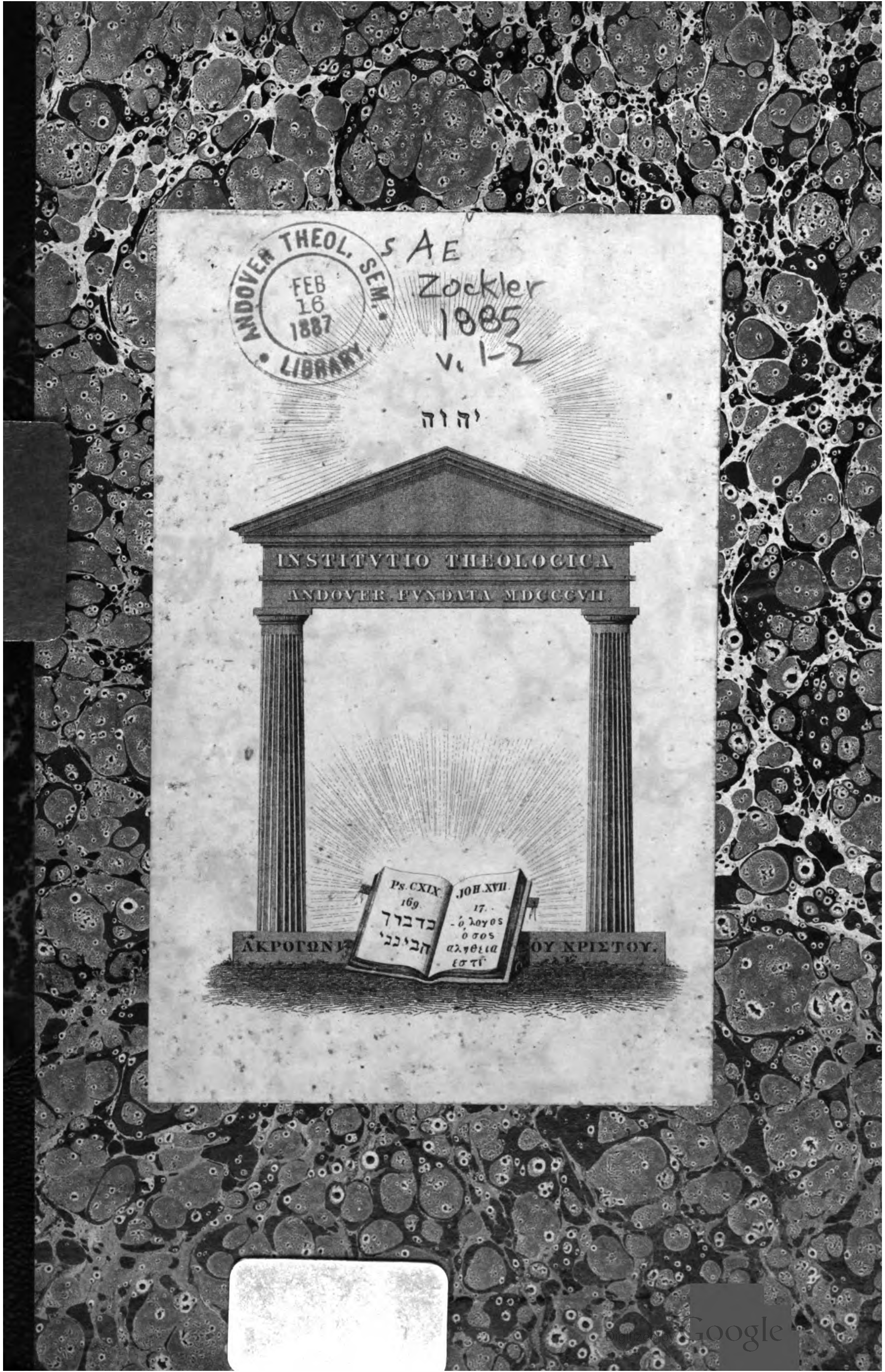
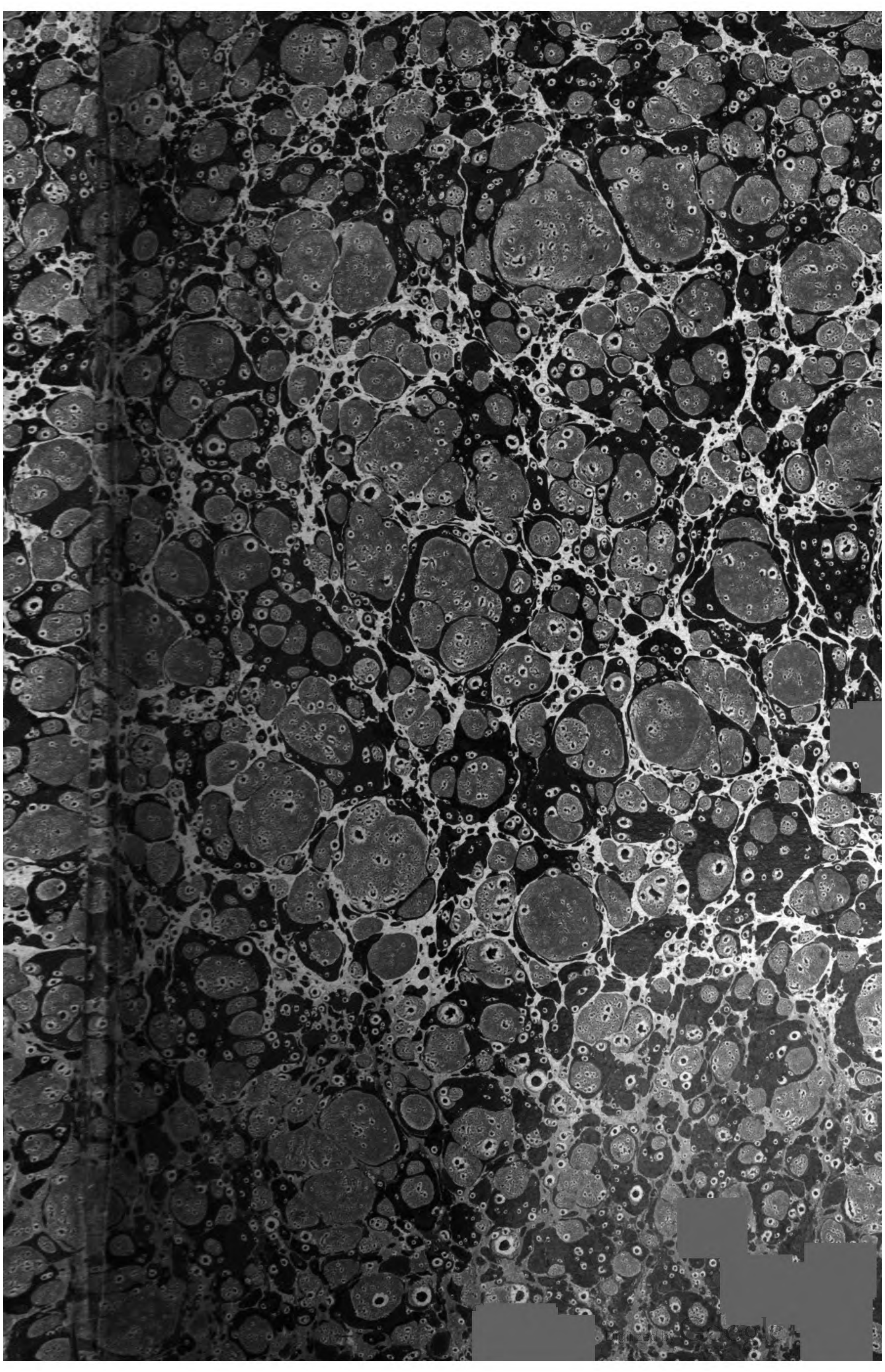

AH 63KY 4
Harvard Depository
Brittle Book



ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY
FEB 16 1887
s AE
Zockler
1885
V. 1-2
יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



Handbuch
der
theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **E. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler,**
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.

Erster Band.
Grundlegung und Schrifttheologie.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1885.

C. H. Beck'sche Druckerei in Nördlingen

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Was unser Werk soll und will, findet auf S. 111 des vorliegenden ersten Bandes nähere Darlegung. Wir hoffen mit dem von uns zu bietenden Totalbilde des theologischen Wissensorganismus gemäß dem gegenwärtigen Stande seiner Entwicklung sowohl praktischen Geistlichen und Studierenden der Theologie, als wissenschaftlich gebildeten, am Leben der Kirche teilnehmenden Laien eine willkommene Gabe darzureichen. Die Namen der zur Ausführung des Unternehmens zusammengetretenen Fachgelehrten schließen für beides eine hinreichende Gewähr in sich: einmal für die wissenschaftliche Solidität der zu gewährenden Darstellung des geschichtlichen Ganges und Standes der einzelnen Disziplinen, sodann aber auch für die Festigkeit des bei Behandlung der vornehmsten Lehr- und Lebensfragen zur Geltung kommenden kirchlichen Standpunkts. Nicht überall sind es allseitig abgeschlossene Untersuchungen, von welchen bei Skizzierung des Entwicklungsganges der einzelnen Fächer Bericht zu geben war. Hie und da, z. B. gleich im gegenwärtigen ersten Bande bei Darstellung des jüngsten Stadiums der pentateuchkritischen Kontroverse, galt es einen Einblick in teilweise (betreffs nebensächlicher Details) noch unerledigte Probleme zu gewähren. Neben zahlreichen fest abgeschlossenen und wohl konsolidierten Resultaten wissenschaftlicher Forschung wird auch in den folgenden Abteilungen noch manches unfertige Ergebnis hervorzuheben und auf verschiedene erst künftiger Lösung harrende Aufgaben theoretischer wie praktischer Art hinzuweisen sein. Teils Förderung dieser Aufgaben selbst in einem den evangelisch-kirchlichen Interessen wahrhaft dienlichen Sinn, teils wenigstens Gewährung einer richtigen Orientierung über dieselben auch

ihrem Zusammenhange mit dem Inbegriffe der christlichen Lehr- und Lebenswahrheiten bildet das durch unser Unternehmen zu erreichende Ziel.

Wir hoffen unsre Überschau über das ausgedehnte Feld des theologischen Wissensganzen hinreichend rasch zur Vollendung bringen zu können, um ein wahrhaft einheitliches dem gegenwärtigen Stande unsres Forschens und Lehrens treu entsprechendes Gesamtbild zu gewähren..... Die bei Unternehmungen ähnlicher Art nicht selten hervortretende Gefahr eines Sichhinschleppens der Publikation über einen Zeitraum von unabsehbarer Länge dürfte sogar mit ziemlicher Sicherheit als ausgeschlossen zu betrachten sein. Möge der Segen des HErrn, zu dessen Ehre das Werk geplant und begonnen worden, auf demselben ruhen und es reiche Frucht schaffen lassen im Dienste seiner Kirche.

Im September 1882.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Schneller als wir dies erwartet, hat sich die Notwendigkeit einer neuen Auflage unsres Werkes herausgestellt. Wir übergeben dem theologischen Publikum hiemit den ersten Band derselben. Daß wir, unterstützt durch gewissenhaften Fleiß unsrer verehrten Herren Mitarbeiter, sowohl auf bessernde Revision des Ganzen, wie auf Einfügung von mehr oder minder umfänglichen Ergänzungen an verschiedenen Punkten mit Sorgfalt bedacht gewesen sind, wird der Kenner der ersten Auflage schon beim ersten Blick auf diesen Anfang der Neubearbeitung wahrnehmen. Von der im Detail nachbessernden und namentlich auf Bereicherung und zeitgemäße Fortführung der Literaturverzeichnisse gerichteten Revisionsthätigkeit ist kein Abschnitt ausgenommen geblieben. Umfänglichere Ergänzungen haben die Disziplinen der alttestamentlichen Geschichte, der neutestamentlichen Einleitung, der biblischen Kanonik und Hermeneutik, sowie namentlich der biblischen Theologie Neuen Testaments erfahren (vgl. die „Vorbemerkung" des Bearbeiters der letztgen. Disziplin, S. 613 f.). Äußerlich gewertet stellt der Ertrag dieser bessernden Umgestaltungen sich dar als ein Wachstum des Umfangs der hier gebotenen allgemeinen Grundlegung und Schrifttheologie um volle vier

Bogen. Daß auch im Punkte der Umänderungen und Fortbildungen innerer Art nichts versäumt worden ist, gibt schon der vorliegende Band dem aufmerksamen Betrachter genügend zu erkennen.

Wir hoffen, mit dem allem die Ausstellungen der der ersten Auflage geltenden Kritik, soweit dies im Einklang mit Plan und Idee des Unternehmens geschehen konnte, zur Genüge Rechnung getragen und das Wesentliche des von ihr Geforderten erfüllt zu haben. Daß wir auch von den unsrem Unternehmen ein minder sympathisches Verhalten entgegenbringenden Kritikern, sogar von den entschiedenen Gegnern, zu lernen gesucht haben, wo und was sich lernen ließ, wird dem aufmerksamen Beurteiler der neuen Auflage nicht entgehen können.

Möge unser Werk recht vielen Theologen älterer wie jüngerer Generation unter Gottes Segen als ein nutzbringender Führer durch das Heiligtum unsrer Wissenschaft sich erweisen.

Greifswald und Nördlingen.

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.

Inhaltsverzeichnis

zum ersten Band.

A. Grundlegung.

Das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung (von Prof. Dr. Zöckler).

B. Die exegetische Theologie oder Schrifttheologie.

(Wissenschaft von der h. Schrift).

1. Die Lehre vom Alten Testament (Alttestamentliche Disziplinen):

a) **Einleitung ins Alte Testament** (von Prof. Lic. Dr. Herm. L. Strack).

A. Grundlegung.

Das theologische Wissensganze

in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

Grundlegung.

Das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung.

1. Begriff und Inhalt der Theologie im allgemeinen.

Theologie ist die wissenschaftlich gestaltete und mitgeteilte Religion, oder kürzer die Religion als Wissenschaft. Diese im modernen Sprachgebrauch allgemein übliche Begriffsfassung hat sich aus der Urbedeutung des Worts Theologie entwickelt. Θεολογία war den Griechen s. v. a. Untersuchung über die Gottheit oder über die Götter und ihr Verhältnis zur Welt (Plat. Rep. II, 379 A; Aristot. Metaph. X, 6; vgl. Cic. De nat. deor. III, 21: theologi). In den Sprachgebrauch der alten Kirche übergegangen, nahm das Wort den speziellen Sinn einer Lehre vom wahren, in Christo geoffenbarten Gott an; es wurde, namentlich seit den trinitarischen Lehrstreitigkeiten, gleichbedeutend mit: Lehre vom Sohne Gottes, Trinitätslehre. Verteidiger der Lehre von der Gottheit des Sohnes wie Gregorius von Nazianz oder wie (laut der Überschrift der Apokalypse in einer Anzahl späterer biblischer Handschriften) der Evangelist Johannes, erhielten den Ehrennamen: „der Theologe". Noch Abälard nannte gemäß solchem Sprachgebrauche seine das Dogma von der Trinität behandelnden zwei Hauptwerke: Introductio in theologiam und: Theologia christiana. Doch beginnt bald nach Abälards Zeit die weitere Fassung des Begriffes bei den kirchlichen Scholastikern üblich zu werden, wonach die Lehre sowohl von Gott als von den göttlichen Dingen (Reich Gottes, Heil rc.), kurz die ganze Gottesgelehrsamkeit damit bezeichnet wird; so namentlich seit den unter Titeln wie Summa theologica, Summa universae theologiae, zu Ansehen gelangten Lehrsystemen der Scholastiker des 13. Jahrhunderts wie Alexander v. Hales, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin. Dieser erweiterte Sprachgebrauch befestigte sich seit dem Aufkommen des Unterschieds zwischen „natürlicher und geoffenbarter Theologie" (Theol. naturalis — revelata), der von den Scholastikern des ausgehenden Mittelalters auf die Reformatoren beider evangelischer Bekenntnisse überging. Nur innerhalb des kirchlich-dogmatischen Lehrgebäudes ist seitdem jener spezielle Sinn von Theologie = Lehre vom dreieinigen Gott (Trinitätslehre, Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften rc.)

noch in Geltung verblieben. Die sonst jetzt allgemein gebräuchliche Fassung von Theologie (Gottesgelahrtheit) begreift alles zur wissenschaftlichen Entwickelung, Ausgestaltung der Religion Gehörige, den ganzen Umkreis der als Wissenschaft dargestellten Religion in sich.

Was ist nun Religion? Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns zeigen, welche Gegenstände zum Umkreis der theologischen Wissenschaft als grundlegend notwendige Faktoren gehören. Der Inhalt des theologischen Wissens ergibt sich aus dem Wesen der Religion. Selbstverständlich kann die Frage hiernach nur in ihren allgemeinsten Umrissen von uns erörtert werden.

Religion ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Beiderlei etymologische Deutungen des Worts religio führen auf diesen Begriff, die altheidnische bei Cicero (De nat. deor. II, 28) welche relegere = diligenter retractare, „gewissenhaft sein in der Gottesverehrung" (ernstlich überlegen) als das Grundwort betrachtet, und die altchristliche bei Lactantius (Inst. div. IV, 28), welche das Verbum religare zu Grunde legt und so eine „Verbindung mit Gott durch das Band der Frömmigkeit" als Urbedeutung gewinnt. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß die erstere Deutung die sprachlich korrektere ist, aber das Moment der Gemeinschaft mit Gott wird auch schon durch sie als Grundbegriff der Religion gesetzt. Die „Gewissenhaftigkeit", das „Überlegen", die „ehrfurchtsvolle Scheu" des religiosus setzt immer ein unsichtbares göttliches Wesen voraus, worauf sie sich bezieht und woher sie sich ableitet. Es ist ein Verhältnis persönlicher Art zwischen Mensch und Gott, eine Lebensgemeinschaft, keine bloß intellektuelle oder moralische oder gefühlige Beziehung zu einem höheren Wesen, was auch schon in jenem altklassischen Religionsbegriffe ausgedrückt liegt. Mag eine modern philosophische Betrachtungsweise sich darin gefallen, das objektive Moment im religiösen Verhältnis möglichst zu verflüchtigen, die Religion zu definieren als „Sinn und Empfänglichkeit für das Unendliche" (Max Müller), als „Liebe zum Unendlichen" (H. Lang), als „Gefühl für das Universum" (Strauß), als „Befriedigung des menschlichen Grundtriebs durch Versöhnung des ihm anhaftenden Widerspruchs zwischen Freiheit und Abhängigkeit" (O. Pfleiderer) — dem geschichtlichen Thatbestand betreffs dessen, was Religion ursprünglich ist und wofür sie der Menschheit von altersher gilt, entspricht keine dieser modernen Begriffsfassungen. Als relativ beste aller modern-philosophischen Definitionen wird immer die Schleiermacher'sche in Geltung bleiben, wonach Religion oder Frömmigkeit „das Gefühl unsrer selbst als schlechthin abhängig" ist. Aber eben dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl setzt ja die göttliche Macht, von welcher wir uns abhängig fühlen, auf unumgängliche Weise voraus. Sei es Eine höhere Macht, oder eine „Vielheit höherer Mächte oder Wesen", an die geglaubt wird: immer ist es der Glaube an ein derartiges Höheres über dem Menschen Waltendes, was das Wesen der Religion konstituiert (vgl. des Herzogs v. Argyll Betrachtungen über den Ursprung der Religion, in der Abhandlung: The Unity of Nature, Contemp. Rev., April 1881, p. 499 ff.). — Und als bloßes Gefühl des Bestimmtseins durch die Gottheit kann die Religion unmöglich auf die Dauer existieren, von der Urform des sich abhängig Fühlens ausgehend muß sie notwendig auch das Wissen, Wollen und Thun des Menschen ergreifen. Die Religion ist Sache des ganzen Menschen, und zwar nicht bloß des Einzel-

menschen, sondern des menschlichen Gemeinlebens. Zugleich mit dem Ergriffenwerden seiner intellektuellen, wie ethisch-praktischen Funktionen, seiner gesamten Wissens- wie Willenssphäre von der Lebensbeziehung zu Gott, fühlt sich das religiöse Subjekt auch zum innigsten Anschluß an alle Seinesgleichen getrieben. Der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott folgt die Lebensgemeinschaft der Menschen untereinander sofort nach. Die religiöse „Hingabe des Menschen an Gott" (Kahnis) wirkt alsbald und von selbst eine religiöse Hingabe der Menschen aneinander; der Wurzel des Glaubens entspricht mit Notwendigkeit das sich weiter und weiter verzweigende Gewächs der Liebe. Aus ihrer Individual-Gestalt geht die Religiosität immer und überall in die universelle über. Das eine und gleiche Ziel aller Gottesfurcht, aller Gottesweisheit, alles Gottesglaubens und Gottliebens, ist Aufrichtung und Ausbreitung des Reiches Gottes.

Und wie die Religion, so ihre wissenschaftliche Daseinsform, die Theologie. Sie hat nicht lediglich Erscheinungen der religiösen Gefühlssphäre zu beschreiben: läge nur dies ihr ob, so würde etwas wie eine „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins", also ein besondrer Zweig der Psychologie, zur Vollführung ihrer Aufgaben genügen. Sie hat nicht bloßes Wissen um Gott und göttliche Dinge zu registrieren: ginge darin ihr Beruf auf, so fiele sie zusammen mit historischer Religionskunde oder, wenn mehr in philosophischem Geiste aufgefaßt, mit einer Dialektik der religiösen Vorstellungen und Begriffe, oder mit einem Teile der allgemeinen Erkenntnistheorie — lauter Dingen, welche die Theologie zwar mit zu behandeln hat, aber worin ihre Thätigkeit sich bei weitem nicht erschöpft. Sie hat nicht lediglich das Bereich der religiösen Triebe, Wollungen und Bestrebungen zu behandeln: schränkte sich ihre Aufgabe hierauf ein, so erschiene sie zu einer besonderen Abteilung der Ethik, sei es der allgemeinen (philosophischen), sei es der speziell christlichen, degradiert. Sie hat endlich auch nicht bloß die praktischen Aufgaben und Ziele des religiösen Gemeinlebens zu beleuchten — als wäre sie eine Domäne der modernen Volkswirtschaftslehre oder Sozialwissenschaft! Ihr Thun umfaßt alles dies zumal, und zwar nicht in äußerlicher Vereinzelung und Zersplitterung, sondern als organische Einheit, erwachsend aus der Grundthatsache der realen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Die Gefühls- und Denksphäre des religiösen Bewußtseins hat sie ebensowohl ins Bereich wissenschaftlicher Darstellung zu erheben, wie das praktisch-religiöse Verhalten und Wirken des einzelnen wie der Gesamtheit. Nach ihrer objektiven wie nach ihrer subjektiven Seite muß die Religion von ihr bearbeitet werden. Religiöse Erkenntnisquellen schriftlicher und ungeschriebener Art, heilige Bücher und heilige Überlieferung, desgleichen aber auch die aus denselben erwachsenen religiösen Lehrsysteme und Gottesdienstübungen, bilden den Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Berichterstattung. So viel läßt sich schon gleich hier, noch vor Spezialisierung ihres Charakters und genauerem Eingehen auf ihre empirische Gestalt, von aller Theologie sagen: alle Hauptseiten des religiösen Bewußtseins und Lebens sind von ihr darzustellen. Die Religion als Lehre, schriftlich oder mündlich überliefert, und die Religion als Leben, individuell wie universell aufgefaßt, zu subjektiven wie zu objektiven Bildungen ausgeprägt — alles dieß vereinigt wird in der Theologie wissenschaftlich zu entwickeln und zu erörtern sein.

2. Christliche Bestimmtheit der Theologie.

Es ist im bisherigen von der Thatsache, daß die Religion in Wirklichkeit nicht nur Eine ist, sondern eine beträchtliche Vielheit besonderer Religionsformen oder -arten in sich begreift, noch ganz abgesehen worden. Natürlich ist diese Abstraktion undurchführbar. Es gilt Akt zu nehmen von der Thatsache der Religionen-Vielheit. Es gilt, bei aller Festigkeit des Überzeugtseins von der absoluten Wahrheit und Unvergleichlichkeit der christlichen Religion, doch Stellung zu nehmen zur allgemeinen (vergleichenden) Religionswissenschaft, demgemäß also der Frage näher zu treten: welchen Platz im Gewirr und Gewimmel der vielen Religionen nimmt die unsrige ein? Womit die weitere Frage nach dem Charakteristischen der christlichen Theologie verglichen mit der Theologie des Judentums, des Islam, der verschiedenen Hauptformen des Heidentums unmittelbar zusammenhängt.

„Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in ihr bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung." Mit dieser Formel hat Schleiermacher (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche I, § 11) das Eigentümliche unsrer Religion zu bestimmen gesucht. Daß die Formel zutreffend und erschöpfend im vollen Maße sei, läßt sich schwerlich behaupten. Sie hebt zwar Einen charakteristischen Unterschied des Christentums von den andren Hauptarten des Monotheismus richtig hervor, seine Bindung alles Heils und aller Heilserkenntnis an Jesum. Aber sie betont nicht genügend das diesen Heiland von allen übrigen Religionsstiftern Unterscheidende, seine absolut übermenschliche Dignität, und sie ignoriert den besonderen geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Monotheismus mit dem vorchristlichen Judentum, der Religion des Alten Testaments. Sie läßt das notwendige „Kommen des Heils von den Juden" (Joh. 4, 22), das „Ausgehen des HErrnworts von Jerusalem" (Jes. 2, 3; Mich. 4, 2) außer Betracht, sie würdigt nicht den Christuscharakter unsres Erlösers, seine reichsgeschichtliche Stellung als Gottessohn und Davidssohn. Von anderen teleologischen oder wenigstens annähernd teleologischen, d. h. auf sittliche Erziehung ihrer Bekenner abzielenden Religionen monotheistischer Art sind zwar solche wie der Islam und die indische Sikhs-Religion durch jene Formel bestimmt ausgeschlossen, aber nicht der (allerdings erst in allerjüngster Zeit hervorgetretene, von Schleiermacher noch nicht gekannte) vedische Unitarismus oder Brahmaismus, diese von althinduischen Überlieferungen ausgehende synkretistische Religionsform, welche Jesum in den Mittelpunkt ihres streng monotheistisch, — dabei auch ethisch-teleologisch gearteten Systems stellt, aber der biblischen, alt- wie neutestamentlichen Gestalt des Jesusglaubens einen wunderleugnenden antitrinitarischen Rationalismus und unklaren Humanismus substituiert. — Übrigens genügt es auch nicht, bloß denjenigen Vorzug des Christentums vor andren monotheistischen Religionen hervorzuheben, den der Ausdruck „teleologisch" oder „ethisch" als Gegensatz zu „ästhetisch" (d. h. einseitig sinnlich-natürlich, ohne sittlich fördernde Tendenz) andeutet. Auch sofern man „positive" oder „natürliche" Religionen einander gegenüberstellt (d. h. einerseits von angesehenen Persönlich-

keiten auf Grund bestimmter Riten und Dogmen ins Leben gerufene Religionen, andrerseits wildgewachsene Volksreligionen und abergläubige Kulte ohne nachweisbaren Stifter), nimmt das Christentum die erste, die geistig hervorragendste Stelle ein. Oder sofern historisch geartete (in Mythus und Symbol gegründete) und philosophisch ausgebildete (durch die Spekulation philosophischer Schulen oder Orden hindurchgegangene) Religionen unterschieden werden: das Christentum vereinigt in sich alle etwaige Vorzüge der letzteren vor jenen, ohne daß ihm irgendetwas abstrakt oder ungesund Philosophisches, der soliden Geschichtsgrundlage Entbehrendes anhaftete. Ethisch oder ästhetisch, positiv oder natürlich, philosophisch oder bloß historisch, Kulturreligion oder Naturreligion: welche dieser Alternativen man setzen mag, das Christentum gehört jedesmal auf die im günstigeren Licht erstrahlende Seite. Es schließt aber zugleich den relativen Wahrheitsgehalt der Religionen der minder begünstigten Seite in sich; es erhebt sich überhaupt in absoluter Weise über alle jene Gegensätze; es stellt das idealschöne Urbild dar, verglichen mit welchem alle jene einseitigen Religionsformen Zerrbilder sind. Von allen ethisch oder teleologisch gearteten Religionen ist es die vollkommenste, zugleich aber auch von allen ästhetischen die reinste und edelste. Von den positiven Religionen ist es die positivste, und doch auch unter den natürlichen die natürlichste, die der wahren Natur des Menschen, wie sie sein soll, angemessenste. Alle historischen Religionen verdunkelt es durch die ins fernste Alter zurückreichende Ehrwürdigkeit der ihm zu Grunde liegenden Tradition, und kein Tiefsinn oder Scharfsinn religiöser Philosophen außerchristlichen Ursprungs vermag sich zu messen mit den Tiefen göttlicher Weisheit und den Schätzen beseligender Erkenntnis, die in Jesu Christo beschlossen liegen.

Dieser Stellung der christlichen Religion inmitten derjenigen der nichtchristlichen Welt entspricht die der christlichen Theologie, verglichen mit dem was sonst etwa Theologie zu nennen sein mag. Es gibt ja eine Theologie des Judentums, des Islam, des heutigen Parsismus, Hinduismus, Chinesentums — gleichwie es im Altertum etwas wie eine hellenische und römische, und ihnen vorausgehend eine ägyptische, babylonische und etruskische Theologie gab. Aber welche dieser „Theologien“ dürfte sich, was die Dignität ihrer Lehr- und Forschungsobjekte und den Gehalt wissenschaftlicher Leistungen betrifft, der christlichen zu vergleichen wagen! Die zuletzt genannten der alten Welt samt denen der neueren orientalischen Völker erheben sich doch nur um ein weniges über das gauklerartige, kindisch abergläubige oder fanatisch rasende Treiben der Priester roher Naturreligionen. Ihre Funktionen sind nur gradweise, nicht spezifisch verschieden von denen der Schamanen asiatischer, der Fetischmänner, Medizinmänner, Regendoktoren afrikanischer, der Zauberpriester amerikanischer Naturreligionen, — welchen allen der Gedanke an eine Erhebung ihrer traditionellen Vorstellungsweisen und Verrichtungen auf die Stufe der Wissenschaft überhaupt niemals in den Sinn kommt. Die Theologie des Muhammedanismus konnte während der Blütezeit dieser Religion im früheren Mittelalter schon eher Ansprüche auf wirkliche wissenschaftliche Bedeutung erheben. Aber sie verdankte ihr Bestes christlichen Lehrmeistern, insbesondere syrischer Nation, sie hat nicht durch den religiösen Gehalt ihrer Lehre, sondern durch formal-philosophische und profan-wissenschaftliche Annexa derselben, wie

Mathematik, Medizin, Naturforschung &c., fördernd auch aufs christliche Kulturleben eingewirkt, und sie ist nach mehrhundertjährigem Gedeihen in einen unheilbaren Zustand der Altersschwäche, Abgelebtheit und Versumpfung herabgesunken. Es ist nicht etwa orthodox befangene Geschichtsbetrachtung, die so urteilt, sondern einer der leidenschaftlichsten Propheten moderner Aufklärungsweisheit, Renan ist es, der die betreffenden Nachweise erbringt (vgl. auch A. Kuenen: „Volksreligion und Weltreligion", Berl. 1883, bes. S. 46 ff.). — Als lebensfähiger hat sich bisher die Theologie des Judentums erwiesen, doch fehlt ihrer Entwicklung — soweit überhaupt von einer solchen die Rede sein kann — der Charakter eines aus eignen inneren Prinzipien erwachsenden Fortschrittes. Sie ermangelt überhaupt wahrer Selbständigkeit gegenüber der christlichen, der sie, zumal in neuerer und neuester Zeit, jeden wichtigeren Impuls zu danken hat und durch Aufsaugung von deren Lebenssäften sie ein parasitenartig wucherndes Dasein fristet. Ihre traditionellen Lehrobjekte repräsentieren ein unfertiges, halbreifes, in der Mitte abgebrochenes Entwicklungsstadium der geoffenbarten Religion, das entweder durch Maßregeln des dumpfsten Orthodoxismus und pharisäischen Geisteszwangs (Thalmudismus) oder durch charakterloses Koquettieren mit den Anschauungen und Bestrebungen des modernen Unglaubens (Reformertum) wider das sonst unvermeidliche Hereinbrechen der Verwesung geschützt werden muß.

Was die Theologie des Christentums wider alles derartige sicher stellt, ist der einzigartige und unvergleichliche Charakter ihrer Lehrobjekte. Als göttlich geoffenbarte Wahrheit lassen die Lehrstoffe, die sie zu verarbeiten hat, obschon triebkräftig und entwicklungsfähig im höchsten Grade, doch eine materielle Vervollkommnung oder gar eine Verdrängung durch neue Erkenntnisse höherer Art auf keine Weise zu. Das Christentum ist die Religion, die idealreale Einheit und Vollendung dessen was etwa Wahres und Heilsames in den übrigen Religionen enthalten ist. Es dankt diesen seinen absoluten Charakter, von welchem auch die christliche Theologie ihre Weihe empfängt, vor allem der Beschaffenheit seiner Religionsurkunden. Mit der h. Schrift Alten und Neuen Testaments läßt kein Religionskodex der Welt sich vergleichen, vor dem ewig strahlenden Glanz seiner Wahrheit und Weisheit müssen auch die hellsten Sterne des Nachthimmels der Heidenwelt erbleichen. Man fahre nur fort mit der Sammlung und kritischen Herausgabe der „heiligen Bücher" („Sacred Records") der Menschheit nach Max Müllers Vorschlag; man lasse den Vedas, dem Avesta, dem Koran auch die Haupturkunden des Buddhismus, des Confucianismus und Taoismus folgen, man füge außerdem das Totenbuch der alten Ägypter, Hesiods Theogonie, die Edda und was sich sonst von berühmten Religionsquellen älterer oder neuerer Völker auftreiben läßt, hinzu. Die heilige Schrift wird nichts verlieren, sie kann nur gewinnen durch solche Zusammenstellung. Auch das blödeste Auge wird die echte Sonne aus allen den Nebensonnen sofort herauserkennen. Diese Apologie des Buchs der Bücher mit den Mitteln der neuesten, aufs Höchste geförderten Sprach- und Religionsforschung wird zugleich eine Apologie der christlich-theologischen Wissenschaft werden, kräftiger als jede andere.

Denn wie das Wort selbst, so auch der Dienst am Worte! Ist jenes der nie auszuschöpfende Quell aller Wahrheit für die Größten wie für die

Kleinsten, für die gewaltigsten Geister wie für den schlichtesten Kindessinn — fluvius, ut Gregorius dixit, in quo agnus peditat et elephas natat (Luth. Comm. in Genes., I, p. 5; vgl. Greg. M. Moral. in Job, Ep. praefatoria) — so kann an der Notwendigkeit und Herrlichkeit der Wissenschaft, welcher die Hebung und Verwertung der solchem Quell entströmenden Heilsgüter obliegt, niemals mit Grund gezweifelt werden. Und der weiterhin von uns zu schildernde Entwicklungsgang dieser Wissenschaft wird zeigen, wie auch alles, was Sonstiges während des 1800jährigen Bestands unsrer Religion auf jenem Grunde der neutestamentlichen Gottesoffenbarung aufgebaut worden, von unvergänglichem Werte ist und das Analoge in den nichtchristlichen Religionen weit übertrifft. Klöster, Mönche und Bettelmönche, eine Hierarchie mit prunkenden Gewändern und Insignien, üppiges Kultuszeremoniell, Ablaßwesen, Rosenkranzandachten und andres derartige haben auch der Buddhismus, der Islam und teilweise noch andre Religionen zum Vorschein gebracht; aber das alles ruht nicht auf biblischem Grunde, es sind „Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat“ (Matth. 15, 13), dem Untergange geweihtes „Holz, Heu und Stoppeln“ (1 Kor. 3, 12). Es steht diesen ungesunden Traditionen eine normale unantastbare Überlieferung kirchlicher Kultusformen, Lebenssitten und Dogmen gegenüber, die fest im Schriftgrunde wurzeln und als echtes „Gold, Silber und Edelgestein“ das Siegel göttlicher Weihe tragen. Ihre Pflege und Weiterbildung in theoretischer wie praktischer Richtung ist es, die der christlichen Theologie obliegt. Sie ist es, die, zusammen mit dem Dienst am Worte im engeren Sinn, für alle Jahrhunderte des irdischen Weltlaufs den Inbegriff und die nimmer welkende Ehrenkrone der Berufsfunktionen des christlichen Theologen bilden wird.

3. Evangelische Bestimmtheit der Theologie.

Nicht von jeder besonderen Art und Ausprägung der christlichen Theologie gilt das im bisherigen über ihre Dignität Bemerkte. Grundbedingung fürs Gedeihen des christlich-theologischen Lehrwirkens ist, daß jene unvergleichlichen Lehrfundamente, auf welchen es fußt, gegen verderbende Einflüsse geschützt, und in ihrer Ertragsfähigkeit erhalten und gefördert werden. Das Licht der geoffenbarten Wahrheit muß seine heilsame erleuchtende und belebende Wirkung ungehemmt in voller Kraft zu bethätigen im stande sein. Die trübenden Einflüsse teils heidnischer teils jüdischer Art, welchen derartige Entartungen und Veräußerlichungen entspringen, wie die am Schlusse des letzten Abschnitts aufgezählten — Entartungen entweder im Sinne kreaturvergötternden heidnischen Aberglaubens oder im Sinne pharisäisch-jüdischer Werkheiligkeit und Gesetzlichkeit — müssen fern gehalten werden. Haben sie sich aber dennoch eingeschlichen, so gilt es sie mit der Leuchte des göttlichen Worts aufzudecken und mit dem Ernste heiliger Kritik auf ihre Ausscheidung hinzuwirken.

Nur in ihrer Bestimmtheit als evangelische leistet die Theologie das hier Geforderte. Das normale Verhältnis zwischen heiliger Schrift und kirchlicher Tradition besteht nur für sie; allseitige Unterordnung der letzteren unter die erstere findet nur auf evangelisch-kirchlichem Grunde statt. Der Katholi-

zismus hat eine schädliche Entzweiung zwischen Schrift und Tradition einreißen lassen, kraft deren die letztere mehr und mehr in einen Zustand des Wildwachsens und der Emanzipation von den gottverordneten biblischen Normen geraten ist. In Kultus, Verfassung, Sitte und Dogma hat er eine Fülle heidnisch- und jüdischartiger Überlieferungen heranwachsen lassen, die dem wahren Wesen des Christentums fremd, dessen lauteren göttlichen Grund in zunehmendem Maße überwuchert und unzugänglich gemacht haben. Theoretisch stellt er Bibel und Überlieferung als gleichwertige religiöse Normen nebeneinander, thatsächlich aber räumt er dieser das Übergewicht über jene ein. Glaube an Christum und Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche sind nach ihm die beiden Faktoren, woraus das Rechtverhalten des Christen sich zusammensetzt; aber der zweite Faktor wird in dem Maße betont und in den Vordergrund gestellt, daß der Glaube an Christum jeden Vorrang vor den kirchlichen Satzungen einbüßt und diesen als gleichwertige Forderung sich an- und einreiht. Wie denn überhaupt der himmlische Herr der Kirche durch die irdischen Stellvertreter den Blicken der Herde fast entzogen wird. Zahllose menschliche Nothelfer und Fürbitter, an ihrer Spitze die zur Himmelskönigin apotheosierte heilige Jungfrau, erschweren den direkten Zutritt zum Thron der Gnade. Und dieser Verdunkelung des leuchtenden Quells alles Heils und aller Wahrheit im Jenseits entspricht die Aufrichtung unzähliger diesseitiger Zwischeninstanzen und Mittelsmächte, an deren priesterlich-mittlerisches Wirken die Heilsaneignung für das christliche Volk geknüpft ist. Dort eine himmlische, hier eine irdische Hierarchie, die sich störend zwischen Haupt und Glieder des Gottesreiches eindrängt! Überall Betonung des Kirchlichen auf Kosten des Christlichen, überall die Tendenz aus dem Reich Christi eine Anstalt des Priestertums, ein Reich des Papstes zu machen.

Man sieht: die Geltung jener schönen Devise des Pacianus: Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen ist hier so gut wie hinfällig geworden, der Spruch erscheint fast in sein Gegenteil verkehrt: „erst Katholik, dann Christ!" Der Protestantismus stellt das normale Verhältnis zwischen beiden Faktoren wieder her, aus der dort zur Nebensache gewordenen Christlichkeit macht er wieder entschieden die Hauptsache. Legt die katholische Theorie alles Gewicht auf die eine Hälfte des berühmten Irenäischen Satzes, auf das ubi Ecclesia ibi Spiritus Dei etc., so betont die evangelische Auffassung überwiegend die andre Hälfte, das ubi Spiritus Dei ibi Ecclesia, ohne darum die Wahrheit jener ersteren Aussage umstoßen zu wollen. Es ist im wesentlichen richtig, was Schleiermacher (Glaubensl. I, § 24) über das Verhältnis der beiden Haupt-Daseinsformen des Christentums sagt: der Protestantismus mache „das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnisse zu Christo", der Katholizismus dagegen mache „das Verhältnis zu Christo abhängig vom Verhältnisse zur Kirche." Mögen manche historische Gestaltungen des Christentums weniger gut in den Rahmen dieser Formel passen; mag die protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts kaum geringeren Wert auf das Verhältnis zur Kirche gelegt haben als der Papismus dies thut, und mögen andrerseits gewisse edlere Richtungen im Katholizismus die mystische Gemeinschaft des einzelnen mit Christo für wesentlicher erklären als alle äußere Kirchlichkeit (vergl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Ver-

söhnung, B. III, u. Gesch. des Pietismus I, 36 ff.); im großen und ganzen trifft die Formel doch das Richtige. Zumal die evangelische Christenheit hält bei allem Auseinandergehen der Wege ihrer besonderen Kirchengemeinschaften daran fest, erst den als wahren Christen und lebendiges Glied der Kirche anzuerkennen, der zum Heiland im Verhältnisse persönlicher Glaubens- und Liebesgemeinschaft steht. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott erfolgt nach ihr durch den Glauben allein; erst der durch den Glauben gerecht Gewordene und auf Grund davon im neuen Gehorsam Wandelnde und in der Heiligung Wachsende entspricht dem Ideal eines echten evangelischen Christen. Von Christo allein kommt dem Erlösungsbedürftigen sein Heil, wenn auch nicht ohne vermittelnde Beihilfe kirchlicher Instanzen. So heilsam erleichternd und fördernd diese letzteren wirken mögen: unbedingt erforderlich sind sie nur insoweit, als es sich um die erste Grundlegung des Heilsverhältnisses zu Christo durch Wort und Sakrament handelt. Ist dieser Grund gelegt, so bedarf es keiner weiteren menschlichen Mittlerschaft, sei es diesseitiger der Priesterschaft, sei es jenseitiger der Heiligen, um an Christo als dem Haupte zu wachsen und, erfüllt von seinem Geiste, die sauerteigartig umsichgreifende Kraft des Glaubens an weiteren und immer weiteren Kreisen der Mitchristen zu bethätigen. In diesem Sinn versteht der evangelische Theologe die Forderung, daß man vor allem gläubiger Jünger Christi sein müsse, um als echtes Glied der Kirche gelten zu können. Der Christlichkeit fügt er die Kirchlichkeit hinzu, nicht als Vorbedingung, sondern als organisch notwendige Ausgestaltung und Näherbestimmung. Evangelizität und Katholizität gelten ihm als zusammengehörige Eigenschaften des rechten Christen; aber der ersteren räumt er den Vorrang ein.

Wo die Forderung der Evangelizität mit Einseitigkeit betont wird, unter gänzlicher Verdrängung und Verpönung aller Katholizität, da resultiert jener nur negative Protestantismus, dem der Vorwurf fanatischer Intoleranz und Exklusivität ebensowohl gebührt, wie dem schroffen evangeliumfeindlichen Katholizismus oder Ultramontanismus. Beide einseitigen Standpunkte widersprechen ebensowohl dem Geiste des Christentums wie den Prinzipien echter Wissenschaftlichkeit. Christus umfaßt sie beide mit seiner Heilandsliebe: den Standpunkt überwiegender Katholizität und den überwiegender Evangelizität; er ist das Haupt der ganzen Christenheit, reich an Erbarmungen für alle die ihn anrufen. Er kennt die Seinen, wo sie auch zu finden sein mögen: bei Griechen oder Römern, bei Söhnen der älteren Kirchen oder Bekennern der Reformation. Von ihm rührt das strenge Wort her: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ (Matth. 12, 30), von ihm aber auch der milde Ausspruch: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ (Luk. 9, 50). Die echte evangelische Theologie wird — schon ihre wissenschaftlichen Aufgaben erfordern dies — in entsprechender Weise die Bestimmtheit ihres Glaubensstandpunktes mit weitherziger Milde in Beurteilung der nicht-evangelischen Erscheinungsformen des Christentums paaren müssen. Wie sie es an römischen Theologen zu tadeln berechtigt ist, wenn diese jedes verständnisvolle Eingehen auf evangelisch-kirchliche Anschauungen und Bestrebungen hartnäckig verweigern, ebenso wird auch sie ihrerseits ein möglichst eindringendes und umfassendes Verständnis der römisch-kirchlichen Lebensformen sich verschaffen müssen. Luthern und den

übrigen Reformatoren gemeine egoistische oder unsittliche Motive unterlegen, der Reformation alle Greuel der Revolution und alle Verirrungen des modernen Unglaubens ins Schuldregister schreiben, ist gewiß vom Übel; aber nicht minder tadelnswert ist es, vom Standpunkte eines krankhaft überreizten Protestantismus aus nur Verwerfliches und Häßliches im katholischen Kirchentum erblicken zu wollen und zumal gegenüber den vielen herrlichen Erscheinungen des mittelalterlichen Katholizismus, sowie den mancherlei edlen Bestrebungen und tüchtigen Leistungen einzelner katholischer Theologen und Laien der Gegenwart, aus der kampfbereiten Stellung des Borghesischen Fechters nicht heraustreten zu können. Die eine Einseitigkeit ist so unwissenschaftlich als die andre. Auf evangelisch-theologischer Seite aber ist ein solches Nichtverstehenwollen des spezifisch Katholischen in Vergangenheit und Gegenwart um so tadelnswerter, je unzweifelhafter unser Bekenntnisstandpunkt das Vermögen, auch dem Wesen der katholischen Schwesterkirchen nach Kräften gerecht zu werden, darreicht und je leichter es dem wissenschaftlich geschulten Vertreter der reformatorischen Lehre werden muß, die relative Wahrheit und geschichtliche Berechtigung auch des kirchlichen Wurzelgrundes, aus welchem jene vor vierthalb Jahrhunderten erwachsen ist, zu verstehen.

Kurz, im Interesse sowohl ihrer Wissenschaftlichkeit wie ihres echt evangelischen Charakters ist die evangelische Theologie darauf angewiesen, das Extrem eines lediglich negativen Protestantismus nach Kräften zu meiden und sich ein thunlichst volles Verständnis auch der katholisch-kirchlichen Lehreigentümlichkeiten und Lebenserscheinungen zu wahren. Nur bei solcher umfassenden Ökumenizität ihrer Anschauungen wird ihr Forschen und Lehren der wünschenswerten Früchte auch fürs praktische Leben der Christenheit nicht ermangeln.

Über den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus vgl. besonders:

H. W. J. Thiersch, Vorles. über Katholizismus u. Protestantismus. Erl. 1845. 2. Aufl. 1848.
Dan. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. 3 Bde. Schaffhausen 1846–52; 2. Aufl. 1862.
A. Hahn, Das Bekenntnis der evang. Kirche in s. Verhältnisse zur römischen u. griechischen. Leipzig 1853.
Wilh. Böhmer, Die Lehrunterschiede der kath. und evang. Kirchen. 2 Bde. Breslau 1857.
Ernst Sartorius, Soli Deo gloria. Vergleichende Würdigung evang.-lutherischer u. römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Tridentin. Bekenntnis. Stuttgart 1859.
A. Neander, Katholizismus und Protestantismus. Vorlesungen herausgeg. von H. Meßner. Berlin 1863.
Em. de Laveleye, Le protestantisme et le catholicisme dans leur rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Bruxelles 1875. Deutsche Ausgabe, Nördlingen 1875.
Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche dargestellt und beleuchtet. Tl. I. Gotha 1875.
Bernhardt Wendt, Symbolik der röm.-kath. Kirche. Bd. I. Gotha 1880.
(Überhaupt die namhafteren evang. Symboliker; vgl. die Lit. zu Anf. der v. Scheeleschen Darstellung der Symbolik, Hdb. II[1] 384 ff.).

4. Kirchliche Bestimmtheit der Theologie.

Verträgt sich mit der soeben erforderten ökumenischen Weitherzigkeit des evangelisch-theologischen Standpunkts noch irgendwelche engere Umgrenzung desselben in konfessioneller Hinsicht? Darf an dem Spezifischen des lutherischen und des reformierten Bekenntnisses (sowie innerhalb des letzteren wieder

am Spezifischen des Anglikanismus, des Presbyterianismus, Indepentismus 2c.) noch festgehalten werden, oder sind diese besonderen Konfessionsunterschiede als schlechthin veraltet abzuthun und fallen zu lassen?

Wir lassen den ehrwürdigen Klaus Harms, den Thesensteller beim 300jährigen Reformationsjubiläum, auf diese Frage antworten. „Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche; sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament (Th. 92). Die evangelisch-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche; sie hält und bildet sich vorzugsweise am Wort Gottes (Th. 93). Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Worte Gottes und am Sakrament (Th. 94).“ Die Worte haben heute, im siebenten Jahrzehnt nachdem sie öffentlich bekannt worden, von ihrer Geltung noch nichts eingebüßt; sie sind mit Recht durch die Literatur des verflossenen Lutherjahrs vielfach reproduziert und in Erinnerung gebracht worden. Daß der lutherische Christ das mannigfache „Herrliche“, Schöne, Wahre im Besitz der Schwesterkonfessionen unbeschadet des treuen Hangens an der eignen Kirche freudig anzuerkennen vermag, findet man in ihnen auf eigentümlich kernhafte treffende Weise ausgesagt. Der Unterschied zwischen lutherisch und reformiert mag präziser formuliert werden können, als mittelst Behauptung eines einseitigen Schriftchristentums, Scripturarismus, abstrakten Biblizismus der Reformierten und eines Vermiedenwerdens sowohl dieser Einseitigkeit wie des übertriebenen Sakramentarismus oder Ritualismus der Römlinge vonseiten des Luthertums. Wahr bleibt es doch immer, daß dem maßvollen, frischen, lebenswarmen lutherischen Realismus auf kultischem wie auf dogmatischem und ethischem Gebiete eine bedeutsame Mittelstellung zukommt zwischen dem allzukrassen Realismus (Materialismus) Roms und dem übermäßigen Spiritualismus (Enthusiasmus) Zürichs und Genfs auf den gleichen Gebieten. In der Protest-Stellung gegenüber den Verirrungen und Entartungen des kirchlichen Mittelalters haben Zwingli und Calvin überwiegend auf dem formalen oder objektiven Prinzip der Reformation, der Geltendmachung der Schriftautorität, Posto gefaßt, während Luther überwiegend das materiale, subjektive oder Rechtfertigungs-Prinzip kultiviert hat (J. P. Lange, Akademische Antrittsrede, 1841; ähnlich M. Göbel, Nitzsch, Heppe 2c.). Bei jenen kehrt sich der reformatorische Eifer vor allem wider den Paganismus, wider das kreaturvergötternde Element im entarteten Kirchentum, bei diesem richtet die Opposition sich in erster Linie wider das Judaistische, falsch Gesetzliche und Werkgerechte der vom Mittelalter her überlieferten Doktrin und Praxis (J. J. Herzog 1839; ähnlich Alex. Schweizer, Baur 2c.). Was immer an diesen und ähnlichen Formulierungen zu bemängeln sein mag: die Haltung der beiden protestantischen Hauptkonfessionen in ihrem Bildungsstadium und auch während des längsten Teils der darauf gefolgten Entwicklung charakterisieren sie jedenfalls treffend. Und auch in der Gegenwart sind diese Unterschiede noch keineswegs verblichen. Einiges von den beiderseitigen Eigentümlichkeiten mag ein milderes Aussehen gewonnen haben, auf mehreren Punkten mag ein Austausch eingeleitet worden oder auch schon zum Vollzuge gelangt sein. Im großen und ganzen wahrt die reformierte Kirche auch jetzt noch ihre vorwiegend antipaganistische und biblisch-abstraktere Stellung gegenüber dem Romanismus, gleichwie die lutherische bei ihrer vorwiegend

antijudaistischen, das Rechtfertigungsprinzip zumeist betonenden, der älteren Tradition in Kultusfragen u. dgl. ein größeres Recht einräumenden Eigentümlichkeit beharrt.

Es würde einen Mangel an geschichtlichem Sinn gleicherweise wie an gesundem praktischen Takte und an Bereitschaft zu fördernder Anteilnahme an den kirchlichen Lebensaufgaben der Gegenwart verraten, wollte man diesen Sachverhalt entweder vornehm ignorieren oder mit revolutionärer Heftigkeit an ihm rütteln, um gewisse christliche Zukunftsideale der Verwirklichung näher zu bringen. Die kirchlichen Bekenntnisschriften des Reformationsjahrhunderts haben nun einmal trennende Schranken zwischen den evangelischen Sonderkonfessionen errichtet, und noch liegen die Dinge nicht so, daß an eine Aufhebung dieser Schranken gedacht werden könnte. Noch ist das innere wie äußere Gedeihen jeder Konfessionskirche dadurch bedingt, daß diese Marksteine, welche die Väter der Reformation einst zu setzen genötigt waren, mit gewissenhafter Treue respektiert werden; noch sind wir nicht dahin gelangt, uns mit den ökumenischen Bekenntnisgrundlagen der altkirchlichen Zeit, dem apostolischen Symbolum etwa, oder auch dem gesamten Consensus quinquesecularis Ecclesiae bis zum Chalcedonense einschließlich, begnügen zu können. Ja es muß die Meinung, als ob jemals eine Rückkehr zu diesen früheren Einheits- und Einfachheitszuständen möglich werden würde, überhaupt als ein unpraktischer Wahn verworfen werden. Das Entwicklungsziel der Kirche, wovon Eph. 4, 13—16 weissagt, ist keine abstrakte Konfessionseinheit. Die kirchlichen Symbola der Entstehungsepoche unserer protestantischen Sonderbekenntnisse sind und bleiben die nicht zu überspringenden Zwischenstationen zwischen dem Glaubensstandpunkt der Gegenwart und der Urgestalt des Christentums. Sie sind die unumgänglichen Knotenpunkte, durch welche für jede einzelne Hauptkirche oder -Denomination die aus der gemeinsamen Wurzel quellenden Lebenssäfte sich hindurchzubewegen haben; die unentbehrlichen Röhren sind sie, ohne die kein Christ den frischen Brunnen des Heils rein und frei von Verunreinigung zu trinken bekommt. Sie sind dies und bleiben dies — bleiben es vielleicht bis ans Ende dieses irdischen Weltlaufs, jedenfalls aber so lange bis (nach Luthers Ausspruch in betreff der Augustana) „der heilige Geist etwas besseres gibt."

Eine bekenntnismäßig normierte oder kürzer eine symbolgetreue Theologie ist es also, die wir fordern. Selbstverständlich schließt der hiemit bezeichnete Standpunkt das Recht zu freier Bewegung und kritischem Verhalten gegenüber den kirchlichen Symbolen nicht aus. Weder an die exegetische und historische Beweismethode, deren sich die Urheber dieser Schriften entsprechend dem Stand der Wissenschaften ihrer Zeit bedienten, braucht der bekenntnistreue Theologe unsrer Tage sich zu binden, noch sind alle Einzelheiten ihrer dogmatischen Konstruktion für ihn von verpflichtender Geltung, oder ist er zur Beibehaltung des schroffen polemischen Tons, der Anatheme und „Damnamus", jener Lehrzeugnisse des 16. Jahrhunderts gegenüber den Andersgläubigen genötigt. Die Symbole selbst erheben keinen Anspruch auf derartige unbedingt verpflichtende Geltung auch ihres Buchstabens; inspiratorisches Ansehen legen sie selbst nur der h. Schrift bei. Gerade das strengste und schärfst zugespitzte der lutherischen Symbole, die Konkordienformel, unterscheidet von der Schrift als

der obersten Richtschnur (norma normans) die symbolischen Bücher als abgeleitete Norm (norma normata); jene als absolute Glaubensnorm, als unica et certissima regula, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus iudicare oportet, stellt sie hoch über die letzteren als bloße menschliche Lehrnorm. Und die neueren theologischen Verteidiger des guten Rechts der Symbola urteilen nicht anders. Auch Dr. Ferd. Philippi in seiner Festschrift zur dritten Säcularfeier des Konkordienbuchs („Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses", 1880) erklärt für das Verbindliche und bleibend Normative an den Bekenntnisschriften nicht ihre äußere exegetisch-historische Einkleidung oder die Details ihrer lebhaften Erörterungen, sondern ihr Lehrsystem; und nicht einmal dieses symbolische Lehrsystem will er als schlechthin unverbesserliches, fortbildungsunfähiges betrachtet wissen.

Eine auf solchem Grunde bauende und nach solchen Grundsätzen arbeitende kirchliche Theologie wird auf keine Weise blind sein gegen die Geistesgaben auch andrer Kirchengemeinschaften, gegen die eigentümlichen Vorzüge, sei es des Lebens, sei es der Lehre, wodurch auch sie glänzen. Ein jeder, wie ihn der Herr berufen hat. Die kirchliche Bekenntnistreue schließt den offenen Blick und das warme Herz für das Wahre und Treffliche des Christentums andrer Bekenntnisse nicht aus sondern ein. Für nicht wenige Gebiete der christlichen Praxis, zumal für die Unternehmungen der inneren und äußeren Mission, ist heutzutage kaum auf anderm Wege überhaupt noch etwas zu leisten, als auf dem eines solchen freundnachbarlichen Ideenaustausches, einer brüderlichen Handreichung und wechselseitigen Unterstützung nach dem Prinzip der Konföderation konfessionell geschiedner Kirchenkörper. Das „getrennt Marschieren, vereint Schlagen" gilt auch hier. Es gilt von den moralischen Eroberungen, die der weithin schattende, seine Wurzeln wie Zweige immer mächtiger ausbreitende Baum des Reiches Christi zu machen hat. Es gilt aber ebenso sehr auch von den Eroberungen auf theoretisch-wissenschaftlichem Gebiete, die der christlichen Gottesgelehrtheit im Zusammenhange mit den Geistes- und Wissensfortschritten des Menschengeschlechts überhaupt in näherer und fernerer Zukunft noch vorbehalten bleiben. Auch sie können nur einer gleicherweise bekenntnismäßig gebundenen wie evangelisch freien Theologie wahrhaft gelingen. Schrankenloser religiöser Subjektivismus und leeren humanistischen Idealen nachjagende Lehrwillkür werden niemals im stande sein, die aus den fortschreitenden Erweiterungen des menschlichen Wissens erwachsenden Früchte für die christliche Gottes- und Heilserkenntnis auf ersprießliche Weise anzusammeln und zu wahrem Gewinn für das Reich des Herrn zu verwerten.

E. Sartorius, Über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, Stuttgart 1845; 2. A. 1873.

H. Schmidt, Kirche, Häresie, Sekte (Vortrag), in der kirchl. Monatsschr. v. Pfeiffer u. Jeep, 1883, Sept., S. 793 ff.

Zöckler, Über die nothwendige Einigung von kirchl. Bekenntnis und christl. Leben. Akadem. Antrittsrede (in Vilmars Past.-theol. Blätt., Bd. VII, 1864, S. 84 ff.).

Ders., im Vorw. zur Ev. KZtg. 1884.

H. Scharling, Die lutherische Dogmatik den kirchlichen und wissenschaftlichen Anforderungen unsrer Zeit gegenüber. Kopenhagen 1883 (Univ.-Festschrift, in dän. Sprache).

5. Die Weltstellung der christlichen Theologie.

Ihr Verhältnis zu den Profanwissenschaften.

„Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes!“ Dieses apostolische Wort betrifft die Christenheit insgesamt, also auch die christliche Theologie. Es weist derselben eine hohe Berufsstellung und ein Arbeitsfeld ausgedehntester Art zu. Der Standpunkt des christlichen Theologen gewährt eine weitere Umschau und Übersicht über das Ganze der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, als irgend eine andere Fachwissenschaft sie darreicht. Ausgehend von der Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo hat er das gesamte Bereich der in Gott gründenden Wirklichkeit, den Inbegriff der sichtbaren und der unsichtbaren Faktoren des Universums darauf hin zu untersuchen, welche Stellung im göttlichen Weltplan und welcher Anteil an den Aufgaben des Gottesreichs jenen Faktoren zukomme. Sämtlichen weltlichen Wissenschaften liegen Untersuchungen über gewisse abgegrenzte Gebiete der Gesamtwirklichkeit ob: dem Gottesgelehrten fassen diese Teiluntersuchungen sich zusammen zu dem Einen großen Hauptproblem der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt und der Welt zu Gott. Sein Universalismus ruht auf *theozentrischem* Grunde; er greift deshalb weiter, dringt tiefer in die Gründe der Erscheinungen ein, faßt vollständiger Wesen und Bedeutung alles Geschehenden zusammen, als der Universalismus jeder sonstigen Wissenschaft dies vermag. Es ist dem Vertreter einer jeden Disziplin der Naturforschung ebenso wie dem Historiker, dem Sprachforscher, dem Rechtsgelehrten ꝛc. unverwehrt, die Gegenstände seiner Forschung in universellem Lichte aufzufassen; gerade der heutige Gang und Stand der menschlichen Geistesbildung legt es ihm nahe, den Inhalt seiner Disziplin in möglichst vielseitige lebensvolle Beziehung zu den übrigen Wissens- und Lebensbereichen zu setzen. Immer bleibt die Universalität, welche so erreicht wird, eine bedingte und beschränkte. Das Totalbild vom Sein, Leben und Wissen der Welt, das man erzielt, *erscheint von irgendwelchem Punkte der Peripherie*, statt vom Centrum aus *gewonnen*. Es verbreitet nicht über alle Regionen des theoretischen und praktischen Wissensbereiches gleichermaßen Licht. Nur wer vom Standpunkt des göttlichen Welturhebers und Welterlösers aus die Sphären der Weltwirklichkeit beleuchtet — und der Christenglaube verleiht die Kraft, uns zu diesem Standpunkt emporzuheben — tritt jenen Sphären allen ebenmäßig nahe, zieht sie alle gleicherweise in seinen Gesichtskreis. Nur wer mit dem Bewußtsein, Gottes und Christi zu sein, Umschau hält über die Dinge der Welt, kann in voller Wahrheit sprechen: Alles ist unser!

Es gibt noch Eine menschliche Denk- und Erkenntnissphäre, die mit der Theologie in Beanspruchung einer vollständigen Universalität ihrer Funktionen wetteifern darf und der theologischerseits es nicht verwehrt werden kann, solchen Anspruch zu erheben. Die spekulative *Philosophie* begreift gleichfalls von einem Gesichtspunkte aus, der sich nicht als ein bloß peripherischer bezeichnen läßt, die Gegenstände aller Wissens- und Lebensgebiete in sich. Als Erforscherin der Gesetze der menschlichen Geistesthätigkeit und Ordnerin ihrer Beziehungen zum Universum behauptet auch sie einen wahrhaft zentralen Standpunkt, leuchtet auch sie ebenmäßig in alle Erkenntnisbereiche hinein, darf auch

sie zu allem Werdenden, Seienden und Geschehenden mit einem gewissen Rechte sagen: dies alles ist mein, dies alles zusammen bildet mein Arbeitsfeld! — Aber der philosophische Universalismus ist doch anderer Art als der theologische. Des Philosophen Standpunkt ist nicht ein theo- sondern ein anthropozentrischer. Nicht Gott, sondern der Mensch ist für ihn das „Maß aller Dinge". Sein Wahlspruch lautet: „Cogito, ergo sum", nicht Cogitor, ergo cogito (vgl. 1 Kor. 13, 12: ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Von der Denkgewißheit aus will er die Weltwirklichkeit begreifen und ergreifen, während des Theologen Erkennen und Lehren von der Glaubensgewißheit seinen Ausgang nimmt. Herstellung allseitiger korrekter Beziehungen zwischen den menschlichen Denk- und Erkenntnisfunktionen und der objektiven Wirklichkeit, also eine wesentlich theoretische, eine logisch-scientifische Leistung, ist das hohe Ziel, dem der Philosoph nachtrachtet. Herstellung normaler Erkenntnis- und Lebensbeziehungen zwischen der Menschheit und Gottheit, wissenschaftliche Entfaltung der Gottesoffenbarung in Christo und zunehmende Verwirklichung des Gottesreichs, also eine zugleich theoretische und praktische Leistung, eine Arbeit fürs Wissen und fürs Leben, und zwar fürs zeitliche wie fürs ewige Leben, ist das von dem Theologen erstrebte Ziel. Die Philosophie konstruiert eine „Wissenschaftslehre" als Fundament einer Lebensweisheit, die für diese Welt ausreichend sein mag, aber in die jenseitige nicht hineinreicht. Die Theologie errichtet auf göttlich geoffenbartem Wahrheitsgrunde ein Lehr- und Lebenssystem, dessen segenbringende Wirkungen im Diesseits lediglich Vorspiel sind des ewigen Heils im Jenseits, das sie verkündet.

Schematisch versinnbildlicht dürfte dieses Verhältnis der beiden Universal-Wissenschaften zueinander und zu den Partikular-Wissenschaften sich folgendermaßen gestalten:

(Gott)
Theologie.

(Naturwelt) Naturwissenschaften.		**(Geistesleben)** Geistes- od. Geschichtswissenschaften.	
A. Theoretische:	B. Praktische:	A. Theoretische:	B. Praktische:
Mathematik, Astrophysik, Geophysik, Chemie, Biologie zc.	Medizin, Landwirtschaftslehre, Technik zc.	Geschichte, Philologie, Ethnologie, Linguistik zc.	Rechtswissenschaft, National-Ökonomie zc.

(Mensch)
Philosophie.

Die speziellere Gliederung der Natur- und der Geschichtswissenschaften überlassen wir der allgemeinen Encyklopädik und Bibliothekswissenschaft. Worauf es uns hier ausschließlch ankommt, das ist die Andeutung des Verhältnisses der Theologie einerseits und der spekulativen Philosophie andrerseits zu diesen speziellen oder konkreten Fachwissenschaften. Jene kraft ihres theozentrischen Standpunkts, umfaßt die Gesamtheit des Natur- und Geisteslebens von Oben her, diese kraft ihres anthrozentrischen Standpunkts, von Unten her. Jene baut ihr System einer einheitlichen Gottes- und Weltansicht von oben, mit Gott als dem allein gewissen Grunde alles Glaubens und Erkennens beginnend; diese errichtet ihren Wissensbau von unten nach oben, mit

Analyse des menschlichen Bewußtseins anhebend und, nach Durchwanderung aller realen wie idealen Erkennissphären, mit der Gottesidee als höchster aller Ideen abschließend. Dort ist es eine von Gott durch Christum gegründete Heilsanstalt zur Erhebung der Menschheit aus sündigverderbtem und dem Tode verfallenen Zustande ins ewige Leben, als deren Dienerin, Verkündigerin, Prophetin die betreffende Universalwissenschaft wirkt. Hier ist es ein selbstthätiges Emporstreben und Sichhindurchringen der Menschheit zu immer höherer, schärferer und tieferer Geisteserkenntnis, ein rastloses Wahrheitsuchen und Trachten nach „Licht, mehr Licht!" im Diesseits ohne sichere Gewähr fürs Jenseits, dessen Vermittlung der betreffenden Universalwissenschaft obliegt.

Keine Gegenreden von Vertretern modern ungläubiger Standpunkte vermögen unsre Ansprüche auf die hier dargelegte Stellung zu den übrigen Wissensbereichen hinfällig zu machen oder (was dasselbe ist) lediglich das von unten nach oben zu vorgehende Erkenntnisverfahren des Philosophen als wissenschaftlich berechtigt zu erweisen. Wenn ein englischer Kritiker des „Handbuchs" gemeint hat: unsre Forderung einer theozentrischen Fundamentierung der Theologie entrücke dieselbe überhaupt dem Bereiche dessen was man Wissenschaft nenne (seems simply to remove it from the category of science altogether — s. Academy, 23. Dec. 1882, p. 449), so verrät derselbe damit sich deutlich genug als prinzipiellen Atheologos, als einseitigen Anhänger des dermalen auch in theologischen Kreisen unsrer britischen Nachbarlande weitverbreiteten Naturalismus oder Positivismus, dem Gott höchstens als praktisches Vernunftpostulat oder als Produkt frommer Herzenswünsche einige Realität zu haben scheint und mit dem unsre Neukantianer (s. u.) in dieser Hinsicht sich nahe genug berühren. Ganz anders jene theistisch gerichtete Philosophie, als deren Sprecher z. B. Bacon drei Hauptbereiche menschlichen Wissens unterschied: „natürliche Wissenschaft, humanistische oder menschliche Geistes-Wissenschaft und göttliche Wissenschaft" (divine sc.), also wesentlich dieselben Erkenntnisgebiete als notwendigerweise vorhanden konstatierte, die das obige Schema umschließt. — Zur Rechtfertigung des Postulats einer theozentrischen Erkenntnis- und Lehrweise des Theologen vgl. u. a. bes. Detl. Zahn, Glaubensgewißheit und Theologie, Gotha 1883, S. 67 ff.; auch R. Kübel, Apologetik (Hdb. II, S. 541 f., 1. Aufl.).

Wir wissen wohl, daß der Mehrzahl heutiger Philosophen und den meisten Vertretern der übrigen außertheologischen Wissenschaften unsre obige Gliederung des menschlichen Wissensganzen wenig zusagen wird. Aber vom theologischen Standpunkte aus läßt sich, wird anders die Aufgabe desselben richtig erfaßt, eine andre Gliederung nicht geben. Philosophischerseits mag man uns immerhin vorwerfen, daß wir den praktischen Wert des von der Philosophie Erstrebten und Geleisteten hinter die praktische Bedeutsamkeit des theologischen Lehr- und Lebensgebietes einseitig zurückstellten, jene also zu sehr nur als wissenschaftliches Bildungsstreben (Wissenschaftslehre) von theoretischer und formaler Bedeutung auffaßten und dagegen allein der Theologie ein wahrhaft fruchtbringendes Eingreifen in die realen und ewigen Lebensinteressen der Menschheit zuschrieben. Wir können auf unsrem Standpunkte nun einmal nicht anders urteilen. Was die christliche Theologie an praktischer

Wichtigkeit, an Unentbehrlichkeit und Heilsnotwendigkeit vor der Philosophie und vor allen übrigen Wissenschaften voraus hat, das dankt sie nicht sich selbst als einem Gliede des menschlichen Wissensorganismus, sondern dem Umstande, daß sie Dienerin der göttlichen Heilsanstalt, Verkündigerin der Religion der Wahrheit als der erhabensten und wichtigsten aller Angelegenheiten der Menschheit ist. Diejenige Philosophie, welche vom absoluten und unvergleichlichen Charakter des Christentums als der Religion der Wahrheit überzeugt ist, erkennt die ebendarauf beruhende Prärogative der Theologie willig an. Sie weiß sich derselben eng verbunden als Zwillingsschwester, als Mitstreiterin im Dienste einer und derselben Wahrheit, als Kämpferin für dieselben höchsten Lebensinteressen der Menschheit. Nur daß ihre Kampfesweise notwendig eine andre ist als die jener, und deshalb auch die Form, zu welcher sie die Wahrheit ausprägt, von der theologischen Einkleidung ebenderselben Wahrheitssubstanz sich unterscheiden muß. Des Philosophen Stellung zu den weltbewegenden Fragen der Religion ist und bleibt nun einmal die des Vorhofs, da wo der Theologe ins Heilige selbst eindringt. Die mühevoll tragende und hebende Atlas-Stellung, welche laut obigem Schema der Philosophie im Verhältnis zur gesamten idealen und realen Wirklichkeit zukommt, ist eine von ihr selbst erwählte (vgl. die von unten nach oben fortschreitende Art der Aufzählung der Hauptwissensgebiete in jenem Baconischen Schema: „natürliche, menschliche, göttliche Wissenschaft"); andrerseits ist die Stellung oberhalb der übrigen Wissens- und Lebensgebiete, welche die Theologie einnimmt, eine göttlicherseits ihr zugewiesene. Die religiösen Mysterien, welche jene als erhabne Ideen oder als „Postulate der praktischen Vernunft" diskutiert, ergreift die Theologie als unmittelbar gewisse, der reichsten wissenschaftlichen Vermittlung und festesten Fundamentierung fähige Objekte ihres Glaubens. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit.

Was eine zum religiösen Lebensgebiete überhaupt nur indifferent oder gar feindselig sich verhaltende Philosophie oder sonstige Wissenschaft über unser obiges Schema urteilt, kann uns im Grunde gleichgültig sein. Es ist ja ganz folgerichtig gedacht, wenn auf Grund einer Weltansicht, der Gott lediglich noch als Hypothese und kaum mehr als plausible Hypothese gilt, die Gottesgelehrtheit für überflüssig erklärt, ihr altherkömmlicher Ehrenrang an der Spitze der Fakultätswissenschaften lebhaft bestritten, ja ihr demnächstiges Fortfallen aus der Organisation der Universitäten in Erwägung gezogen wird. Die Zumutungen, welche uns von dieser Seite her, oder durch sie angeregt, gestellt werden, lassen eine interessante Steigerung der Dreistigkeit der Fordernden zu Tage treten. Die Reihe hebt, auf der äußersten Linken, mit Anträgen auf Abschaffung sogar aller Religion an; sie schließt mit gewissen bescheidenen Kompromißvorschlägen, die der vermeintlich kampfunfähig gewordenen Theologie wenigstens auf diplomatischem Wege das Recht zu einer gewissen Fortexistenz verschaffen sollen. Nämlich:

1. Das Christentum hat seine Rolle ausgespielt; Religion ist überhaupt der heutigen Menschheit entbehrlich, oder nur bedingterweise, als Kultus der Humanitätsideale oder des Universums, nötig: also ist die Theologie ein Anachronismus; die theologische Wissenschaft und ihre Lehranstalten sind als „auf dem Aussterbeetat befindlich" zu betrachten. So Feuerbachs „Anthro-

pologismus", Comte's Positivismus, Strauß's naturalistischer Pantheismus (1872), Häckels Monismus, E. v. Hartmanns Pessimismus, samt den geringeren Trabanten dieser Koryphäen des modernen Unglaubens. Vgl. z. B. den interessanten Aufsatz eines Häckelianers im „Ausland" 1878, Nr. 45.

2. Religion ist noch vonnöten, aber nicht mehr in christlicher Bestimmtheit: die christliche Theologie wandle sich also um in allgemeine Religionswissenschaft, oder sie trete als ein besonderes Glied, etwa als „Wissenschaft des durch arische Einflüsse modifizierten semitischen Monotheismus", in die Reihe der religions- und kulturforschenden Disziplinen ein! So verschieden Orientalisten, komparative Linguisten und Religionshistoriker, u. a. P. de Lagarde (Über die Gefahren und Gegner des neuen deutschen Reichs, 1876); ähnlich Maurice Vernes (Herausgeber der Revue de l'histoire des religions seit 1880), Renan, Réville und andere französische Gelehrte von der radikalen Richtung.

3. Religion muß bleiben, auch als christliche: aber die christliche Theologie muß eine total andre werden, als sie bisher gewesen. Sie hat alles Inexakte hinauszuthun, aus dem exegetisch-historischen Bereich sowohl, wo die unbedingteste kritische Voraussetzungslosigkeit herrschen muß, wie aus dem dogmatischen, wo alle Reste herkömmlicher Mystik und Theosophie abgestreift oder jedenfalls gründlich (gemäß pantheistischen Prinzipien) modernisiert werden müssen. So einerseits die jüngsten Ausläufer der Tübinger kritischen Schule, wie Overbeck (Über die Christlichkeit unsrer heutigen Theologie, 1873), Biedermann, Volkmar, Holsten 2c.; andrerseits die Neukantianer wie Lipsius 2c. und die extremeren Ritschlianer oder Anti-Metaphysiker (W. Bender, B. Stade 2c.); außerhalb Deutschland die vom „Agnostizismus" der Spencerschen Philosophie beeinflußten theologischen Liberalen Englands, wie Dean Stanley († 1881), Seeley (Verfasser von Supernatural Religion), im wesentlichen auch die holländischen „Modernen" von der Leidener Schule (s. u. a. Rauwenhoffs Aufsatz: Een nieuwe aanvang, im Jahrgang 1878 der Theol. Tijdschrift, H. 1 — vgl. Prot. Kirchenztg. 1879, Nr. 43).

4. Das Christentum und auch die bisherige christliche Theologie bleiben in ihrem Recht; eine allseitige Modernisierung der letzteren, vollständige Umarbeitung ihrer Dogmen nach antimetaphysischen Prinzipien u. s. f., ist nicht zu verlangen. Es genügt, eine Art doppelter Buchhaltung einzuführen: in ihrer exoterischen Lehrwirksamkeit hat die Theologie der kritisch-exakten Forschungsweise der Naturwissenschaften sich mehr und mehr zu konformieren, gleichsam eine neue, zeitgemäßere, des herkömmlichen theologisch dogmatischen Klangs sich thunlichst entschlagenden Sprache zu erlernen; nach innen, besonders in praktisch-theologischer Hinsicht, darf sie der überlieferten Ausdrucks- und Lehrweise nach wie vor anhangen. So Ritschl mit dem gemäßigteren Teil seiner Schule, der aber freilich da, wo er die zersetzende Schärfe seiner Kritik gegenüber einzelnen Lehrstücken des Kirchenglaubens walten läßt, wesentlich in die Manier jener unter Nr. 3 Genannten verfällt (vgl. Ritschls Behandlung des kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungsdogmas; Herm. Schultzs [1881] und Lobsteins [1883] Kritik der Lehre von der Gottheit Christi 2c.). Von ähnlichen Grundsätzen und Anschauungen ließen schon jene Urheber von Hollands Neuorganisation des theologischen Unterrichtswesens (seit

1876) sich leiten, wonach der Staat nur noch für exegetische und historische Theologie sorgt, es der Kirche überlassend, ihre dogmatischen und praktisch-theologischen Professoren selbst anzustellen. Die Scheu vor allem dogmatisch Bestimmten, vor jedweder Metaphysik des Glaubens, ist überhaupt etwas für den Geist unsrer Zeit Charakteristisches. Ritschlianismus im weiteren Sinne (gleichbedeutend mit wiederaufgelebtem Rationalismus oder mit modernem antipietistischem Naturalismus) ist überhaupt viel weiter verbreitet, als die Grenzen der speziell und direkt nach dem Göttinger Theologen benannten Schule reichen.

Wir verzichten darauf, mit Nr. 1 und 2 uns näher auseinanderzusetzen. Das ihnen gegenüber Geltendzumachende hat schon in den beiden ersten Abschnitten seinen Ausdruck gefunden. Gönnt man uns von dieser Seite her den Vortritt vor den übrigen Fakultäten nicht mehr, will man uns vielmehr überhaupt aus dem Universitätsverbande hinausverweisen und behufs baldiger Herbeiführung unsrer Verwesung an die „scharfe Zugluft der Weltgeschichte" setzen, so versuche man dies immerhin. Die Drohung hat nichts sonderlich Beunruhigendes. In den Ländern deutscher Zunge wenigstens, für deren Theologen wir hier zunächst schreiben, dürfte es noch einige Zeit währen, ehe man auf Vorschläge jener Art an maßgebender Stelle ernstlich achtet.

Der Widerlegung dessen, was uns unter Nr. 3 und 4 angeraten wird, ist das ganze gegenwärtige Unternehmen gewidmet, aus dessen Darlegungen das Recht der Theologie auf fortwährende Teilnahme am Konzert der Wissenschaften sich zur Genüge ergeben dürfte. Diskutierbar innerhalb gewisser Grenzen finden wir jene Vorschläge, die im allgemeinen auf formale Neugestaltung und Modernisierung unsrer Wissenschaft lauten. Wir setzen ihnen kein stupides Non possumus entgegen; eine Fortbildungs- und teilweise Umbildungsbedürftigkeit der evangelisch-kirchlichen Theologie gilt uns als selbstverständlich. Wir anerkennen die wesentliche Wahrheit dessen, was der Verfasser der „Präliminarien" über Glaube und Freiheit an R. v. Bennigsen (2. Aufl., Gotha 1881) inbetreff dieser Notwendigkeit darlegt. „Alte Wahrheit in neuer Gestalt" zu lehren, halten wir für die Aufgabe eines jeden Theologen der Gegenwart, welches besondere Fach zu vertreten ihm obliege, ob Exegese oder Historie, ob Glaubenslehre oder Ethik. Aber weder die ganze, noch die halbe Modernisierung, wozu man uns in den oben spezialisierten Vorschlägen rät, können wir als in Wirklichkeit durch die Zeitlage erfordert anerkennen. Der ersteren Forderung liegt ein bald so bald so motivierter und entweder mehr Hegelisch oder mehr Kantisch gefärbter spekulativer Rationalismus zu Grunde, dessen Vereinbarkeit mit einer gesunden, kirchlich festen, nach klarerkannten Zielen strebenden Glaubenswissenschaft wir nicht zugestehen können. Die halbe oder bedingte Modernisierung in Gestalt eines Dualismus zwischen theologischer Wissenschaftlichkeit und theologischer Praxis, welche bei Befolgung solcher Ratschläge, wie die unter Nr. 4 genannten sich ergeben würde, mutet uns ethisch Bedenkliches und in praxi schwer Ausführbares zu. Eine derartige „doppelte Buchhaltung" würde zur Befestigung einer schwer zu rechtfertigenden und noch schwerer zu beseitigenden Kluft zwischen Wissen und Glauben führen. Evangelisch begeisterte überzeugungstreue Diener am

Wort heranzubilden, dürfte einer auf so wenig einheitlichem und solidem Grunde bauenden Theologie kaum gelingen.

Überhaupt finden wir hier wie dort, bei den konservativen Ritschlianern, wie bei den entschiedeneren Anti-Metaphysikern, die Nachgibigkeit gegen das moderne Zeitbewußtsein übermäßig weit getrieben. Eine gewisse Einschüchterung durch das Aufklärungsgeschrei der modernen Naturwissenschaft oder vielmehr der mehr oder weniger negativ gerichteten Naturphilosophie, liegt der einen wie der andern Klasse von Reformvorschlägen zu Grunde. Von der während der letzten Jahrhunderte so mächtig fortgeschrittenen Naturwissenschaft gilt es theologischerseits allerdings gar manches zu lernen, gar manche neue Erkenntnis und Erkenntnismethode sich anzueignen (vgl. unten: 8, d), ebenso wie die neuesten Fortschritte der Geschichtswissenschaft mit ihren ungemein verschärften und vervollkommneten Forschungsmethoden und ihren glänzenden Erweiterungen unsres universal- und kulturhistorischen Horizonts nicht ohne tiefgreifenden Einfluß auf die christlich-theologische Weltansicht geblieben sind noch bleiben können. Aber des Rechts zu unbefangener kritischer Prüfung dieser neueren Errungenschaften der Profanforschung, zur Aussonderung der bloßen Scheinresultate von den wirklichen Resultaten derselben und zur Beleuchtung dieser letzteren mit dem hellen Lichte der geoffenbarten Wahrheit — dieses Rechts wird die Theologie sich niemals begeben können noch dürfen. Sklavische Hingabe an gelehrte Autoritäten ist für jede Wissenschaft verhängnisvoll: für die Theologie in dem vorliegenden besonderen Falle würde ein solches jurare in verba magistri gleichbedeutend sein mit feiger Fahnenflucht und mit Preisgebung der heiligsten Güter und Rechte des Christentums. — In welcher Weise die im Laufe der Jahrhunderte und namentlich in der letzten Zeit hervorgetretenen Fortschritte der Natur- und Geschichtswissenschaften, samt denen der sie beide konkomitierenden philosophischen Spekulation, für die einzelnen theologischen Hauptfächer teils schon nutzbar gemacht worden sind, teils künftighin zu verwerten sein werden, haben die folgenden Abschnitte historischen und methodologischen Inhalts zu zeigen. Hier galt es zunächst nur im allgemeinen darzuthun, daß unsrer Wissenschaft die Gleichberechtigung mit den übrigen Wissenschaften, namentlich zunächst mit der gleich ihr universell gearteten Philosophie, nicht abgestritten werden darf, ja daß ihr, sofern sie die tiefsten Gründe und höchsten Ziele alles menschlichen Seins, Lebens und Strebens erschließt, der altererbte Ehrenrang an der Spitze aller Wissenschaften überhaupt auch fernerhin nicht versagt werden kann.

Gegenüber den oben unter Nr. 1 u. 2 berührten Angriffen auf die Existenzberechtigung der Theologie als Wissenschaft vgl. man insbesondere noch:

Kahnis, Über den innigen Zusammenhang der Theologie mit den übrigen Universitätswissenschaften. 1875.

Gust. Baur, Die Berechtigung der Theologie als Wissenschaft; Vortrag ꝛc., Leipzig 1875 (Theol. Stud. u. Krit. H. II).

A. Dillmann, Über die Theologie als Universitätswissenschaft (Rektoratsrede): Protestant. Kirchenzeitung 1875, S. 1041 ff.

Teilweise gehören hieher auch:

H. Holtzmann, Die theol. Forschung der Gegenwart — Jahrb. f. prot. Theol. 1875, 1 ff.

C. Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der altteſt. Auslegung in der Gegenwart, 1876.

Wider die Ritschlsche Richtung (im engeren und weiteren Sinne):

J. A. Dorner, Zur christologischen Frage der Gegenwart; Sendschreiben an Ehrenfeuchter und Martensen (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, IV — gerichtet wider die H. Schultzsche Ab-

handlung: Die christolog. Aufgabe der protest. Dogmatik in der Gegenwart, JDB. f. d. Theol., ebend. H. II).
H. Bestmann, Wider die Ritschlsche Schule, Nördlingen 1881. Ders.: Zur kirchl. Christologie (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1881 u. 1882).
R. Kübel, Über den Unterschied zwischen der liberalen und der positiven Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen 1881.
Luthardt, Zur Beurtheilung von Ritschls Theologie (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. ꝛc. 1881, S. 617 ff.).
Fricke, Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseit. Verhältnisse ꝛc. Leipz. 1882.
Kreibig u. Schmidt, Versöhnung u. Rechtfertigung ꝛc. Zwei Vorträge. Magdeburg 1884.
Th. Christlieb, Die bibelgläubige Theologie u. Kirche im Lichte der Reformation. Barmen 1884 (gegen W. Bender).
Krüger, Luther u. Bender. Pastorale Streitschrift. Bonn 1884 (wider Bender).
Bärthold, Prof. Benders Festrede u. das christl. Lebensideal, Gütersloh 1884 (wider Bender).

6. Geschichte der christlichen Theologie.

a. In der alten Kirche (bis um 500).

In Gestalt eines Strebens nach wissenschaftlicher Darstellung der Hauptwahrheiten des Christentums reichen die Anfänge der christlichen Theologie bis in die nächsten Zeiten nach den Aposteln zurück. Der neutestamentlichen Heilszeit selbst, oder der messianisch-apostolischen Gründungsepoche der Kirche, fehlt jenes Streben noch. Sie hat dem Christentum als Religion, aber noch nicht in theologisch-wissenschaftlicher Ausprägung das Dasein gegeben. Man würde im Neuen Testament gewisse vorbereitende Keime oder Ansätze zu den Hauptlehrfächern der Theologie unschwer nachweisen können. In Ausführungen wie 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 3, 15 f. könnte man die ersten Ansätze zur Exegetik und Kanonik, in der Stephanusrede Akt. 7, der paulinischen Predigt zu Antiochia Pisidiä Akt. 13, sowie im Hebräerbriefe (besonders K. 11) könnte man die früheste Grundlegung zur historischen Theologie erblicken. Im johanneischen Prolog sowie namentlich im Römerbriefe ließe sich das Urbild theologischer Systematik erkennen; ethische und praktisch-theologische Lehrmotive ließen sich insbesondere dem 1. Korinther- und dem Epheserbriefe in reicher Fülle abgewinnen; für die Apologetik müßte vor allem Pauli athenische Areopag-Rede Akt. 17, sowie der 1. Petrusbrief, für die Polemik könnten Gal. und 2 Kor., auch der Judasbrief und die Johannisbriefe, als biblische Urbilder gelten u. s. f. Da jedoch die eigentlich wissenschaftliche Tendenz und Darstellung allen diesen Ausführungen der biblischen Schriftsteller fehlt, so würden die betreffenden Nachweise immer nur den Wert einer frommen Spielerei behaupten können. Im ganzen wird es bei der längst allgemein üblichen Auffassung des nachapostolischen Zeitalters als der Geburtszeit der christlichen Theologie sein Bewenden haben müssen.

Wissenschaftliche Theologie gemäß heutigem Begriffe von Wissenschaftlichkeit hat freilich auch die nachapostolische und überhaupt die altkirchliche Zeit noch nicht produziert. Es sind wohl die Lehrstoffe, aber noch nicht die *Lehrformen* der heutigen Theologie, welche zwischen dem Schlusse der apostolischen Zeit und den Anfängen des kirchlichen Mittelalters, also vom 2. bis zum 6. Jahrhundert, nach und nach hervortraten. Jene Lehrstoffe sieht man übrigens schon frühzeitig in annähernder Vollständigkeit eine literarische Existenz gewinnen. Bis gegen das Jahr 500 erscheint der betreffende Entwick-

lungsprozeß bereits dahin gediehen, daß Repräsentanten aller vier Hauptfächer des theologischen Wissensorganismus, der Exegetik, Historik, Systematik und Praktik, vorhanden sind. Ja in einigen dieser Fächer tritt bereits eine Mehrheit ihrer Disziplinen in deutlicher Unterscheidung zu Tage, wenn auch noch ohne scharfe Sonderung von einander und ohne daß ihnen eine Kultivierung nach modern-wissenschaftlicher Methode zu teil würde.

1. Die ältesten theologischen Disziplinen sind die Apologetik und die Polemik. Beide sieht man in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kurz nach einander, und zwar die Apologetik zuerst, ein gewisses wenn nicht wissenschaftliches doch literarisches Dasein gewinnen, nachdem bereits auf dem Boden der apostolischen Kirche einige bedeutsame Vorbilder für sie erwachsen waren, denen sich die frühesten Produkte der apostolisch-väterlichen Literatur — der Brief des Klemens Romanus mit einigen Ausführungen apologetischer Art, die Ignatiusbriefe und der Barnabasbrief mit Proben urchristlicher Polemik — anschlossen. Freilich ist, damit der Charakter dieser frühesten apologetisch-polemischen Bestrebungen und Leistungen richtig gewürdigt werde, der Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Anbau der betreffenden Gebiete gehörig im Auge zu behalten. Man hat zwischen Apologie des Christentums und Apologetik, und deßgleichen zwischen polemischer Monographie (Bestreitung einzelner Häretiker oder Gruppen von Häretikern) und systematisch gestalteter Polemik zu unterscheiden. Die erstere Äußerung kirchlicher Lehr- und Wehrthätigkeit, durch bestimmte praktische Zeitbedürfnisse hervorgerufen und monographische Gestalt tragend, ist früher vernotwendigt worden, als die letztere, welche auf systematische Zusammenfassung der betreffenden Lehr- und Wehrfunktionen ausgeht. Bis zu strengerer methodischer Durchführung ist die letztere Darstellungsform innerhalb des altkirchlichen Zeitraums weder auf apologetischem noch auf polemischem Gebiete gediehen. Eigentliche Systeme sowohl der Apologetik als der Polemik hat erst das Mittelalter im Stadium seiner scholastischen Lehrthätigkeit aufzustellen unternommen.

Die Reihe der apologetischen Versuche der alten Kirche hebt an mit jenen Schutzschriften, wodurch die athenienſischen Christen Quadratus (Kodratus) und Aristides den Kaiser Hadrian bei dessen Reise durch Griechenland ihrer Religion günstig zu stimmen suchten (124 n. Chr.; vgl. Euseb. H. E. IV, 3). Beide Methoden der Verantwortung unsres Glaubens, die mehr historisch zu Werke gehende und die mit philosophischen Beweisgründen operierende, erscheinen hier bereits nebeneinander vertreten. Quadratus, dessen Apologie nicht mehr erhalten ist, soll hauptsächlich vom wunderbaren Inhalte der evangelischen Geschichte, von Jesu Heilungs- und Totenerweckungswundern aus argumentiert haben. Dagegen waltet in des Aristides Schutzschrift, wovon wir jüngst aus einer armenischen Übersetzung ein ansehnliches Bruchstück von wohl nicht zu bezweifelnder Echtheit erhalten haben, ein geschichtsphilosophisch spekulatives Beweisverfahren vor (vgl. Franz Bücheler, im Rhein-Museum f. Philol. 1880, H. II; S. 280 ff.; Himpel, in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, H. II; Sasse, in der Innsbr. kath.-theol. Vierteljahrsschrift 1879, H. III; L. Rummler, De Aristidis philosophie Atheniensis sermonibus duobus apologeticis, Posen 1881). Interessant würde es sein, wenn die ansprechende Hypothese

Doulcets und H. Kihns, welche in dem christlichen Philosophen Aristides zugleich den Verfasser des pseudojustinischen Briefs an Diognet nachzuweisen suchen (Doulcet in der Revue des questions historiques 1880, p. 601 ff. und H. Kihn, Der Ursprung des Briefs an Diognet, Freib. 1882), sich spezieller bewahrheiten ließe. Auf jeden Fall sprechen manche Gründe für das Herrühren dieser geistesfrischen und originellen Epistel apologetischen Inhalts aus dem Zeitalter Hadrians. Die neuerdings hie und da versuchte Verlegung ihres Ursprungs in eine beträchtlich spätere Zeit läßt sich nicht genügend rechtfertigen. — Ein weiteres apologetisches Produkt des Zeitalters Hadrians war wohl jene gegen die Angriffe christenfeindlicher Juden gerichtete Schutzschrift in philosophischer Gesprächsform: der Dialog zwischen Jason und Papiscus (nach Maximus Confessor von Aristo v. Pella verfaßt), dem Justin einige Motive für seinen Dialog mit dem Juden Tryphon entnommen zu haben scheint und dessen Text jüngst von A. Harnack in einer lateinischen Bearbeitung aus dem 5. Jahrhundert (der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, angeblich von Evagrius) nachgewiesen worden ist.

Seit dem Zeitalter der Antonine (138—180), und zwar speziell seit der Lehr- und Schriftstellerthätigkeit des ebengenannten Justin des Philosophen und Märtyrers, treten zur Verteidigung des Christentums gegen äußere Feinde die ersten Versuche zur literarischen Bestreitung innerkirchlicher Wahrheitsfeinde hinzu. Justin, der für mehrere seiner nächsten Nachfolger auf apologetischem Gebiete, namentlich für Tatian und Athenagoras, vorbildlich gewordne Schutzredner des Christentums gegenüber dem Heidentum und Judentum, hat auch die erste ketzerbekämpfende Schrift verfaßt. Sein Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων muß bereits eine ziemliche Anzahl gnostischer Irrlehren als Objekte der Bestreitung zusammengefaßt haben — das üppige Emporwuchern der vielen Häresien dieser Art während der Regierungszeiten Trajans und Hadrians hatte ja nur zu reichlichen Stoff hiezu beschafft. Jedenfalls werden wir uns das genannte Justinische „Erstlingserzeugnis altkirchlicher Polemik" als im allgemeinen ähnlich gestaltet zu denken haben, wie die reichhaltigeren Werke der ihn nachahmenden Häresiographen oder Häresimachen Irenäus (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), Hippolytos (Φιλοσοφούμενα), Tertullian (De praescriptionibus haereticorum, etc.) und der Folgenden. Polemik gegen nicht-gnostische Irrlehrer (Montanisten, Monarchianer, Quartodecimaner), sowie gegen bloße Schismatiker (Felicissimaner, Novatianer; später Meletianer, Donatisten) gesellt sich frühzeitig zur antignostischen Lehr- und Wehrthätigkeit als der Urform altkirchlicher Polemik hinzu. Die diese verschiedenen Richtungen der Polemik nebeneinander kultivierenden und die betreffenden Auslassungen zu größeren Kollektivschriften, gleichsam zu polemischen Pandektenwerken oder Universalheilmitteln (wie des Epiphanius Panarion, auch Philasters und Augustins Ketzerkataloge) vereinigenden Vorkämpfer der kirchlichen Rechtgläubigkeit beginnen in dem Maße seltener zu werden, wie die Mannigfaltigkeit der zu bestreitenden Gegensätze zunimmt und die Heftigkeit des jeweilig gerade entbrannten Kampfs um dieses oder jenes Hauptdogma die volle Manneskraft und Lebensarbeit der kirchlichen Choragen in Anspruch nehmen. Das Panarion des Epiphanius hat hinsichtlich seiner Gruppierung der sämtlichen Häresien — nach dem willkürlicherweise herbeigezogenen Schema „Barbare,

Skythe, Hellene, Jude" Kol. 3, 11 (an welche Stelle übrigens auch schon Aristides von Athen mit seiner Vierteilung der menschlichen Religionen sich angelehnt zu haben scheint) — vorzugsweise großen Einfluß auf die häresiologischen Darstellungen der späteren Zeit gewonnen, besonders da Johannes von Damaskus dem zweiten, ketzerbestreitenden Teile seiner *Πηγὴ γνώσεως* eben jenes vierteilige Schema zu Grunde legte.

Auch die andere Erscheinung, daß einflußreiche Polemiker zugleich bedeutende Apologeten sind, wie um die Anfangszeit der beiden Schwesterdisziplinen Justin, Melito, Tertullian und die großen Alexandriner Clemens und Origenes, namentlich der letztere — wird mit fortschreitender Erweiterung des Arbeitsgebiets eine seltenere. Während des 3. Jahrhunderts wird dieser zusammenfassende Typus hauptsächlich noch durch Cyprian, während des 4. durch Eusebius, Athanasius, die kappadokischen Gregore, sowie zu Anfang des 5. durch den sie alle überragenden Augustinus repräsentiert. Mit dessen jüngeren Zeitgenossen im Orient, dem Alexandriner Cyrillus und dem Antiochener Theodoretus, findet die Reihe dieser auf den beiden Nachbargebieten zumal in erfolgreicher Weise produktiven Theologen ihren Abschluß. Insbesondere Theodoret steht als fleißiger Sammler dessen, was das kirchliche Altertum einerseits in apologetischer, andrerseits in ketzerbekämpfender Richtung Namhaftes geleistet hatte, sowie als Überlieferer dieser Vermächtnisse aus den vier ersten Jahrhunderten der Theologie an die Folgezeit einflußreich da. Sowohl seine zusammenfassende Ketzerbestreitung (*Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, 5 BB.), wie seine große Apologie des Christentums gegenüber den krankhaften Einfällen der Hellenen (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*, 12 BB.) sind für die Apologeten und Polemiker der Folgezeit mehrfach vorbildlich geworden. Das erstere Werk, kombiniert mit dem Panarion des Epiphanius, liegt den polemisch-dogmatischen Ausführungen des Joh. v. Damaskus zu Grunde, welche ihrerseits wieder für die späteren Pfleger der mittelaltrig scholastischen Theologie zu vorzugsweise gern und wirksam benützten Rüstkammern ihrer Gelehrsamkeit auf den Gebieten geworden sind. Vgl. über diesen Einfluß des Epiphanius und Theodoret auf den Damascener die interessanten Nachweise bei Jos. Langen, Joh. v. Damaskus; eine patristische Monographie, Gotha 1879, S. 53 f., 62 ff.

2. Mit dem Eintritte der Alexandriner auf das apologetisch-polemische Arbeitsfeld beginnen aus diesem die Keime eines weiteren Hauptfaches des systematischen Lehrbegriffs, und zwar des eigentlichen Zentrums derselben, der Dogmatik, sich hervorzubilden. Der alexandrinischen Schule wohnt der Zug zu systematischer Lehrgestalt von vorne herein inne; die „wahre Gnosis", womit sie der falschberühmten Gnosis der Häretiker entgegentritt, schließt an und für sich einen systembildenden Trieb in sich. Schon bei Clemens läßt sich derselbe wahrnehmen. Die Gesamtanlage seiner großen apologetisch-dogmatischen Trilogie, bestehend aus einer belehrenden Mahnrede an die Hellenen, einer spekulativen Asketik unter dem Titel „der Pädagog" (d. h. der göttliche Logos als Erzieher des Menschengeschlechts, vgl. Gal. 3, 24) und einer umfänglichen religionsphilosophisch-dogmatischen Materialsammlung, betitelt „Teppichwirkerei" (Stromata), gibt jene Triebe deutlich zu erkennen. Freilich tragen die Details des Werkes zum größten Teile einen nur allzubuntgewirkten,

mischmasch-artig ungeordneten Charakter. — Bei Origenes sodann, dem hochragenden Atlas, auf dessen Schultern die gesamte morgenländische theologische Spekulation der Folgezeit ruht, tritt uns schon ein bedeutend erfolgreicheres Streben nach dogmatischer Systembildung entgegen. Seine berühmte, seitens der zeitgenössischen und der späteren Gegner seiner Spekulation viel angefochtene Jugendarbeit *Περὶ ἀρχῶν* (De principiis), verfaßt um 230, gilt mit Recht als erster Versuch oder Entwurf zu einer systematisch geordneten Zusammenstellung der Grundbegriffe christlicher Lehrwahrheit. Streng logische Anordnung der Materien freilich läßt dieses Urbild dogmatischer Systeme noch sehr vermissen. Das erste seiner vier Bücher ist vorwiegend theologischen Inhalts; es handelt vom dreieinigen Gotte, sowie von den Engeln als den Erstlingen seiner Schöpfung. Im zweiten Buche wird von der Weltschöpfung, vom Gotte des Alten Testaments, vom Guten und Bösen, von der Menschwerdung des Sohnes, von der Seele, sowie von der Auferweckung des Leibes und jenseitigen Vergeltung gehandelt — also zu den Grundlehren der Kosmologie, Anthropologie und Christologie auch bereits einiges Eschatologische hinzugefügt. Buch III ist gleichfalls wieder teils anthropologischen und ethischen, teils eschatologischen Inhalts; es verteidigt die menschliche Willensfreiheit in eingehender Polemik wider die Gnostiker, handelt von den Anfechtungen und Versuchungen und schließt mit der Lehre vom Weltende. Erst das vierte Buch endlich handelt von der Quelle der christlichen Erkenntnis, der h. Schrift, mittelst Darlegung ihrer göttlichen Autorität oder Inspiration sowie der Regeln für ihre Auslegung, woran es noch abschließend eine Rekapitulation der Trinitätslehre und Anthropologie anfügt. Alle Hauptteile eines ausgebildeten dogmatischen Systems: die Bibliologie, Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie, kommen demnach in diesem Werke zur Darstellung, aber ohne scharfe Abgrenzung von einander, in ziemlich ungleichmäßiger Ausführlichkeit, sowie mit unzweckmäßiger Verlegung der bibliologischen Materien, welche den Ausgangspunkt des Ganzen hätten bilden sollen, erst ans Ende.

Eine wesentliche Verbesserung hat das Verfahren bei Gliederung der dogmatischen Lehrstoffe innerhalb der altkirchlichen Zeit nicht mehr erfahren. Wenn Rufinus in der Expositio symboli und Augustinus in dem (seinem ersten Entwurfe nach noch etwas älteren, jedoch erst später mit Sorgfalt ausgearbeiteten) Buche De fide et symbolo die Hauptmaterien der Glaubenslehre am Faden der drei Glaubensartikel des Taufsymbols aufreihten, also nach trinitarischem Schema gliederten, so erwies sich dieß für die Gewinnung einer gleichmäßigen Entfaltung des ganzen Inbegriffs dogmatischer Lehren als keineswegs förderlich. Die Anthropologie kam hiebei notwendig sehr zu kurz; die Bibliologie blieb überhaupt ganz von der Darstellung ausgeschlossen. — Augustinus ist außerdem auch für jene Versuche zur Mitbehandlung der Ethik mit der Dogmatik im Rahmen des Schemas der drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe vorbildlich geworden, deren die Folgezeit noch mehrere geliefert hat. Doch ist auch sein hienach gegliedertes „Handbüchlein an den Laurentius“ de fide, spe et charitate nichts weniger als ein Muster von korrekter oder gar von eleganter Systembildung. Den nur wenige Kapitel umfassenden Rubriken der spes und der charitas hat diejenige der fides, wo-

rin (unter Zugrundlegung des Schema der drei Artikel des Credo) auch schon verschiedenes Ethische mitbehandelt wird (besonders in c. 70—81), kaum mehr etwas zu erledigen übrig gelassen. Auch ist der Abschnitt von der Hoffnung (c. 114—116) nicht etwa, wie man denken könnte, eschatologischen Inhalts, sondern er entwickelt — wie dies auf verschiedene spätere Nachahmungen, namentlich auf die griechische Confessio orthodoxa übergegangen ist — an der Hand der sieben Bitten des Vaterunsers die Grundzüge der Lehre vom Gebet. Auch des Massiliensers Gennadius († um 496) Schrift De fide s. de dogmatibus ecclesiasticis, die man zuweilen als mit zu den altkirchlichen Systemen der christlichen Lehrwissenschaft gehörig aufführt, hält nichts weniger als einen streng systematischen Gang ein. Sie hebt an mit der Trinität und Menschwerdung Christi, geht dann zur Entwicklung anthropologischer, ecclesiologischer und ethischer Lehren fort und schließt mit Behandlung der letzten Dinge, mischt aber diese auch schon vorher an verschiednen Stellen (z. B. schon c. 6 bis 9) ein und erinnert so einigermaßen an Origenes de principiis.

Vorzugsweise einflußreich ist auch hier wieder Theodoret geworden. Das dogmatisch abschließende fünfte Buch seiner Ketzerbestreitung (s. o.) läßt Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie auf ähnliche, nur schärfer sondernde und organisch gliedernde Weise aufeinander folgen, wie Origenes diese Materien geordnet hatte, unter Anreihung einiger Kapitel aus der Ethik (Virginität, Ehe, Unzucht, Buße, Fasten). Abgesehen von diesen ethisch-asketischen Schlußabhandlungen, welche teils mit Materien verwandter Art vermehrt, teils anders gestellt erscheinen, ist das Theodoretsche System auf den Damascener übergegangen, dessen orthodoxe Glaubenslehre (Ἔκδοσις ἀκριβής κτλ.) die Lehrstücke von Gott dem Dreieinigen, der Schöpfung, den Engeln und Dämonen, der sichtbaren Welt, dem Paradies, dem Menschen nach Leib und Seele, der Vorsehung, Menschwerdung und Erlösung genau ebenso aufeinanderfolgen läßt, übrigens aber die eschatologischen Kapitel: Antichrist, Gericht und Auferstehung erst ganz ans Ende der Reihe rückt (vgl. Langen a. a. O. S. 62). Durch Petrus Lombardus und weiterhin durch Melanchthon und seine protestantischen Nachfolger ist dieses Schema des Damasceners, die s. g. Lokal-Einteilung der Dogmen, zur verbreitetsten aller dogmatischen Konstruktionsmethoden geworden. Als wahrer Urheber dieser Methode hat demnach schon der nahe dem Abschluß der altkirchlichen Zeit lebende und lehrende Bischof von Kyros zu gelten, dessen namhaftes Verdienst auf diesem Punkte teils infolge des Umstands, daß sein Abriß der Glaubenslehre kein selbständiges Werk für sich bildete, teils wegen seines zeitweiligen und bedingten Zusammengehens mit der Häresie der Nestorianer, in Vergessenheit geraten zu sein scheint (vgl. Hdb. II[1], S. 617 ff.).

3. Alexandrinischen Ursprungs und dann durch Augustin einerseits sowie durch die antiochenisch-syrischen Theologen andrerseits weitergebildet, erscheint eine fernere Hauptdisziplin altkirchlichen Ursprungs: die biblische Hermeneutik samt ihrer Zwillingsschwester, der biblischen Kritik, sowie ferner der Lehre vom Schriftkanon (Kanonik und Einleitungswissenschaft, Bibelkunde). Origenes hat die Kirche wie mit dem ersten dogmatischen Lehrganzen, so mit der ersten Theorie der Schriftauslegung beschenkt. Seine berühmte Lehre vom dreifachen Schriftsinn, materiell nicht verschieden von der hermeneutischen Theo-

rie des Juden Philo, welche bereits vor ihm seitens zahlreicher Kirchenväter (anhebend mit Barnabas, Justin, Theophilus 2c.) praktisch mittelst allegorischer Behandlung des Schrifttexts befolgt worden war, hängt innigst zusammen mit seinem christlich-gnostischen System der Glaubenslehre; wie sie denn auch im Zusammenhange jener bibliologischen Schluß-Abteilung seiner Principia (B. IV) von ihm zuerst entwickelt wurde. Zur biblischen Kritik hat eben derselbe Kirchenvater durch seine hexaplarische Rezension des Septuaginta-Texts (unter Vergleichung der Versionen des Aquila, des Symmachus, des Theodotion und beim Psalter noch einiger andrer) den Grund gelegt. Auch dürfen seine Untersuchungen über Wesen und Umfang des Kanons Alten und Neuen Testaments samt der darauf fußenden Kanontheorie des Eusebius (vgl. dessen K. G. III, 25; VI, 25) als erste Ansätze zu einer wissenschaftlichen Behandlung der biblischen Kanonik gelten. — Hieronymus hat nur in kritischer Hinsicht, mittelst Zurückgehens auf den Grundtext des Alten Testaments, nicht als Theoretiker der Schriftauslegung oder als Kanoniker, einiges neue auf den von Origenes gelegten Grund gebaut. Was Augustinus, besonders in seiner Schrift „Von der christlichen Lehre“ (De doctrina christiana ll. IV; geschrieben um 397) zur Hermeneutik beisteuert, dient hauptsächlich zu deren Fruchtbarmachung für das praktisch-theologische Wirken, hält sich übrigens auch im wesentlichen an die das Allegorisieren begünstigenden Grundregeln des Origenes. Von diesen origenistischen Regeln, mit deren Entwicklung auch Augustins Zeitgenosse Tichonius (De septem regulis), Eucherius von Lyon † 449 (Liber formularum spiritualis intelligentiae), der Verfasser der pseudo-melitonischen Clavis Scripturae S., u. aa. m. sich beschäftigten, haben innerhalb der alten Kirche nur die Theologen der Antiochenischen Schule sich bis zu einem gewissen Grade unbeeinflußt erhalten. Und gerade auf dem Grunde dieser nüchterneren, ein gesundes grammatisch-geschichtliches Verständnis der h. Schrift wenigstens anstrebenden Tradition ist im Laufe des 5. Jahrhunderts noch einiges Wichtige zur Abrundung und geordneten Zusammenfassung der biblisch-exegetischen Disziplinen, oder wenigstens der Keime derselben, soweit sie bis dahin zum Vorschein gekommen, geleistet worden. Die ersten deutlicheren Vorbilder von dem, was wir jetzt **Einleitung in die h. Schrift** (Isagogik) oder wissenschaftliche **Bibelkunde** nennen, sind auf dem Boden dieser Schule erwachsen, und zwar speziell auf Grund der Lehrthätigkeit des Theodorus von Mopsuestia, dessen freiere Stellung in der Lehre vom Kanon sich als fruchtbringend in dieser Richtung erwies. Daß der helle Glanz dieses „Meers der Weisheit“, dieses „Interpreten“ schlechtweg oder „Polyhistors“, seit 553 für die orthodoxe Kirche förmlich ausgelöscht ward, hat nicht verhindern können, daß wenigstens einige Lichtstrahlen von ihm aus der Nestorianerkirche Mesopotamiens, der dankbaren Pflegerin seiner Hinterlassenschaft, in die europäisch-christliche Tradition herüber dämmerten. Des Afrikaners Junilius († um 551) Handbüchlein der Bibelkunde: Instituta regularia divinae legis (früher ungenau: De partibus legis divinae), dieses schon von Cassiodor als Verfasser der Institutio div. litterarum benutzte, also ziemlich einflußreich gewordne isagogische Kompendium, geht, wie wir jetzt bestimmt wissen, durch sein syrisch-griechisches Vorbild: ein ähnlich betiteltes Werkchen des Nestorianers Paulus Persa, Metropoliten von Nisibis, auf den großen Mopsuestener

Theodorus zurück, dessen Lehreigentümlichkeiten auf biblisch-kritischem (kanonischem) und -theologischem Gebiete es genau entspricht (vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Würzburg 1880). Das ungefähr gleichaltrige oder möglicherweise schon etwas ältere Lehrbüchlein der Hermeneutik, welches ein seinen persönlichen und Zeit-Verhältnissen nach unbekannter Adrianus unter dem Titel *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* hinterlassen hat, verrät sich durch sein entschiedenes Frontmachen gegen das sonst in der alten Kirche vorwaltende maßlose Allegorisieren, als wohl ebenderselben Schule entstammt (vgl. u. a. A. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des A. T.s, Halle 1879, S. 64 ff.). Einen embryonisch unentwickelten Charakter tragen, gleich sämtlichen bisher genannten Arbeiten, auch diese wahrscheinlichen Produkte des Antiochenismus. Von dem, was nach heutigen Begriffen zu einer biblischen Hermeneutik gehört, bietet der dürftige Abriß des Adrianos doch nur weniges dar. Und in den Junilschen Instituta liegen die Keime zur dermaligen Kanonik, Hermeneutik und biblischen Dogmatik noch sehr verworren bei- und ineinander.

4. Vom exegetischen zum historisch-theologischen Bereiche bildet den Übergang eine weitere Disziplin, für welche schon in altkirchlicher Zeit der Grund gelegt worden: die biblische Real-Altertumskunde (Archäologie). Als ihr Urheber oder frühester Bearbeiter wird herkömmlicherweise Eusebius von Cäsarea bezeichnet kraft seiner von Hieronymus unter dem Titel Onomasticon urbium et locorum Scr. Sacrae übersetzten biblischen Ortsnamenkunde (*Περὶ τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*). Sofern Geographie und Topographie des h. Landes stets einen grundlegend wichtigen Hauptteil dieses biblischen Lehrfaches bilden werden, mag dem Cäsareenser der Ruhm, auch auf diesem Felde der historisch-theologischen Forschung bahnbrechend vorangegangen zu sein, in der That gebühren. Doch darf neben ihm Epiphanius nicht außer Betracht gelassen werden, dessen (früher uns Abendländern nur in einem dürftigen Auszug zugänglich gewesene) Schrift „Von den Maaßen und Gewichten der h. Schrift" (*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*) seit ihrem neulichen vollständigen Bekanntwerden aus syrischem Texte sich als überraschend reich an Beiträgen zur Privat- wie Sacral-Altertumskunde der Hebräer darstellt, ja vermöge ihrer Behandlung auch biblisch-geographischer, -topographischer und naturgeschichtlicher Materien einer Art von Gesamtabriß dieser Gebiete nahe kommt, außerdem aber auch die Einleitungswissenschaft im engeren Sinne mit wertvollen Mitteilungen, z. B. über grammatische und kritische Zeichen, über alte Versionen der h. Schrift ꝛc., zu bereichern dient (vergl. die erste vollständige Mitteilung des Textes in Lagarde's Symmicta Bd. II, Göttingen 1880, p. 149—216). Immerhin erhebt das hier Erwähnte sich nicht über vereinzelte und ziemlich spärliche Ansätze zu dem was gegenwärtig die biblische Archäologie zu leisten hat. Noch fehlt überhaupt der einheitliche Begriff dieser Wissenschaft; noch kommt niemand auf den Gedanken, aus den biblisch-geographischen Forschungsobjekten des Eusebius und denjenigen des Epiphanius Ein organisches Ganzes zu bilden.

5. Für die eigentliche Kirchengeschichte hat Eusebius von Cäsarea († um 340) den ersten Grund gelegt. Weder Hegesippus (um 170) noch Julius Afrikanus († 232) können statt seiner an die Spitze der Entwicklung dieser

Wissenschaft gestellt werden. Des ersteren Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων werden vielmehr ein wenig wissenschaftlich gehaltenes Memoirenwerk von wesentlich polemischer (ketzerbestreitender) Tendenz gebildet haben, während des letzteren chronographische Untersuchungen (Χρονογραφιῶν πέντε σπουδάσματα) den Synchronismus zwischen biblischer und profaner Geschichte betrafen, also zunächst nur als Urbild der biblischen, insbesondere der alttestamentlichen Chronologie in Betracht kommen und nach dieser Seite hin auch von Eusebius in seiner annalistischen Weltchronik (Παντοδαπὴ ἱστορία s. Chronicon) fleißig ausgebeutet worden sind. Der Ruhm eines Vaters der Kirchengeschichtschreibung oder christlichen Herodot läßt sich dem vielseitig gelehrten Bischof von Cäsarea um so weniger streitig machen, da die Aufgabe des Kirchenhistorikers von ihm bereits in wesentlicher Universalität erfaßt wurde. Obwohl Orientale, widmet er dem Gang der kirchlichen Lebensbewegung und der christlichen Lehrthätigkeit auch im fernen Abendlande schon nach Kräften seine Aufmerksamkeit. Sein Verhältnis zu seinem kaiserlichen Gönner Constantin kam ihm hiefür zugut, ebendasselbe Verhältnis, aus welchem andrerseits mehrere der bekannten Hauptmängel seiner Darstellung entsprangen. Schon seine Fortsetzer zu Anfang des 5. Jahrhunderts, einerseits die das Verhältnis eines eigentümlichen synoptischen Parallelismus darbietenden Orientalen Sokrates, Sozomenos und Theodoret, andrerseits der Abendländer Rufinus, stehen nicht mehr in gleichem Grade auf dem Standpunkte der Ökumenizität wie er. Bei dem arianischen Kirchenhistoriker Philostorgius aber war es parteiische Voreingenommenheit, was dem echten Universalismus in Auffassung und Darstellung des kirchenhistorischen Stoffes hemmend entgegenstand.

Als eine Nebenform der Kirchengeschichte trat, außer jener von Eusebius im Anschluß an des Julius Afrikanus Vorarbeiten begründeten sowie von Hieronymus und Prosper dem Aquitanen fortgebildeten Form der annalistischen Weltchronik, noch die Historia sacra frühzeitig ins Leben, d. h. die in kirchlichem Geiste aufgefaßte und entweder mehr erbaulich oder mehr apologetisch gehaltene Darstellung der Universalgeschichte. In der ersteren Behandlungsweise wurde dieselbe begründet durch Sulpicius Severus (H. sacra, um 400), in der letzteren durch Augustinus (De Civ. Dei, seit 413) und Orosius (Historiarum adversus paganos ll. VII, 416).

Zwei weitere historisch-theologische Disziplinen, die aber nicht sowohl Nebenformen als vielmehr besondere Fächer der Kirchengeschichte bilden, sind dem fruchtbaren Boden ebendesselben literarisch regsamen Zeitalters entkeimt. Als ihr gemeinsamer Urheber darf in gewissem Sinne Hieronymus gelten. Jedenfalls rührt die erste Konzeption und, allerdings sehr kompendiarische Ausführung einer theologischen Literaturgeschichte oder Patristik von ihm her, dem Verfasser des Büchleins De viris illustribus (392) und dem Vorgänger von späteren Autoren ähnlicher Schriftstellerkataloge wie zunächst Gennadius, weiterhin Isidorus, Ildefonsus rc. (vgl. Zöckler, Hieronymus rc. S. 190 ff., 385 ff.). Aber auch unter den Miturhebern jener zwar wissenschaftlich wertlosen und unkritischen, aber bald zu hohem Ansehen und allgemeiner Beliebtheit gelangten Disziplin, die in Gestalt der modernen Hagiologie oder Heiligenbiographie zu mächtigem Umfange herangewachsen ist, darf der gelehrte Einsiedler von Bethlehem genannt werden. Direkter freilich

als seine legendarischen Aufzeichnungen über Paulus, Hilarion und Malchus, die sich von eigentlichen Romanen kaum unterscheiden, ist seines Freundes Rufinus Mönchsgeschichte (Historia monachorum s. de vitis patrum) oder das griechische Original, das diesem Werke vielleicht zu Grunde lag, zum anregenden Urbilde der betr. Literaturgattung geworden. Als nächstfolgende Pfleger derselben sind für die griechische Kirche Palladius von Helenopolis (*Λαυσιακόν* s. Hist. Lausiaca, um 420) und Theodoret (*Φιλόθεος ἱστορία*, s. Hist. religiosa) zu nennen; fürs Abendland Sulpicius Severus (Dialogi III und De vita B. Martini) sowie Johannes Cassianus (Collationes Patrum XXIV), diese als Vorläufer des Gregor von Tours und andrer Späterer.

6. Soweit die theologische Ethik nicht als mit der Dogmatik engverbundener Bestandteil des systematischen Lehrganzen gehandhabt wurde wie bei Clemens Alexandrinus, Augustin und einigen andern (s. Nr. 2), widerfuhr ihren Materien eine wesentlich praktisch-erbauliche Behandlung in Gestalt paränetischer Traktate, deren im Abendlande namentlich Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustin, im Orient namentlich Basilius, Gregor v. Nazianz und v. Nyssa, Chrysostomus bedeutende lieferten. Wissenschaftlicher Konstruktion bleiben diese kleineren ethischen Lehr- und Mahnschriften meist ebenso fern, wie ihre Urbilder im neutestamentlichen Kanon und im apostolisch-väterlichen Schriftenkreis (Clem. Rom. I, II. Cor., Past. Hermae ꝛc.). Der Schritt über moraltheologisches Materialsammeln hinaus zu eigentlicher ethischer Systembildung wird innerhalb der fünf ersten Jahrhunderte der Kirche überhaupt noch nicht gethan. Wo ein Anlauf dazu genommen wird, wie in des Ambrosius drei Büchern de officiis ministrorum, einer Nachbildung und christlichen Gegenschrift zu Cicero's De officiis, da resultiert weniger eine allgemein christliche als eine spezifisch pastorale Sittenlehre. Ethik und praktische Theologie fließen überall noch mehr oder minder in eins zusammen. Namentlich auch mit der praktischen Bibelexegese bleibt der ethisch-asketische Lehrvortrag noch vielfach eng verflochten, und zwar, wie u. a. Gregors d. Großen moralischer Hiob-Kommentar zeigt, ziemlich weit über die Grenzen unsres mit dem Jahre 500 endigenden Zeitraums hinaus.

7. Den eigentlichen praktisch-theologischen Fächern eignet derselbe Charakter des Stehenbleibens beim Ansammeln von allerlei Stoffen ohne systematische Ineinsbildung und Verarbeitung, welchen man auf dem ethischen Gebiete, mehr oder weniger aber auch bei solchen Fächern wie Apologetik und Polemik, biblische Isagogik und Archäologie, oder bei jenen Keimen zur Symbolik, mit deren Legung man Rufin und Augustin beschäftigt sieht — vgl. oben S. 26 — wahrzunehmen Gelegenheit hat. Cyrill von Jerusalem, Gregor v. Nyssa, Augustin sind als solche Materialsammler für Katechetik vor anderen thätig. Bedeutsames homiletisches Material bieten gleich eben diesen fast alle übrigen Hauptväter dar, im Morgenlande Basilius, Ephräm, Makarius, Chrysostomus, im Abendlande Zeno von Verona, Ambrosius, Leo, Petrus Chrysologus, Avitus, Cäsarius; desgleichen pastoral-theologisches besonders Augustin (De doctrina christiana), Ambrosius (De officiis), Chrysostomus (*Περὶ ἱερωσύνης*), Basilius; liturgisches außer den drei letztgenannten namentlich noch Leo d. Gr. und Gelasius I. von Rom. Zur Ausbildung und Ansammlung kirchenrechtlichen Materials legten die unbekannten Verfasser der

pseudoclementinischen Canones und Constitutiones apostolicae den ersten Grund; ferner seit Anfang des 4. Jahrhunderts mehrere angesehene Synoden im Morgen- und Abendland (außer den vier ökumenischen nämlich die von Ancyra 314, Neucäsarea 314—320, Antiochia 341, Sardica 345, Gangra 365, Laodicea um 370, Carthago 419), mit deren Vereinigung zu größeren Kirchengesetzsammlungen man übrigens erst seit dem 6. Jahrhundert sich zu beschäftigen begann (Dionysius Exiguus um 510; Fulgentius Ferrandus um 550; Johannes Scholasticus um 575; Cresconius ꝛc.). — Der Gedanke einer Zusammenfassung sämtlicher Richtungen des praktisch-theologischen Lehrens zu Einem Gesamtganzen bleibt der altkirchlichen Zeit noch ebenso fern, wie der einer streng systematischen Ausbildnng und Konstruktion der einzelnen Disziplinen oder auch nur einer scharfen Sonderung derselben von einander. Namentlich lassen Katechetik und Homiletik innerhalb dieses Zeitraums sich noch kaum von einander scheiden.

Gewisse Stamina oder Vorarbeiten zu den Hauptfächern des theologischen Lehrorganismus hat also das kirchliche Altertum schon in ziemlicher Mannigfaltigkeit geliefert, so zwar, daß die Mehrzahl sowohl der exegetischen und historischen als der systematischen und praktischen Disziplinen bereits irgendwie angedeutet erscheint. Selbst mehrere der modernsten theologischen Wissenszweige, wie evangelische Geschichte oder Leben Jesu, Dogmengeschichte, Symbolik kündigen sich von fernher an: die erstgenannte in den evangelienharmonischen Arbeiten eines Tatian, Ammonius, Augustin, die zweite in den umfangreicheren Ketzerbestreitungen eines Irenäus, Hippolyt, Epiphanius, die dritte in Rufins Vergleichungen der verschiedenen Redaktionen des Taufbekenntnisses u. s. f. Nur ein paar Fächer von minder erheblicher oder bloß subsidiärer Bedeutung, wie etwa Neutestamentliche Zeitgeschichte, kirchliche Statistik, kirchliche Philologie und Archäologie lassen noch jegliche Spur ihres Vorhandenseins vermissen. Und einer Ausbildung zu fertig abgeschlossener, bestimmt disponierter Gestalt ermangeln dabei die meisten der wirklich vorhandenen Disziplinen. Wissenschaftliche Behandlung im modernen Sinne wird noch keiner von ihnen zuteil. Auch zu ihrer Zusammenfassung zu einem encyklopädischen Ganzen geschehen noch keine Schritte, die diesen Namen eigentlich verdienen. Wollte man Augustins Bücher De doctrina christiana, deren Tendenz noch am ersten auf das, was heutzutage eine theologische Encyklopädie und Methodologie sind und bezwecken, hinausläuft, als frühesten Repräsentanten *dieser* Schriftgattung fassen, so müßte auf jeden Fall der in hohem Grade *embryonische* Charakter dieses Urbilds einer theologischen Encyklopädie, *sowie ihr Nicht*übereinstimmen mit vielen wesentlichen Charakterzügen, welche *einem derartigen* Lehrgebäude dermalen eignen, aufs stärkste betont werden. *Vgl. unten § 11.*

7. Fortsetzung.

b. Im Mittelalter.

Der tausendjährige Zeitraum von Beginn des 6. Jahrhunderts bis zur Reformation hat das christlich-theologische Wissensganze auch nicht mit Einer

wirklich neuen Disziplin zu bereichern gedient. Formale Umgestaltungen, mehr oder minder erhebliche Modifikationen ihrer Tendenz und Methode, auch Bereicherungen durch Zufuhr von allerhand neuen Lehrstoffen, erfahren die bereits vorhandenen Fächer fast ohne Ausnahme. Aber daß sich irgendwelche neue Wissenschaften von denselben loszweigten und als selbständige neue Disziplinen in den theologischen Lehrorganismus einträten, läßt sich nicht wahrnehmen. Materiell Neues weiß das Mittelalter nun einmal nicht zu lehren. Es ist in eminentem Sinn des Worts eine Zeit des Traditionalismus. Gleich den Wissenschaften des Vorhofs, den „sieben freien Künsten", deren Herüberverpflanzung aus ihrem heidnischen Ursprungsherd (bei Martianus Capella, um 460), in den Lehrplan kirchlicher Schulen bereits am Schlusse der altkirchlichen Zeit durch Cassiodor, (Pseudo-) Boethius, Isidorus u. a. erfolgte, blieb auch das Heiligtum des theologischen Lebens und Lehrens selbst in allen seinen Hauptabteilungen wie Nebenfächern unverändert so bestehen, wie die Geistesarbeit der Kirchenväter während der fünf ersten Jahrhunderte es hergerichtet hatte. Weder durch Anbauten noch durch erhebliche innere Verschiebungen des Grundrisses wurde sein Aussehen verändert.

Dagegen blieb allerdings von jenen Umschmelzungen formaler Art auch nicht Ein theologisches Wissensfach unberührt. Diese Modifikationen in formaler oder technisch-methodologischer Hinsicht wurden vernotwendigt einmal durch das christliche Lebensideal des Mittelalters, andrerseits durch das Eigentümliche seines religiösen Glaubens- und Erkenntnisprinzips. Das christlich-mittelalterliche Lebensideal ist wesentlich eins mit der Mönchsheiligkeit, der mystisch-asketischen Frömmigkeit, wie sie dem Orient in den gewaltigen Vorbildern des Antonius und der übrigen Väter der Wüste, dem Abendlande in denjenigen Martins von Tours, Benedikts von Nursia, Columbas sich dargestellt hatte. Das religiöse Erkenntnisprinzip des Mittelalters ist äußerer kirchlicher Autoritätsglaube, im Orient mehr patriarchal und territorialistisch (melchitisch, cäsaropapistisch), im Abendlande mehr zentralistisch-papistisch oder romanistisch geartet. Durch jenes monastisch-asketische Lebensideal mußten notwendigerweise sämtliche aufs Verhalten des christlichen Individuums bezügliche Anschauungen und Grundsätze, durch dieses hierarchisch eingeengte Erkenntnisprinzip mußte ebenso notwendig alles was das Verhalten der christlichen Gemeinschaft oder der Kirche betraf, aufs Tiefgreifendste beeinflußt werden. Jener Einwirkung des Asketismus dankt die mystisch-theologische, diesem Einflusse des Hierarchismus die scholastisch-theologische Lehrweise ihren Ursprung. Von ihnen hält die erstere in philosophisch-formaler Hinsicht sich überwiegend an Plato (und den Neuplatonismus), diese an Aristoteles. Mystischen oder scholastischen Gepräges ist in der Hauptsache alles Neue, was auf dem Gebiete des theologischen Lebens und Lehrens während des Mittelalters zum Vorschein kommt; der Inbegriff jener formalen Neugestaltungen, welchen die einzelnen Disziplinen sich zu unterziehen haben, führt sich entweder mehr auf mystisch-asketische, oder mehr auf scholastisch-hierarchische Motive und Tendenzen zurück. Und zwar tritt das erstere Prinzip ziemlich viel eher in Geltung als das letztere. Das Kloster hat die theologischen Wissenschaften früher in Pflege zu nehmen und gemäß seinen Bedürfnissen eigentümlich zu gestalten begonnen als die Kirche. Die Schulweisheit des Mittelalters war während

ihres Kloster- und Domschul-Stadiums noch überwiegend mystisch geartet; die scholastische Gestalt im engeren Sinne hat sie, im Abendlande wenigstens, in der Hauptsache erst seit ihrer Übersiedelung aus jenen engeren Pflegestätten auf die geräumigeren Tummelplätze des Universitätslebens, also erst seit dem 12. Jahrhundert, angenommen.

Die Übersicht über die einzelnen Hauptabteilungen des Lehrganzen wird uns das Nacheinander und zeitweilige Nebeneinander oder auch Ineinander dieser Geistesrichtungen in ihrer Einwirkung auf die jeweilige Physiognomie der verschiedenen Lehrfächer genauer kennen lehren. Zugleich wird in ihr hinzuweisen sein auf die Regungen einer theologischen Opposition sowohl gegen das scholastische wie gegen das mystische Prinzip, welche besonders gegen den Schluß des Mittelalters kräftig hervortraten und vermöge ihres Dringens auf biblisch-praktische Gestaltung der christlichen Wahrheit, sowie gestützt auf ihre Bundesgenossenschaft mit den edleren Vertretern des Humanismus, die Reformation der abendländischen Kirche und ihrer Theologie anbahnen halfen.

1. Das exegetisch-theologische Lehrbereich zeigt sich vom Geist des Traditionalismus in besonders vollem Maße beherrscht. Dieß tritt zunächst auf dem Felde der eigentlichen Exegese zu Tage, wo sofort mit dem allmählichen Verlöschen des originaleren geistigen Schaffens der Väter, seit Anfang des 6. Jahrhunderts, im Morgen- wie im Abendlande die geistlos kompilierende Methode der Catenenschreiber in Kraft tritt. Auch wo man über den trägen Schlendrian dieser Methode sich in etwas erhob, wie Gregor d. Gr., Beda ꝛc. dies thaten, leistete man selten auf einem andern Gebiete als auf dem eines phantastischen Allegorisierens Bemerkenswertes. Der nüchterneren Schriftausleger, die in der Weise der antiochenischen Schule vor allem auf Darlegung des Wortsinnes ausgehen (z. B. Christian Druthmar in Corvey, um 840), werden immer weniger. Doch hält sich in der griechischen Kirche diese grammatisch-historische Auslegungsweise noch etwas länger in Ansehen (Ökumenius um 990; Theophylakt und Euthymius Zigadenus um 1100), als bei den Abendländern, wo die ungesunde hermeneutische Theorie vom vierfachen Schriftsinn — bei Mystikern hie und da gesteigert bis zur Annahme eines siebenfachen Sinnes (Angelomus; Bonaventura) — in ziemlich uneingeschränkter Herrschaft verbleibt. Erst während der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation beginnt auf einigen Punkten eine Durchbrechung des schädlichen Grundsatzes hervorzutreten, daß die Schriftauslegung der kirchlichen Tradition überall unterzuordnen sei. So bei einigen Humanisten (Laurentius Valla ꝛc.) und bei den Pionieren des hebräischen Sprachstudiums, die wie Nikolaus von Lyra, Pellican, Reuchlin durch Verkehr mit jüdischen Lehrmeistern auf den einst von Hieronymus behufs direkter Erschließung des alttestamentlichen Grundtexts betretenen Weg zurück lenken.

So sieht man an der Grenze der mittelaltrigen Zeit das Licht einer neuen theologischen Hilfswissenschaft von bedeutender Wichtigkeit aufdämmern, deren Ausbildung zu selbständiger Existenz freilich erst mit dem Anbruch des Reformationszeitalters zusammenfällt. Im übrigen bleibt es bei denjenigen Fächern des biblischen Bereichs, die bereits in vormittelaltriger Zeit entstanden waren, und die wissenschaftliche Haltung derselben erfährt eher eine Rückbildung als irgendwelche wesentliche Förderung. Jenes kombinierte Urbild

biblischer Isagogik, Hermeneutik und Dogmatik, womit Junilius Afrikanus auf Grund syrisch=nestorianischer Vorbilder das Abendland zuerst beschenkt hatte, wurde, zusammen mit den hermeneutischen Arbeiten von Adrianus, Tichonius, Eucherius, sowie mit Augustinus De doctrina christiana, von Cassiodorius Senator († 565) in jene Institutio divinarum literarum verarbeitet, die er zu Nutz und Frommen seiner Mönche im Kloster Vivarium bei Squillace in Unteritalien verfaßte (um 550). Es war ein Abriß der Bibelkunde für Mönche, darauf berechnet, deren Studium der h. Schrift auf zweckmäßige Weise anzuregen und zu leiten, was der einstige große Staatsmann in diesem Werke bieten wollte. Dürftig genug und in hohem Grade kompendiarisch gehalten erscheint dieser Abriß. Ist ja doch nur die erste Hälfte des Werks der Darlegung jener biblisch=isagogischen und hermeneutischen Materien gewidmet, während das zweite Buch (von cap. 27 an) vielmehr eine Anleitung zum Studium der weltlichen Wissenschaften nach dem Schema der sieben artes liberales darbietet, das Ganze also nicht einmal recht zutreffend mit jenem Titel Inst. div. literarum bezeichnet wird; wie denn Cassiodor selbst, Eingangs seiner Schrift De orthographia, das Werk unter dem Titel: Institutiones, quemadmodum divinae et humanae debeant intelligi lectiones, duobus libris, zitiert. Trotz dieses äußerst elementaren Charakters hat sich das Werk für die Gesamtdauer des Mittelalters als einflußreiches Lehrbuch und Hauptgrundlage des Schriftstudiums behauptet. Kein späterer Verfasser ähnlicher encyklopädischer Abrisse für Mönche oder für Kleriker, weder Isidor, noch Rabanus Maurus, noch Hugo von St. Victor (vgl. unten § 11) hat das darin zusammengestellte Material wesentlich vermehrt. — Mit der Pflege der übrigen Stamina biblischer Wissenschaften, die das Altertum produziert hatte, verhält es sich ähnlich. Höchst kümmerlicher Art erscheint die Existenz, welche die von Eusebius und Hieronymus ins Leben gerufene Disziplin der biblischen Geographie fristet; die meist mit fabelhaften Elementen versetzten Pilgerbücher der Palästinafahrer tragen zur Kenntnis des h. Landes, wie es zur alt= und neutestamentlichen Zeit war, sämtlich so gut wie nichts bei, können also eigentlich nur einen historisch=geographischen und allgemein kulturgeschichtlichen Wert beanspruchen. Etwas belangreicherer Art sind die biblisch=kritischen Arbeiten der Vulgata=Textverbesserer Alcuin, Lanfranc, Nikolaus Panormitanus, sowie des Kardinals Hugo von St. Caro († 1263). Des letzteren Einführung einer Kapiteleinteilung für die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments darf als eine wahrhaft verdienstliche Leistung, ein bleibend wertvolles Geschenk an die Kirche bezeichnet werden, gehört aber freilich kaum in die Kategorie biblisch=kritischer Studien. Gründlicheres sollte auch auf dem Gebiete dieser letzteren erst das Reformationszeitalter zu stande bringen, während die Aufstellung der richtigen Methode für das biblisch=kritische Forschen und die Konstruktion eines haltbaren Systems dieser Wissenschaft einer noch späteren Zeit vorbehalten blieb.

2. Auf historisch=theologischem Gebiete wird viel Material angesammelt, aber größtenteils unter dem Einfluß eines Traditionalismus von mehr oder minder beschränktem Horizont, welcher zur Fortführung derartiger universal=kirchengeschichtlicher Studien, wie die des Eusebius und seiner nächsten Fortsetzer, bedingterweise auch noch des Evagrius von Antiochia um 600 und

seines monophysitischen Zeitgenossen Johannes von Ephesus gewesen waren, sich unfähig zeigte. Es ist bezeichnend für den im allgemeinen sehr niedren Stand des kirchenhistorischen Lehrens und Wissens, daß jene von Cassiodor durch Zusammenschmelzung der drei griechischen Fortsetzer Eusebius hergestellte Historia ecclesiastica tripartita in 12 Büchern zusammen mit Rufins lateinischer Übersetzung des Eusebius bis zur Reformation das gewöhnliche Lehrbuch der Kirchengeschichte blieb. Man hatte an dieser lediglich die Geschichte der alten Kirche bis um den Anfang des 5. Jahrhunderts behandelnden unkritischen Kompilation genug; ja statt des vollständigen Eusebius-Rufinus war es nur der durch Bischof Haymo von Halberstadt († 853) gefertigte Auszug daraus, den man als Hauptgrundlage des betreffenden Studiums benutzte. — Ziemlich dasselbe kritiklose Gepräge tragen die universalkirchengeschichtlichen Versuche der Folgezeit: des Byzantiners Nikephoros Kallisti im 14. Jahrhundert Ἱστορία ἐκκλησιαστική (in 23 BB. bis zum J. 911); des normanischen Abtes Ordericus Vitalis im 12. Jahrh. Hist. ecclesiastica (in 13 BB. bis 1150); des Erzbischofs Antoninus von Florenz († 1459) Summa historialis u. s. f. Die dem letzteren Werke eignende Form der kirchlichen Weltgeschichte oder Historia sacra (vgl. § 6, Nr. 5) gelangt auch sonst noch mehrfach zur Ausführung; so bei dem arabisch schreibenden Melchiten-Patriarchen Eutychius von Alexandria in seiner „Perlenschnur" (Nothm el dschauhar, bis 937), bei mehreren der byzantinischen Chronisten wie Synkellos, Glykas 2c.; — im Abendlande bei Siegebert von Gemblours, Ekkehard von Aurach, dem Dekan von Bielefeld Gobelinus Persona († 1424) in dessen Cosmodromium (bis 1418), u. a.

Während die nationalkirchlichen Chronisten (wie Gregor v. Tours, Beda der Angelsachse, Adam von Bremen, Lambert von Hersfeld, Otto von Freising 2c.) teilweise erheblich Besseres in kritischer Hinsicht leisten, als diese Verfasser von Kirchengeschichten oder kirchlichen Weltgeschichten, werden die letzteren in Hinsicht auf Unkritik noch übertroffen durch die zahlreichen Vertreter der Hagiographie. Dieses in den nächsten Jahrhunderten nach seinen Begründern Rufin, Palladius und Theodoret durch die Orientalen Joh. Klimakos († 606) und Joh. Moschos († 620), später durch den Metaphrasten Symeon (um 950) sowie im Abendlande durch Ado von Vienne († 875), Usuardus, Notker Balbulus, durch Jakobus Voragine den Verfasser der „Goldnen Legende" († 1298) u. a. gepflegte Gebiet zeitigt eine üppig wuchernde Fülle martyrologischen und legendarischen Materials, das ziemlich in eben dem Maße wie es den zu schildernden thatsächlichen Kern mit erbaulich ausschmückenden Zuthaten verdunkelt und so der neueren historischen Forschung bis zum Unerträglichen sich steigernde Schwierigkeiten bereitet, an Anziehungskraft wächst und an Beliebtheit gewinnt. — Als ein besonderes Genre zweigte sich im Abendlande hievon ab das Gebiet der Papstbiographien (Pseudo-Anastasius und seine Fortsetzer; Dietrich von Niem; Platina). Auch zur Ordensgeschichte sowie zur Geschichte der kirchlichen Konzilien wurde bereits mancherlei Material angesammelt, doch ohne daß ernstliche Schritte zur Zusammenfassung desselben geschehen wären. Die Abrundung aller dieser Zweige der Kirchengeschichtsliteratur: der Heiligengeschichte und Mönchsgeschichte, der Papstgeschichte und Konziliengeschichte, zu festgeschlossenen Disziplinen bleibt der neueren Zeit vorbehalten.

Auf dem Felde der Ketzergeschichte fuhr das Mittelalter wesentlich in der Weise der älteren Häresiologen zu arbeiten fort, das Moment der sektengeschichtlichen Aufzeichnung mit dem der Polemik vom orthodox kirchlichen Standpunkte aus eng verbindend (Euthymius und Nicetas Choniates im Orient; Rainerius Sacchoni, Bonacursius ꝛc. im Abendlande). Ähnlich verhalten sich auf patrologischem oder theologisch-literärgeschichtlichem Gebiete die Verfasser theologischer Schriftstellerkataloge (Isidor, Ildefonsus, Honorius v. Autun, Heinr. v. Gent, Johann Trithemius) zu Hieronymus und Gennadius, den altkirchlichen Urhebern dieser Disziplin. Überall starrer Traditionalismus, träges Beharren bei den von altersher vorgezeichneten Bahnen, ja grundsätzliche Verzichtleistung auf freiere kritische Gestaltung des überlieferten Materials. Und wo etwa der nötige kritische Freimut vorhanden war, da fehlte wiederum die Gabe historischer Darstellung. Abälards Sic et non bietet ein reiches Citatenregister aus den Vätern, aber ohne gesunde pragmatische Verarbeitung und übersichtliche Anordnung, bleibt also dem was eine Dogmengeschichte hätte leisten sollen, seinerseits ebenso fern wie jene ketzergeschichtlichen Darstellungen der kirchlichen Polemiker.

3. Von den systematischen Hauptfächern hat das der Dogmatik während der ersten Hälfte des Mittelalters vorwiegend von mystischer, während der zweiten von scholastischer Seite her Einflüsse erfahren, ohne daß die eine oder andre dieser Geistesrichtungen die wesentlich traditionalistische Grundgestalt des aus der altkirchlichen Zeit überlieferten dogmatischen Materials zu beseitigen vermochte. Grundlegend für die mystisch gestaltete Lehrüberlieferung der mittelaltrigen Glaubenslehre wurden die neuplatonischen Spekulationen, welche der Monophysite Pseudodionysius Areopagita im Zeitalter Justinians auf dem Boden zunächst des orientalischen Christentums anpflanzte und die dann seit Gregor dem Großen, sowie weiterhin seit Scotus Erigena, auch im Abendlande mit zunehmendem Eifer kultiviert wurden. Auf die scholastische Gestaltung des Dogma gewann in materialer Hinsicht den Haupteinfluß Augustinus, in den Grundzügen seines Lehrsystems teils abkürzend reproduziert teils ergänzt und fortgebildet durch Gregor d. Gr., Isidorus von Sevilla, Alcuin, später durch Anselmus von Canterbury ꝛc. Formal aber wirkte auf die scholastisch-dogmatische Lehrbildung die aristotelische Philosophie vornehmlich ein, wie dieselbe für das Morgenland durch Johannes v. Damaskus, fürs Abendland teils schon durch Rabanus Maurus und dessen Schüler, als eifrige Bewunderer des Philosophen Boëthius, teils durch Abälard und dessen Nachfolger (Petrus Lombardus, Albertus M., Thomas ꝛc.) zum Gemeingute theologischer Lehrüberlieferung wurden. Erst gegen den Schluß des Mittelalters beginnt eine wider diese beiden einseitigen Lehrrichtungen, insbesondre wider den übertriebnen Aristoteleskult vieler Scholastiker von beiden Schulen, der thomistischen wie der skotistischen, sich kehrende biblisch-praktische und natürlich-theologische Opposition hervorzutreten. Durch sie wurde die freilich erst im Reformationszeitalter verwirklichte Zurückführung des kirchlich-theologischen Glaubensbewußtseins auf seine biblischen Grundlagen und echt christlichen Urformen angebahnt (Roger Baco, Raymund v. Sabunde, Nikolaus Cusanus; bedingterweise auch Gerson, d'Ailli ꝛc.).

Auch die mittelaltrig-kirchliche Moral hat zunächst ein vorwiegend

mystisches Stadium durchlaufen, auf welches dann ein vorwiegend scholastisches folgte. Die Moral der Mystiker ist wesentlich Asketik, die der Scholastiker Kasuistik. Jene, die das gesamte ethische Lehrmaterial einseitig unter den Gesichtspunkt der Tugendlehre, und zwar der monastischen und eremitisch-asketischen Tugendlehre zu bringen sucht, besitzt an dem ägyptischen Mystiker Makarius, an dem Areopagiten, an Anast. Sinaita 2c. ihre griechischen, sowie an Hieronymus, Ambrosius und Gregor dem Großen ihre lateinischen Hauptquellen. Diese, die alles auf Pflichtenlehre zu reduzieren sucht, also in einer „prinziplosen Zersplitterung des christlichen Lebensbereichs in die Fiktion einzelner Fälle und des sich daraus ergebenden Räsonnements“ die Aufgabe der Ethik erfüllt sieht (vgl. Harleß, Theol. Encykl. S. 42), schöpft ihr Material teils schon aus Augustin und anderen Kirchenvätern, teis aus der üppig wuchernden Literatur der frühmittelalterlichen Bußbücher (Libri poenitentiales). Bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts noch in den dogmatischen Systemen mitbehandelt, beginnt diese Lehre von den casus conscientiae seit Raymund de Pennaforti († 1273) zum Gegenstande besondrer Darstellung in kasuistischen Summen, den Vorboten der mehr und mehr ins Äußerliche und Unchristliche ausartenden Moralsysteme des Jesuitismus zu werden. — Eine Gegenwirkung gegen diese beiden krankhaft vereinseitigten Nebenformen oder Mißbildungen der Ethik wird verschiedentlich versucht, im Orient durch Erzbischof Eustathius von Thessalonich als Kritiker der Extravaganzen der Athosmönche, im Abendlande namentlich durch manche Repräsentanten der edleren kirchlichen Mystik, z. B. Thomas v. Kempen, Savonarola, sowie durch einen Teil der Humanisten (Petrarca, Marsilius Ficinus, Erasmus). Doch bleibt bei weitem die Mehrzahl der Theologen wie der Laien den schädlichen Einwirkungen jener hyperasketischen Mönchsmoral einerseits und dieser gesetzlich-äußerlichen offiziellen Kirchenmoral andrerseits preisgegeben bis zum Anbruch der reformatorischen Epoche.

4. Von den praktisch-theologischen Disziplinen blüht, entsprechend dem Geist der Zeit, zumeist das Kirchenrecht, gepflegt durch die byzantinischen Gesetzsammler, wie Photius, Constantin, Porphyrogeneta 2c., und die römischen Dekretisten oder Dekretaliensammler (Joh. Gratianus, Gregor IX., Bonifaz VIII.), sowie durch deren gelehrte Kommentatoren (Balsamon, Petrus Capuanus, Heinrich v. Ostia, Joh. Andrä, Franz de Zabarellis, Augustinus Triumphus, Johann de Turrecremata 2c.). Daneben gedeiht die durch Gregor den Großen eingeleitete liturgische Sammlerthätigkeit, mit dem auch als Kanonisten bedeutenden Wilhelm Durandus von Mende († 1296), dem Verfasser des Rationale divinorum officiorum als Hauptrepräsentanten. Zur Katechetik als vom homiletischen Bereich bestimmter denn vorher geschiedener Theorie des christlichen Jugend- und Volksunterrichts, werden verschiedne Beiträge geliefert, die indessen der Gestalt eines wissenschaftlich entwickelten Lehrsystems noch sämtlich (auch die Gersonsche Schrift De parvulis trahendis ad Christum) fern bleiben. Ähnlich verhält es sich mit den homiletischen und pastoral-theologischen Lehr- und Hilfsbüchern, meist Nachbildungen von Gregors d. Gr. Liber regulae pastoralis; so des Rabanus Maurus 3 Bücher De institutione clericorum, des Alanus ab Insulis († 1203) Summa de arte praedicatoria, des Dominikaners Humbert de Romanis († 1277) 2 Bücher De

eruditione concionatorum; auch Wiclifs Traktat De officio pastorali u. s. f. — Diesen praktisch-theologischen Werken stehen unmittelbar nahe diejenigen Arbeiten, welche als mittelaltrige Äquivalente oder Vorläufer der theologischen Encyklopädie und Methodologie gelten können. Auch auf diesem im Altertum zuerst durch Augustin, dann durch Cassiodor und Isidor kultivierten Gebiete hat das Mittelalter nicht ganz gefeiert, wie unten § 11 des Näheren zu zeigen sein wird.

8. Fortsetzung.

c. Im Reformationszeitalter (1500—1675).

„Die gänzliche Umgestaltung der Theologie durch die Reformation hatte ihren Mittelpunkt in der Wiederherstellung der Schriftlehre von der Rechtfertigung des Menschen. Indem diese allein in dem Glauben an Christus und seinen Erlösungstod, so wie hievon die heilige Schrift das einzig normative Zeugnis gebe, gefunden ward, änderten sich mit notwendiger Konsequenz auch die Prinzipien aller einzelnen theologischen Disziplinen. Im Kampfe gegen die faktische Vermischung der Dogmen mit Lehren der Weltweisheit und gegen eine verderbte kirchliche Tradition befreite sich das der Theologie eigentümliche und selbständige Prinzip durch die rechte Würdigung des Verhältnisses von Schrift und Kirche von jeder fremden Zuthat" (Harleß, Theolog. Encyklopädie S. 123). Dieser im wesentlichen zutreffenden Charakteristik des durch die Reformation des 16. Jahrhunderts bewirkten Umschwungs der theologischen Entwicklung fehlt nur Eine nähere Bestimmung, betreffend die Theologie des nicht in die reformatorische Bewegung mit hineingezogenen Teils der Christenheit. Die Reformation hat nicht nur die Kirchen des Orients so gut wie ganz unberührt gelassen: auch die abendländisch-katholischen Länder sind nur teilweise von ihr ergriffen worden; fast in der Mehrheit derselben haben die kirchlich-theologischen Autoritäten sich ablehnend gegen sie verhalten. Deshalb ist jener „gänzlich umgestaltende" Einfluß der Reformation auf das überlieferte theologische Leben und Lehren nur in beschränktem Umkreise durchgedrungen. Die Theologie des Katholizismus hat sich nur in geringerem Maße direkt, auf den meisten Punkten lediglich indirekt vom protestantischen Prinzip des Forschens und Lehrens beeinflussen lassen. In mehreren ihrer Lehrfächer hat sie wesentlich so, wie es vom Mittelalter her üblich gewesen, zu lehren fortgefahren; nur betreffs einiger hat sie es versucht, in die vom Protestantismus eröffneten neuen Bahnen einzulenken und die neuen Lehrstoffe und Forschungsweisen gemäß ihren Prinzipien und Interessen zu verwerten.

Der ganze so herbeigeführte Umbildungsprozeß — für die evangelisch-kirchliche Theologie ein totaler, für die römische ein nur partialer — erstreckt sich aber, was seine Dauer betrifft, über das gewöhnlich so genannte Reformationsjahrhundert noch um ein Erhebliches hinaus. Die durch ihn geschaffene Situation bleibt in Geltung bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Erst da, beim Beginn des Wirksamwerdens der neueren Philosophie und beim Eingreifen der mystisch-pietistischen Bewegung in die calvinistische und lutherische Lehrbildung, erreicht für die evangelische Hälfte der Christenheit die Reforma-

tion, für den römischen und griechischen Katholizismus die Kontrareformation ihren definitiven Abschluß. Die letzten reformatorischen Kirchen- und Sektenbildungen des Reformiertentums durchziehen ja noch fast das ganze 17. Jahrhundert (Arminianismus, Kongregationalismus, Baptismus, Quäker ꝛc.). Auch der reformatorisch-symbolbildende Trieb bleibt hier rege bis in die Zeit der großen englischen Revolution hinein (Westminster-Konfession), ja über dieselbe hinaus (Helvetische Konsensusformel). Nicht minder gelangt die gegenreformatorische Bewegung, wenigstens in der griechischen Kirche, erst um diese Zeit an ihr Ziel (1672: Confessio Dosithei). Sonach werden wir den Begriff des Reformationszeitalters hier etwas weiter fassen, als dies gewöhnlich geschieht und erst die 70er Jahre des 17. Jahrhunderts, etwa das nach mehreren Seiten hin bedeutsame Jahr 1675 als Schlußpunkt desselben betrachten.

1. Den tiefgreifendsten Einfluß hat, und zwar sofort bei seinem ersten Hervortreten, das reformatorische Prinzip auf die biblisch-exegetische und theologische Wissenschaft ausgeübt. Als erste der so geschaffenen neuen Disziplinen trat die biblische Philologie ins Dasein. In ihrer aufs A. Test. bezüglichen Eigenschaft als hebräische Sprachwissenschaft, wurde dieselbe bereits kurz vor dem Anbruch der Reformation begründet durch Konrad Pellicans kleines Lehr- und Lesebüchlein (De modo legendi et intelligendi Hebraeum Straßburg 1504; vgl. die neue Ausg. von E. Nestle, Tübingen 1877), sowie durch Johann Reuchlins umfangreicheres Werk (Rudimenta linguae Hebraice) 1506), und dann weiter entwickelt in den Arbeiten der Urheber der Polyglotte von Alcala (vgl. u.), Sebastian Münsters, der beiden Buxtorfe ꝛc. Nach ihrer neutestamentlichen Seite, als hellenistisch-griechische Sprachwissenschaft, verdankt, die biblische Philologie mittelbarerweise schon dem Erasmus als Förderer des griechischen Sprachstudiums überhaupt, sowie Melanchthon als griechischem Grammatiker (Institutiones graece grammaticae, Hagenau 1518) wichtige Impulse. Direktere Beiträge zu ihrer selbständigen Ausbildung im Unterschiede von der Wissenschaft des Profangriechischen brachte erst das folgende Jahrhundert durch die auf die grammatischen Eigentümlichkeiten des neutest. Idioms näher eingehenden Arbeiten eines Salomo Glassius (Philologia sacra 1625), Joachim Jungius (1637), Kaspar Wyß (1650) ꝛc. Eine allerdings mehr zur Peripherie oder Vorhalle, als zum Zentrum des theologischen Lehrganzen gehörige Disziplin war damit zu den früheren hinzugefügt, aber immerhin eine Disziplin von nicht lediglich propädeutischer Bedeutung, vielmehr kraft ihrer kritisch reinigenden Einwirkung auf das Schriftstudium tief eingreifend in den Fortgang des theologischen Forschens und Lehrens überhaupt. — Übrigens blieb diese den Grundsprachen der h. Schrift geltende Wissenschaft während des ganzen vorliegenden Zeitraums ein hauptsächlich nur durch protestantische Gelehrte angebautes Feld. Katholischerseits wurden — sieht man von jenen allerersten, noch vorreformatorischen Pionieren ab — bis zum Schlusse des 17. Jahrhunderts und noch darüber hinaus, keine Beiträge von nennenswertem Belang dazu geliefert.

Wie die biblische Philologie zum Schriftprinzip, so steht die biblische Theologie (bibl. Dogmatik), die zweite neue Schöpfung des Reformationszeitalters im Bereiche der exegetisch-theologischen Fächer, zum Rechtfertigungsprinzip des Protestantismus in engster Beziehung. In der Wissenschaft der

alt- und neutestamentlichen Grundsprache erwuchs dem evangelischen Formalprinzip, in der wissenschaftlichen Erhebung, Fixierung der theologischen und anthropologisch-soteriologischen Grundlehren der h. Schrift erwuchs dem evangelischen Materialprinzip eine überaus wichtige Stütze. Philipp Melanchthon, der Mitbegründer der griechischen Sprachwissenschaft, ist zugleich Begründer und zwar hauptsächlicher Begründer der biblischen Dogmatik in ihrer selbständigen wissenschaftlichen Existenz geworden. Ein gewisses Embryo-Leben, von den angrenzenden biblischen Disziplinen wie Hermeneutik, Kritik und Kanonik nicht klar geschieden, hatte dieser Zweig des theologischen Lehrganzen allerdings schon seit der Wirksamkeit der syrischen Schrifttheologen und ihrer Exzerptoren (Junilius, Kassiodor) geführt. Allein erst Melanchthons Loci communes rerum theologicarum — in ihrer Urgestalt (1521) wie auch noch in ihren nächstfolgenden Auflagen nicht wesentlich verschieden von dem, was wir einen Abriß der Paulinischen Theologie, hauptsächlich auf Grund des Römerbriefs, nennen würden — vermittelten die Geburt dieses Lehrfaches zu selbständigem Dasein von zentraler Bedeutsamkeit. Für die reformierte Kirche gewann Calvins Institutio religionis christianae in ihrer ersten einfachen Urform (1536) ungefähr dieselbe Bedeutung. Auch nachdem die Einarbeitung massenhaften dogmatischen Materials aus der traditionellen Glaubenslehre der Scholastiker die Gestalt beider Lehrbücher sehr wesentlich verändert und den Schwerpunkt ihres Wirkens aus dem biblisch-exegetischen Lehrbereiche heraus in das der theologischen Systematik verlegt hatte, verblieb der biblischen Glaubenslehre als solcher ihre eigentümliche Bedeutung für den Lehrplan protestantischer Hochschulen sowie für einzelne Ausarbeitungen. Auf lutherischer Seite zeigen dies die Zusammenstellungen biblischer Beweisstellen für die Hauptsätze der Glaubenslehren, wie Joh. Wigands Syntagma s. corpus doctrinae V. et N. Testamenti 1564, Sebast. Schmids Collegium biblicum 1671. Bei den Reformierten gehören ebenhieher die gerade zur Blütezeit der calvinistischen Scholastik und im Gegensatze zu ihr entstandenen Versuche einiger zur Zurückführung der Glaubenslehre auf ihr einfachstes biblisches Maß, wie in John Miltons handschriftlich hinterlassenen zwei Büchern De doctrina christiana (in unserm Jahrh. herausgeg. durch Sumner, Cambridge 1825), in des Quäkers R. Barclay Apologia theologiae vere christianae u. s. f. — Katholischerseits folgte man den Evangelischen nur widerwillig und zögernd auf dieses Gebiet der reinen Schrifttheologie. Schon Ecks Enchiridion locorum communium (1525) war weit scholastischer geartet, als Melanchthons Loci, zu deren Bekämpfung es dienen sollte. Überhaupt ist von wirklicher Zurückweisung des Standpunkts der Evangelischen mittelst biblischer Beweisführung in der apologetischen und polemisch-dogmatischen Lehrthätigkeit ihrer römischen Gegner so gut wie nicht die Rede; es bewahrheitet sich in dieser Beziehung ganz das Wort des Herzogs Wilhelm von Bayern an Eck beim Augsburger Reichstage (25. Juni 1530): „So hör ich wohl: die Lutherischen sitzen in der Schrift und wir Pontificii sitzen daneben!"

2. Auch abgesehen von diesen beiden neuentstandenen Disziplinen, den Morgengaben der Reformation an die vom Banne des mittelalterlichen Traditionalismus erlöste Theologie, hat das biblisch-exegetische Bereich mannigfache tiefgreifende Einwirkung durch die evangelische Bewegung im 16. und

17. Jahrhundert erfahren. Die Exegese selbst, von den Fesseln des „vierfachen Schriftsinns" befreit, vermochte wieder ungehemmt in die Tiefen der h. Schrift einzudringen. Besonders unter der Pflege der großen reformatorischen Chorführer im 16. Jahrhundert, eines Luther, Melanchthon, Brenz, Oekolampad, Calvin, Mercier, Beza 2c., gedieh eine geistesfrische, lebenskräftige Schriftauslegung, die für das gesamte innere und äußere Leben der evangelischen Kirchen von grundlegender Bedeutung geworden ist. Freilich streifte diese aus dem Geiste des Evangeliums wiedergeborene Exegese keineswegs ganz alle Reste der früheren unfreien Tradition ab; fast keiner der eben Genannten hält sich vollständig frei vom Fehler eines gelegentlichen unberechtigten Allegorisierens. Dabei verfiel man frühzeitig in das dem sklavischen Gebundensein durch die ältere exegetische Überlieferung entgegengesetzte Extrem eines Sichbindenlassens durch den neueren evangelisch-kirchlichen Lehrbegriff. An die Stelle der allegorisch verwilderten Exegese trat eine dogmatisch gebundene. Die Hermeneutik oder Theorie der Schriftauslegung säumt nicht, dem thatsächlichen Verfahren der Exegeten zu folgen. In die Ausführungen von Flacius Clavis Scripturae Sacrae (1567) spielt mehrfach noch die ungesund allegorisierende Methode der älteren Zeit hinein. Aber schon hier und viel stärker noch bei den Nachfolgern im 16. Jahrhundert (Wolfg. Franz 1619; Glassius in der Philol. sacra; Joh. Musäus als Neuherausgeber der Flaciusschen Clavis, Dannhauer 2c.) wird dogmatisierender Exegese Vorschub geleistet. Der an sich richtige Grundsatz von der Glaubens-Analogie wird mehr und mehr äußerlich-mechanisch gehandhabt, so daß statt der h. Schrift selbst vielmehr die Symbollehre, das in den reformatorischen Bekenntnisschriften fixierte protestantische Dogma, zur allesbestimmenden Norm des Auslegens wird, Grammatik und Geschichte aber in zunehmendem Maße ihres Einflusses auf die jeweilig zu treffende Entscheidung verlustig gehen. — Römischerseits beharrte man überhaupt, theoretisch sowohl wie praktisch, fast ganz auf dem Standpunkte des Mittelalters, nur daß man zum Auslegen gemäß vierfachem Schriftsinne noch das dogmatisierende Verfahren einer grundsätzlichen Zurückweisung jedweder protestantischen Deutung hinzugesellte. Selbst die besten Exegeten, wie der Jesuit Maldonatus († 1583) in seinem nahezu nach grammatisch-geschichtlichem Auslegungsprinzip gearbeiteten Evangelien-Kommentare, können von diesem Vorwurfe einer anti-evangelischen Befangenheit und eines oft unbefugt heftigen Polemisierens gegen die Reformatoren schwerlich freigesprochen werden. Die hermeneutische Theorie des Katholizismus aber bleibt in höchst ungesunden allegoristischen Spielereien befangen, wie derartige Werke wie des Jodokus Clichtoveus Traktat De mystica numerorum significatione. des Levin Lemnius Explicatio parabolarum (1565), des Hieronymus Laurete Silva allegoriarum S. Scripturae (1595), des Martinez Hypotyposes theol. (1565) 2c. zeigen.

3. Bleibt auf exegetischem und hermeneutischem Gebiete der Katholizismus sehr wesentlich hinter dem wenigstens einige gesunde Fortschritte erzielenden Protestantismus zurück, so behauptet er dagegen auf einigen andren Gebieten der biblischen Wissenschaft unzweifelhaft die Führerschaft, und die evangelische Theologie folgt erst den von ihm ausgehenden Impulsen. Es sind dies die, umfassender gelehrter Forschungsapparate bedürftigen und deshalb zunächst besonders wirksam durch Vertreter der älteren Tradition und

Benutzer der reichen Bücherschätze alter Klöster ꝛc. geförderten Disziplinen der biblischen Kritik, Isagogik und Altertumskunde.

a. Der biblischen Texteskritik erwuchs erheblicher Nutzen durch mehrere textvergleichende Ausgabenwerke im Geist und Maßstabe der origenistischen Hexapla: die vier großen Polyglottenwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Drei derselben sind Erzeugnisse katholischen Fleißes: die durch den Kardinal Ximenez seit 1513 ins Leben gerufene Polyglotte von Alcala, die Antwerpener (1569 ff.) und die Pariser (1629 ff.). Erst in der 7bändigen Londoner Polyglotte Brian Waltons (1657—69) trat diesen Werken eine protestantische Rivalin von ähnlich großartiger Anlage und dabei von überlegenem wissenschaftlichem Werte zur Seite. Auch was speziell die alttestamentliche Textkritik betrifft, so verhalten die Arbeiten einiger römischer Forscher des gegenwärtigen Zeitraums sich als bahnbrechende Führer und Vorbilder zu dem, was nach ihnen evangelische Gelehrte leisteten. Namentlich gilt dies von den Septuaginta-Studien des Oratorianers Johann Morinus (Biblia LXX interpretum gr.-latina, c. vers. et annotatt., 1629. 1641, und bes.: Exercitatt. biblicae de hebraei graecique textus sinceritate etc., 1633).

b. Auf biblisch-isagogischem Gebiete macht Epoche die 1566 zu Venedig erschienene Bibliotheca sancta des Dominikaners Sixtus von Siena († 1599), seit Junilius und Cassiodor zwar nicht die erste größere, aber doch die erste selbständig bedeutsame Arbeit des Lehrbereichs. Neben vielem spezifisch Traditionellem und Dogmatischem, was sie mit ihrer Vorgängerin, der Isagoge des Santes Pagninus (1540) gemein hat, ist auch mancher freiere Zug darin wahrzunehmen, wodurch das, was wir jetzt unter historisch-kritischer Einleitungswissenschaft verstehen, sich ankündigt; so wagt Sixtus zum erstenmal, auch innerhalb des Neuen Testaments gewisse deuterokanonische Bücher anzunehmen (nämlich die Antilegomena Hebr., 2. Petr., 2., 3. Joh., Jud., Jak. und Apok.). Erst an diese in ihrer Art bedeutende Publikation eines Katholiken schließen sich dann die evangelischen Isagogiker des 17. Jahrhunderts an, wie Michael Walther (Officina biblica 1636), Abr. Calov (Criticus sacer biblicus 1643), Andreas Rivetus (Isagoge 1627) u. a.

c. Daß auch auf biblisch-archäologischem Gebiete katholische Forscher den evangelischen zunächst einen Vorsprung abgewannen und in mehrfacher Hinsicht den Weg zeigten, tritt vor allem im Entwicklungsgange der biblisch-geographischen Forschung klar zu Tage. Zieht man die Geographie des Paradieses, d. h. die Spekulation über die wahrscheinliche Lage des Gartens Eden und seiner vier Flüsse (nach 1 Mos. 2, 8 ff.), ein Lieblingsthema der biblischen Exegeten und Historiker während der letzten Jahrhunderte, in den Kreis dieser Forschungen mit herein, so gebührt schon dem gelehrten päpstlichen Bibliothekar Augustinus Steuchus aus Gubbio (Eugubinus, † 1550) der Ruhm, eine erste wirksame Anregung zur Umbildung der herkömmlichen Ansichten gewährt zu haben. Der älteren mystisch-supranaturalen Auffassung des Paradieses als einer in halber Mondhöhe gelegenen, mehr überirdischen als irdischen und jetzt absolut nicht mehr zugänglichen Landschaft (so Beda, Walafrid Strabo, Hugo v. St. Victor, Albertus M.) hat er als erster die konkret realistische Verlegung des Gartens Eden in die Gegend des Pasitigris, die sog. Schatelarab-Deutung, substituiert; welche Deutung aus seinem Genesis-

Kommentar (Cosmopoeia, 1535) zunächst auf den gelehrten Exegeten Vatablus (1545) und erst von diesem auf Calvin als Kommentator der Genesis 1554 überging. Gegenüber der herkömmlichen Meinung, welche Calvin zum ersten Urheber dieser Deutung macht, s. die Nachweise in meiner „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft" (I, 634 ff.; 701 ff.). — Auch im Punkte der zusammenhängenden Untersuchungen über biblisch-geographische Materien sind katholische Gelehrte den evangelischen im 16. Jahrhundert vorangeeilt. So lieferte Arias Montanus zu Sevilla († 1598, Hauptherausgeber der Antwerpener Polyglotte, als Anhang zu diesem Werke, in Bd. VIII, 1572) vier Abhandlungen ethnographisch-geographischen und topographischen Inhalts, welche bereits fast das ganze Bereich der Probleme der biblischen Erdkunde umspannen, betitelt: Phaleg (= Völkertafel), Chanaan, Chaleb (Verteilung Palästinas unter die zwölf Stämme zu Josuas Zeit) und Nehemias (Topographie des alten Jerusalem). Hieran reihten sich dann Adrichomius in Köln mit seinem Kartenwerke Theatrum terrae sanctae (1590), Araham Ortelius in Antwerpen mit seiner Geographia sacra (1598), die ihm den Ehrennamen eines Ptolemäus seiner Zeit eintragen half, auch der Spanier Joh. Bustamante de la Camara in Alcala mit einem ersten Versuch zu einer biblischen Naturkunde (De animantibus Scr. sacrae 1595 u. ö.) u. m. a. Aber auch das Gesamtbereich der biblischen Real-Altertümer fand in diesem Zeitalter eine schon annähernd vollständige Darstellung durch den genannten Arias Montanus. Bereits 1572 fügte derselbe jenen vier geographischen Exkursen zur Polyglotte auch zwei kultusarchäologische bei, betreffend die Stiftshütte sowie das Priestertum, und betitelt: Exemplar (nach 2 Mos. 25, 40; Hebr. 8, 5) und Aaron. Später gab er dann diese Abhandlungen vereinigt, sowie vermehrt mit noch einigen Zugaben als besondres Werk unter dem Titel Antiquitates Judaicae (ll. IX, Leiden 1593) heraus. So unkritisch und prinziplos kompilierend dieses Arias'sche Werk gearbeitet war, kommt ihm doch als erstem Versuch zur Gesamtdarstellung der biblischen Archäologie eine nicht geringe Bedeutung zu. Erst mit dem 17. Jahrhundert traten dann die protestantischen Bearbeiter teils einzelner Zweige, teils des Gesamtbereichs dieser Wissenschaft auf den Plan, durch ihre Leistungen die der katholischen Vorgänger bald auf allen Punkten verdunkelnd. So Herm. H. Frey (Θηροβίβλιον, Bibl. Tierbuch 2c., 1595), Wolfg. Franz (Historia animalium sacra 1612 u. ö.), H. Ursinus (Arboretum biblicum 1663; Phytologia sacra etc.) und vor allen Samuel Bochart (Hierozoicon 1663. 1679) mit ihren Arbeiten zur biblischen Naturkunde; desgleichen Bochart (Geogr. sacra, s. Phaleg et Canaan, 1646, 1651) und später Fried. Spanheim, Hadr. Reland 2c. als biblische Geographen; ferner Goodwin (Moses et Aaron 1616), Selden, Spencer, Cunäus u. a. mit ihren Studien auf den Gebieten der Sakral-, Staats- und Privataltertümer.

4. Die historische (kirchenhistorische) Theologie, zu welcher das zuletzt besprochene Gebiet bereits hinüber leitet, erhob sich noch nicht zu einer ihrer wahren Bedeutung entsprechenden Behandlungsweise. Die Aufgabe einer objektiven Erforschung und unbefangenen pragmatischen Darstellung des gesamten inneren und äußeren Entwicklungsganges der Christenheit gilt überhaupt noch nicht als gestellt. Man forscht vielmehr historisch nur bestimmten apologetisch-

polemischen oder dogmatischen Zielen zulieb; die Rechtfertigung des jeweiligen kirchlich-konfessionellen Standpunkts durch die Beispiele und Zeugnisse der historischen Vergangenheit ist Hauptsache, worum es sich handelt, die Schilderung der betreffenden geschichtlichen Vorgänge aber Nebensache. Immerhin ist auf diesem Felde der konfessionell befangenen Kirchengeschichtsforschung einiges Verdienstliche geleistet und über den mittelaltrigen Stand des historischen Forschens hinaus mancher wichtige Fortschritt erzielt worden. Die erste Anregung hiezu wurde lutherischerseits gewährt, durch das auf gründlichem Quellenstudium fußende, aber freilich sehr an Formlosigkeit leidende Riesenwerk des Flacius, die Magdeburger Centurien (1559—74), dem später der römische Oratorianer Baronius in seinen „Annalen" (1588—1607) ein zwar an erfolgreichem Fleiß in Mitteilung zahlreicher seltener Urkunden, zugleich aber auch an Kritiklosigkeit und engherzigem polemischem Eifer überlegenes Gegenstück gegenüberstellte. Auch die Fortsetzer dieser Baronianischen Annalen, wovon Raynaldus (für die Zeit von 1198—1565) der Gründlichste, bleiben in diesem Banne der konfessionellen Einseitigkeit befangen, welchem andrerseits auch des Flacius nächste Nacheiferer auf protestantischem Gebiete: Kortholdt, Ittig rc. bei den Lutheranern; Hospinian, Turretin, Hottinger rc. bei den Reformierten mehr oder minder unterliegen. — Auch was von Anfängen einer dogmenhistorischen Forschung innerhalb des in Rede stehenden Zeitraums nachweisbar ist, bewegt sich noch wesentlich im Dienste konfessioneller Parteibestrebungen und erscheint ebendeshalb von der dogmatischen Darstellung noch nicht getrennt. So bei den Protestanten des Flacius Catalogus testium veritatis (1554), die historischen Partien in Joh. Gerhards Loci theologici, in Dalläus De usu Patrum in decidendis controversiis (1656), in des Forbesius a Corse Instructiones historico-theologicae de doctrinis christianis (1645) rc., bei den Katholiken aber das mit bedeutender Präzision gearbeitete, nach mehreren Seiten hin wertvolle und verdienstliche Werk des Jesuiten Denys Petau De theologicis dogmatibus (1644), welches unter allen diesen Erzeugnissen theologischen Sammelfleißes aus dem 17. Jahrhundert dem heutigen Begriff und Gehalt einer Dogmengeschichte am nächsten kommt, ohne doch den Anforderungen der jetzigen Geschichtswissenschaft schon allseitig zu entsprechen.

5. Für das von der Kirchengeschichte zur Dogmatik die Brücke schlagende Fach der Symbolik sammelte das Reformationszeitalter den Hauptreichtum und Grundstock desjenigen Urkundenmaterials an, womit diese Wissenschaft voraussichtlich bis zum Schlusse des gegenwärtigen Weltlaufs sich zu beschäftigen haben wird. Nur die Zeit der ökumenischen Symbolbildung im 4. und 5. Jahrhundert könnte, was die innere Bedeutung des in dieser Hinsicht Geleisteten angeht, mit dem 16. und 17. Säkulum verglichen werden. Allein an Zahl und großenteils auch an theologisch-wissenschaftlichem Gehalt übertreffen die symbolischen Urkunden dieser letzteren Epoche die jener früheren aufs Erheblichste. Es ist ein anderthalbhundertjähriger Prozeß von dogmatisch-gesetzgeberischer Bedeutung, die man sich hier abspielen sieht, und nicht wenigen seiner Produkte kommt auch an und für sich. ganz abgesehen von der kirchen- und staatsrechtlichen Wichtigkeit, den sie bis auf den heutigen Tag behaupten, ein erheblicher theologischer Wert zu. Das lutherische Konkordienbuch umschließt nicht allein solche Perlen von unvergänglichem Glanze; auch

dem symbolischen Lehrkorpus der Reformierten sind, vom Vierstädte-Bekenntnis und der ersten Helvetischen Konfession an bis zum Westminster-Bekenntnisse, manche edle Früchte von bleibendem theologischem Werte zugereift. Ja selbst die Confessio orthodoxa der Griechen bezeichnet mit allen ihren Mängeln ein Sichaufraffen aus träger Stagnation zu erneuter geistiger Regsamkeit und Schaffenskraft. — Nur diese symbolischen Lehrstoffe sind es nun freilich, welche das in Rede stehende Zeitalter produziert. Zur formalen Ausgestaltung der Disziplin als selbständiger Wissenschaft lieferte es noch keine nennenswerten Beiträge. Als Vorläufer, aber doch nur als sehr einseitige Vorläufer unsrer heutigen komparativen Symbolik können derartige historisch-apologetische Einleitungsschriften ins ganze des lutherischen Lehr-Korpus oder in einzelne Hauptbestandteile desselben gelten, wie die von Leonhard Rechtenbach (1612), Wolfgang Günther (1615), J. Bened. Carpzov (1665 u. ö.) unter verschiednen Titeln gelieferten, oder wie die als Jubelschrift zur Säkularfeier der Augustana veröffentlichte „Hauptverteidigung des Augapfels“ (1630). Sonst ist es wesentlich polemische Literatur, das weitschichtige Bereich der Theologia controversiarum, wodurch gleich der Dogmengeschichte auch die Symbolik vorerst noch vertreten wird — ein von den Theologen aller Bekenntnisse mit hervorragendem Eifer kultiviertes Gebiet, auf dem neben vielem heutzutage wertlos und ungenießbar Gewordenen doch auch manches klassische Meisterstück erwuchs, bei den Lutherischen vor allem Chemnitz Examen Concilii Tridentini (1562 ff.), calvinischerseits Chamiers Panstratia catholica (1621), römischerseits Bellarmins Disputationes de controversiis fidei (1581 ff.) und Bossuets Exposition de la doctrine catholique (1671).

Daß durch diese dichten Reihen kampfgerüsteter Kontroverstheologen hie und da auch die milde Friedensgestalt eines Vertreters der theologischen Irenik sich hindurchdrängt (Calixtus, Duräus, Amyrauld, Stillingfleet, Spinola, Rupertus Meldensis ꝛc.), darf als wichtig für die Fixierung der Gesamtphysiognomie des Zeitalters nicht unerwähnt bleiben. Es ist bedeutungsvoll, daß die Bemühungen dieser Männer um Ethisierung und Veredlung des herkömmlichen polemischen Verfahrens mit dem Üblichwerden eingehenderer systematischer Spezialdarstellungen der Ethik zeitlich zusammenfallen, z. Tl. auch ursächlich damit zusammenhängen (s. u., S. 49). — Ferner mag schon gleich hier darauf hingewiesen werden, daß neben der Polemik auch die Apologetik wenigstens einige Pflege von fördernder Wirkung erfuhr, weniger zwar durch die vorzugsweise angesehenen Chorführer kirchlicher Rechtgläubigkeit, als durch gläubige Laien wie den arminianischen Rechtsgelehrten Hugo Grotius (De veritate religionis christianae, 1627), den großen Chemiker Robert Boyle (Über Finalursachen; Der christliche Virtuos ꝛc.), den genialen Mathematiker und Physiker Pascal (Pensées, 1669) u. s. f. Es verhält sich mit der verhältnismäßigen Nebenrolle, welche diese Disziplin fürs erste noch spielt, ähnlich wie mit dem Zurücktreten der äußeren Mission hinter andren praktischen Bestrebungen des noch jugendlichen Protestantismus. Erst die nachreformatorische Zeit sah erheblichere Früchte der Heidenmissionsthätigkeit heranreifen; parallel damit ist auch ein regeres und vielseitigeres Streben nach theoretischer Verantwortung des christlichen Glaubens erst während der letzten beiden Jahrhunderte erwachsen.

6. Die reformatorische Dogmatik blieb jener schlichten Form einer nur biblischen Glaubenslehre wozu die ersten Bahnbrecher der evangelischen Bewegung, Melanchthon und Calvin, sie reduziert hatten, nur kurze Zeit treu. Doch verblieb ihr, auch nachdem sie durch Aufnahme reichlicheren positiven Lehrmaterials in die Bahnen der älteren Scholastik zurückgekehrt war, der Grundsatz einer Wertung aller Dogmen nach der zentralen Grundwahrheit von der Gnade Gottes in Jesu Christo als der alleinigen Quelle alles Heils und aller wahren Heilserkenntnis. Damit war der Wiederkehr des ärgsten und äußerlichsten Scholastizismus vorgebeugt, mochte immerhin die Grenze zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenssätzen mehr und mehr vorgeschoben werden, bis zur Behandlung des gesamten in den Bekenntnisschriften überlieferten Lehrstoffes als fundamental und bis zur Einschränkung des Nichtfundamentalen auf solche prekäre, der menschlichen Erkenntnis kaum zugängliche Fragen wie die betreffs des Engelfalles und seiner jenseitigen Folgen (De perpetua quorundam angelorum reiectione), betreffs der Vergebbarkeit der Sünde wider den h. Geist (De irremissibilitate peccati in Sp. S.), betreffs des Zeitpunkts und der Kriterien des Auftretens des Antichrists, betreffs des Frühlings- oder des Herbstsäquinoctiums als wahrscheinlicheren Zeitpunkts der Welterschaffung u. s. w. Auch damals, als derartigen Untersuchungen wieder ein ziemlich breiter Raum im Lehrganzen der Dogmatiker eingeräumt worden und das Räsonnement der philosophischen Schule, mittelst des Lehrstücks von den articulis mixtis, wieder zu üppiger Blüte und zu schädlich wucherndem Einflusse herangewachsen war, büßte die Glaubenslehre der lutherischen und der calvinischen Orthodoxen ihren evangelischen Grundcharakter doch niemals ganz ein. Die gelehrten Totalwerke der L. Hutter, Johann Gerhard, Calov, Quenstedt, König, Baier, samt ihren reformierten Parallelen, den Dogmensystemen der Keckermann, Alsted, Polanus a Polensdorf, Alting, Heidegger 2c., lassen das Licht der zentral bedeutsamen Heilslehren doch keineswegs in dem Grade verdunkelt erscheinen, wie die scholastischen Summen der Thomisten und Skotisten dies gethan hatten oder wie die jesuitische Neuscholastik der Molina, Suarez, Gregorius de Valentia, Becanus, Perez, Martinez de Ripalda 2c. es that.

Auch wirkten mehrere eigentümliche neue Richtungen, welche von angesehenen Vertretern der Glaubenslehre in beiden evangelischen Konfessionen einzuschlagen versucht wurden, wenn nicht auf durchgreifend reformatorische Weise, doch heilsam erfrischend und schädlicher Stagnation vorbeugend ein. In der lutherischen Kirche gilt dies von der Gruppierung des Dogmenstoffes nach analytischer oder finaler, nicht mit Gott als dem obersten Prinzip, sondern mit der Seligkeit des Menschen als letztem Ziel des Heils beginnender Methode, wie Georg Calixt in Helmstädt († 1656) sie der seit Melanchthon und Chemnitz üblich gewesenen synthetischen Anordnungsweise gegenüberstellte. Nicht bloße starr-orthodoxe Kontroverstheologen, wie der wegen seiner subtilen Haarspalterei nach Duns-Skotischer Art (Scoteïtas) verrufene Hülsemann in Wittenberg, ferner Calov und Quenstedt ebendaselbst, König in Rostock 2c. schlossen dieser Methode sich an, sondern auch freier gerichtete und gewissen mystischen Neigungen folgende Geister wie der Straßburger Lehrer Speners, Konrad Dannhauer († 1666) in seiner sinnig allegorisierenden Hodosophia christiana

(1649). Ein reformiertes Seitenstück hiezu bildet die durch Johann Coccejus in Leiden († 1669) seit 1648 eingeleitete, noch etwas mehr mystisch geartete Bewegung im Sinne jener heilsgeschichtlichen Spekulation, die nach ihrem charakteristischen Grundgedanken einer wiederholten und stufenweise aufsteigenden, vom Naturbund zum Gnadenbund fortschreitenden Bundschließung Gottes mit der Menschheit als Föderaltheologie bezeichnet wird. Momma, Heidanus, Vitringa ꝛc. konservierten die Grundgedanken dieser coccejanischen Bundestheologie in vorzugsweise treuer Weise; Hermann Witsius († 1708) trieb das ihr innewohnende typologisch spielende und künstelnde Element auf die Spitze. Burmann, van Til und einige andere suchten zugleich manches aus der cartesianischen Philosophie mit in die Lehrtradition der Schule hineinzubilden; Melchior Leydecker dagegen bildete aus der Föderalspekulation die verwandten Gedanken einer Gliederung des dogmatischen Lehrstoffs nach trinitarischem Prinzip oder nach den drei Offenbarungsstufen des Vaters, Sohnes und Geistes heraus (Methodus oeconomica). — Auch bei einigen Theologen des Luthertums äußerte der Coccejanismus eine gewisse anregende Einwirkung, während freilich die Mehrzahl derselben, gleich den strengeren Orthodoxen des Calvinismus (Voetius, Maresius ꝛc.) ihn mehr oder minder schroff bekämpfte.

In der römischen Kirche trat als ein gewisses oppositionelles Element gegenüber der durch die Theologen des Dominikanerordens einerseits und durch die des Jesuitismus andrerseits repräsentierten orthodoxen Schultheologie zunächst im 16. Jahrhundert der bald wieder unterdrückte Augustinismus mehrerer belgischer Theologen (Bajus; Hessels ꝛc.) hervor; später dann die auf demselben Grunde erwachsene, nur noch ernstere, ethisch vertiefte Richtung, welche Cornelius Jansen († 1638) begründete und die unter der Pflege St. Cyrans, Arnauld d'Andillys, Nicole's ꝛc. auf französischem Boden sich eine Zeitlang zu bedeutendem Einflusse entwickelte, bis sie den fanatischen Gegenwirkungen des Jesuitismus unterlag. — Auch einige mystisch-theologische Strömungen, teils mehr praktisch-kirchlich geartet (Teresa de Jesus und Johann vom Kreuze, Borromeo, Franz von Sales ꝛc.), teils enthusiastisch unkirchlich oder quietistisch gerichtet (Jacob Brocard, Simon Morin, Angelus Silesius, Michael Molinos), dienten zur Belebung des kirchlich-theologischen Lehrbereichs und boten der Orthodoxie mehr oder minder angelegentlich benutzte Kontroversstoffe dar.

7. Betreffs des Neuen, was die reformatorische Theologie im 16. Jahrhundert für die christliche Ethik geleistet hat, hat die Bemerkung Hagenbachs Theol. Encykl., 10. Aufl., S. 370) im allgemeinen als zutreffend zu gelten: „Obwohl die Reformation als sittliche Wiedergeburt zu betrachten ist, nicht als abstrakte doktrinäre Reform, kam es doch eben vor allem darauf an, des neuen Prinzips auf dem Wege der Glaubensüberzeugung sich zu bemächtigen, daher die Reformatoren wohl als sittliche Helden und Schöpfer einer neuen Zeit, nicht aber als Moralisten (Moraltheologen) im engeren Sinne hervortreten." Jedenfalls geschahen zu einer durchgreifenden und nachhaltigen Umgestaltung der Ethik in formaler oder technisch-literarischer Hinsicht während der Reformationsepoche im engeren Sinne noch keinerlei Schritte, so originell immerhin ein Luther, Zwingli, Calvin — jeder gemäß seiner theologischen Grundeigentümlichkeit — bei Entwicklung und Bethätigung des neuen, ent-

schieden anti-pelagianischen und anti-semipelagianischen Moralprinzips des Protestantismus sich verhalten mochten (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, 1866; Lobstein, Die Ethik Calvins, 1877). Die Ethik blieb vorherrschend noch integrierender Bestandteil des einen zusammenhängenden theologischen Lehrsystems von lokaler oder sentenzenartiger Gliederung; so bei Melanchthon, Chemnitz, Calvin, Petrus Martyr u. s. f. Und wo man sie aus dem herkömmlichen Verbande mit der Dogmatik entließ, da war es gewöhnlich nur jene, auch schon vorher bei den Humanisten Petrarca, Ficin, Vives, Erasmus rc. kultivierte anti-philosophische, oder auch eine nach aristotelisch-scholastischem Muster geartete Ethik, was resultierte. Hieher gehören des Thomas Venatorius Tugendlehre (De virtute christiana 1529), Melanchthons Elemente der Aristotelischen Ethik (1550), Hieron. Wellers Libellus de officio ecclesiastico, politico et oeconomico (1552). Ziemlich bald jedoch trat zu dieser Behandlungsweise eine mehr evangelisch-selbständige hinzu, und zwar während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrfach unter Zugrundlegung der Gebote des Dekalogs, also mit Annäherung an die katechetische Lehrform. So zuerst bei Melanchthons Schüler David Chyträus † 1600 (Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae, 1555 u. ö.), bei dem holsteinischen Theologen Paul von Eitzen (Ethices chrictianae ll. IV 1571; 2. Aufl. in 5 BB. 1573) sowie bei dem Reformierten Lambert Daneau (Danäus † 1596). Der letztere hat gleich der Physik und Politik (Physice christiana, 2 ll. 1575, und Politica chr. 1596 ff.) auch die Ethik in christlichem Geiste selbständig darzustellen versucht und zwar unter Voraussendung einer philosophisch-theologischen Grundlegung umfassenderer Art, welcher dann der eigentliche moraltheologische Lehrstoff nach dekalogischem Schema gegliedert sich anschließt (Ethices chr. ll. III, Genev. 1577 u. ö.). Will man die genannten Vorgänger dieses Genfer Theologen wegen der verhältnismäßigen Kürze und Unvollständigkeit ihrer Arbeiten nicht mit in Rechnung bringen, so muß doch jedenfalls Daneau, dessen Werk in der That ein relativ vollständiges festgeschlossenes System bietet, als erster erfolgreicher Vertreter des Strebens nach Verselbständigung der Moral gegenüber der Dogmatik innerhalb des Protestantismus gelten. Immerhin hat es noch etliche Jahrzehnte gewährt, bis sein Vorgang reichlichere Nachfolge zunächst bei seinen reformierten Glaubensgenossen fand. Während Polanus (1610) und Amesius (1630) die Notwendigkeit einer christlichen Sittenlehre als Hauptbestandteils des ganzen Lehrsystems neben der Glaubenslehre anerkannten, wollte Keckermann den spezifisch christlich-ethischen Lehrstoff wieder ganz der Dogmatik einverleibt und nur ein philosophisches Moralsystem nach aristotelischen Prinzipien daneben gestellt wissen (Systema ethicae, ll. III, 1614). Andere wie Perkins (1611), Alsted (1621), auch jener Amesius rc., gefielen sich in protestantischen Nachbildungen der kasuistischen Summen des Mittelalters. Erst seit dem umfangreichen, populär-erbaulich gehaltenen Werke des Salmuriensers Amyrauld † 1664 (La morale chrétienne, 6 t. 1652—60) drang die Auffassung und Darstellung der Ethik in dem spezifisch evangelischen Sinn und Geist Daneaus auf dem reformiert-theologischen Boden allenthalben siegreich durch. Und um eben diese Zeit vollzog sich ein entsprechender Scheidungsprozeß zwischen Glaubens- und Sittenlehre auch in Deutschlands lutherischer Theologie. Nach dem Vorgang oder vielmehr

Vorschlag Georg Calixts in seiner Epitome theologiae moralis 1634, einem nie zu vollständiger Ausführung gelangten Entwurf oder ersten Teile, gab zunächst J. Conr. Dürr in Altdorf ein vollständiges Enchiridion theologiae moralis in selbständiger theologischer Haltung (1662), dem hierauf G. Th. Meier (1671), H. Rixner, Schomer ꝛc. sich anschlossen. Daneben blühte auch hier die kasuistische Behandlungsweise in evangelischer Umbildung, wie die ziemlich zahlreichen Werke unter Titeln wie De casibus conscientiae, oder Theologia casualis, oder Consilia theologica zeigen, die im Anschluß an Fr. Balduin in Wittenberg als lutherischen Chorführer auf diesem Gebiete, seit 1628 erschienen (so von Fink, Dunte, König, Keßler, Dannhauer ꝛc.).

Im römischen Katholizismus wucherte eben diese Literaturgattung der Kasuistik als einflußreichste Behandlungsform der Moral unter hauptsächlicher Pflege der jesuitischen Theologen aufs üppigste empor — formal im ganzen bei den mittelaltrig-scholastischen Vorbildern beharrend, inhaltlich aber bald einer heillosen Korruption anheimfallend und auf der abschüssigen Ebene schlüpfriger Probabilitätslehren von Jahrzehnt zu Jahrzehnt weiter hinabgleitend (Toletus, Azorio, Vasquez, Sanchez, Suarez, Escobar, Laymann, Busenbaum ꝛc.). Als erfolgreiche Kritiker dieser Richtung von einem streng-christlichen, mystisch asketischen Standpunkte aus haben die Moraltheologen des Jansenismus sich bleibend verdient gemacht. So Pascal in den Lettres provinciales 1656 und den Pensées 1669, Anton Arnauld in zahlreichen Schriften; Nicole in seinen Essais de morale 1671; Paschasius Quesnell in seinem Abriß einer Moral des Evangeliums 1671 u. a. — Sehr beliebt zwar und zu weitgreifendem Einflusse gelangt, aber kirchlicherseits nicht sanktioniert, sondern höchstens geduldet, steht die Moral der neueren katholischen Mystiker in Thomas von Kempens Manier da. So die in den Erbauungsschriften Teresas, Franz v. Sales, der Frau v. Chantal, des Kardinals Bona gelehrte Mystik; ferner die entschieden quietistische des Molinos (im Guida spirituale 1675) und der französischen Nachfolger desselben.

8. Auch für den Inbegriff der praktischen Disziplinen führte die Reformation notwendigerweise sehr wesentliche Umgestaltungen, teils prinzipieller, teils methodologischer Art herbei. Kraft ihrer Grundlehre von Christo als alleinigem Mittler zwischen Gott und den Menschen schränkte sie den soteriologischen Vermittlungsberuf der Kirche wesentlich auf die Darreichung der Gnadenmittel des Worts und der Sakramente ein, gestaltete also zugleich mit der kirchlichen Autorität, die sie ausschließlich auf diese gnadenmittelspendende Funktion der kirchlichen Organe begründete, auch die Grundbegriffe vom Wesen, Wert und Ziel der Pastoralthätigkeit gänzlich um. Das levitisch-gesetzliche Element des Kultus, die Stellung der Seelsorger als priesterlicher Mittler zwischen Gott und der Christenheit, die Geltung der priesterlichen Funktionen ex opere operato, hörten sonach selbstverständlich alsbald auf. An ihre Stelle trat „die evangelische Gemeinschaft der im bestimmten Glauben an das Wort Verbundnen und vom gesetzlichen Wesen Befreiten, eine Gemeinschaft, deren kirchliche Lebensthätigkeit nur so weit Geltung und heilbringende Bedeutung hat, als sie Begehr oder Darreichung oder gemeinschaftliche Lobpreisung des Wortes ist, worin allein der evangelische Glaube sein Heil und seine Rechtfertigung sucht und findet“ (Harleß, a. a. O., S. 140). — An den heil-

sam wiedergebärenden Wirkungen dieser Umwandlung des gesamten praktisch-kirchlichen Handelns nach evangelischem Maßstabe sieht man alle Hauptdisziplinen des praktisch-theologischen Bereichs in wesentlich gleichem Maße teilnehmen.

a. Auf pastoraltheologischem Gebiete zeigen Schriften wie Zwinglis „Hirte nach dem Vorbilde Christi" (in seinen Werken I, 631 f.), das aus Luthers Schriften durch Konr. Porta zusammengestellte Pastorale Lutheri (1582), des Erasmus Sarcerius Pastorale oder Hirtenbuch (1558), Nicolaus Hemmings Pastor (1566), auch die poetischen Pastoralregeln von Joh. Matthesius (Ἀφορισμοὶ ποιμενικοί 1554) und Joh. Val. Andreä (Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes) ꝛc., daß es sich hier nicht mehr um Priesterbildung, sondern um Pastorenbildung handelte, daß nicht mechanische Abrichtung zu gewissen hierarchischen Funktionen, sondern freies evangelisches Wirken nach apostolischen Mustern angestrebt wurde. In ähnlichem gesund evangelischem Geiste hielten Melanchthon, Hyperius, Hieronymus Weller, jener Hemming, Pancratius, Lukas Osiander ꝛc. ihre theoretischen Anleitungen und praktischen Ratschläge zur Kanzelberedsamkeit und erteilten desgleichen jener Hyperius (De catechesi 1570), Chyträus (Catechesis 1600), Joh. Konr Dietrich (Institutiones catecheticae 1613) ihre Unterweisungen in katechetischer Lehrthätigkeit. Wie denn ohnehin auf den beiden letztgenannten Gebieten, für Homiletik sowohl wie für Katechetik, in den praktischen Muster- und Meisterwerken der Reformatoren, vor allen in Luthers Predigten und Katechismen, desgleichen auch in den Katechismen eines Brenz, Calvin, Olevian und Ursin ꝛc. bleibend wertvolle Impulse zu echt evangelischer Haltung der Glaubens- und Lehrzeugnisse gewährt worden waren. — Selbst römischerseits hat man dem erfrischenden Geisteshauche, der in diesen praktisch-theologischen Musterleistungen der Reformatoren weht, teilweise sich nicht verschließen wollen. Luthers „Normalbuch" auf dem Gebiete der protestantischen Katechismuslitteratur ist von mehreren römischen Katechismusvätern, namentlich von Petrus Canisius in seinem Catechismus maior und minor (1554. 1566), nach Kräften und nicht ganz ohne Geschick nachgeahmt worden. In des Lorenz von Villavicentio homiletischer Theorie De formandis sacris concionibus (Antwerpen 1565) kehrt das ebenso betitelte Hyperiussche Werk mit einigen Anpassungen an das römisch-kirchliche Bedürfnis wieder u. s. f.

b. Freilich gilt, was hier Rühmendes in betreff mehrerer Hauptfächer der evangelischen praktischen Theologie hervorgehoben werden konnte. wesentlich nur für die Dauer der Reformationszeit im engeren Sinn, also bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Gleichzeitig mit dem Wiederaufleben des Geists der Scholastik auf dogmatischem und ethischem Gebiete wurde auch das praktisch-theologische Lehren und Wirken in mehrfacher Hinsicht von diesem Geiste ergriffen und seiner anfänglichen evangelisch lauteren, schlichten und gesunden Haltung wieder entfremdet. Die Pastoraltheologie nahm jetzt eine kasuistische Gestalt an (Jak. Quenstedts Ethica pastoralis 1678; J. L. Hartmans Pastorale evangelicum ꝛc.); auf katechetischem Gebiete nistete allerhand unfruchtbare scholastische Weisheit und verstandesmäßig äußerliches Wesen sich ein (J. H. Alsted, Theologia catechetica 1622; Joh. Maukisch, Chr. Kortholt u. a.). Die Homiletiker des Zeitalters legten sich mehr und mehr darauf, das äußerlich rhetorische Element auf Kosten des eigentümlich christlichen Gehalts und

erbaulichen Zwecks der Predigt hervorzuheben, bis zu jenem ungesunden Übermaße scholastischen Distinguierens und Kategorienbildens, kraft dessen beispielsweise Carpzov (Hodegeticum – pro collegio concionatorio conceptum, 1656) ein volles Hundert verschiedener Predigtarten oder Methoden des Disponierens aufstellen konnte. Es sammelten sich so auf diesen Gebieten nur allzu viel jener Ausartungen und Krankheitsstoffe, gegen welche die nach reineren evangelischen Prinzipien zu Werke gehende kritisch reformierende und vertiefende Thätigkeit eines Spener einzuschreiten hatte.

c. Für ein anderes praktisch-theologisches Fach, die **Liturgik**, hat die Reformationszeit nebst dem folgenden Jahrhundert auf lutherischem und reformierten Gebiete mehr nur allgemeine Grundsätze aufgestellt und verschiedenerlei Stoffe angesammelt, als etwas wie eine wissenschaftliche Systembildung versucht. Die von Luthers Formula missae 1523 und „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes" 1526 ihren Ausgang nehmende Produktion lutherisch-liturgischer Urkunden und leitender Grundregeln setzt sich fort in den symbolischen Büchern, den Agenden und Gesangbüchern. Ähnlich auch bei denjenigen reformierten Kirchen, welche nicht bloß zum puritanischen Extrem der gänzlichen Abschaffung alles Kultusrituals fortschritten (das englische Book of common Prayer ɂc.). Doch erwuchs selbst diesen wenigstens eine hymnologische Literatur, allerdings an Reichhaltigkeit und poetisch-musikalischem Werte nicht entfernt vergleichbar derjenigen des Luthertums. Für liturgisches und hymnologisches Urkundensammeln in größerem Maßstab und unter universellerem Gesichtspunkte geschah innerhalb des Protestantismus noch nichts Nennenswertes, während in der römischen Theologie wenigstens einige Vorläufer der großartigen Leistungen, wozu dieselbe im 18. Jahrhundert auf diesem Felde sich erhob, auftraten (Menard, Goar, L. Holstenius, Casalius, Kardinal Bona).

d. Fürs **Kirchenrecht** der Evangelischen, dessen Prinzipien ähnlich wie die des protestantischen Kultuslebens, auf total neuem Grunde aufgebaut werden mußten — denn selbstverständlich bedingte der Gegensatz gegen das Papsttum und die grundsätzliche Scheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt eine völlige Lossagung vom kanonischen Rechte des Mittelalters — geschahen schon etwas früher als innerhalb jenes angrenzenden Bereichs, die ersten Schritte zu einer Systembildung selbständiger Art. Matthias Stephani (1611), gefolgt von Reinkingk (1619) ɂc., suchte den seit dem Augsburger Religionsfrieden rechtskräftig gewordenen neuen Zustand einer Überlassung der potestas civilis seitens der Kirche an die Staatsgewalt mittelst des sog. Episkopalsystems, B. Carpzov aber (1655) mittelst des Territorialrechts oder der Theorie vom göttlichen Rechte der Landesfürsten gemäß der Formel Cuius regio eius religio zu rechtfertigen. Zu frühzeitiger Ausbildung einer kirchenrechtlichen Literatur von eigentümlicher Richtung gab auch die Entwicklung des Anglikanismus mit seiner Mittelstellung zwischen Papsttum und Dissenters Anlaß (Parker, Laud, Filmer ɂc.). Dagegen verharrt das römische Kirchenrecht, wenigstens in seiner offiziellen päpstlichen (kurialistischen) Form, auch seit dem Tridentinum im wesentlichen auf dem durch die mittelalterige Kanonistik gelegten Grunde. Oppositionelle Versuche im Sinne eines freieren katholischen Nationalkirchentums, wie seitens der britischen Staatskatholiken Barclay,

Widdrington ꝛc. und besonders seitens der französischen Vorkämpfer des sog. Gallikanismus (Pierre Pithou, Gillot, Edmond Richer), wurden mit gelehrten und ungelehrten Mitteln römischerseits zu Boden geschlagen.

Als unruhig gährende Übergangszeit und Kampfeszeit war die Reformationsperiode im allgemeinen noch wenig dazu angethan, wohlgeordnete einheitliche Systeme des theologischen Wissensganzen zu schaffen. Unsre spätere Spezialgeschichte der theologischen Encyklopädie wird uns zwar manches wertvolle Methodologische, aber noch nichts eigentlich Gelungenes und Haltbares in encyklopädischer Hinsicht als auf dem Boden dieses Zeitraums erwachsen kennen lehren. Auch der beste Encyklopädiker, Andreas Hyperius (1556), erhob sich noch nicht zu wahrhaft scharfer und logisch korrekter Sonderung der Hauptwissensfächer der Theologie, deren Vierzahl als wissenschaftliche Notwendigkeit zwar von ihm geahnt wurde, aber noch unklar und wenig zweckmäßig in seinem System disponiert erscheint, nämlich in der Reihenfolge: Exegese, Dogmatik, Kirchengeschichte, Praxis, und zwar mit spezieller Unterordnung der Kirchengeschichte nebst Patristik ꝛc. unter den Begriff der praktischen Fächer. Als ließe sich kirchenhistorisches Forschen und Wissen mit pastoralen oder liturgischen Funktionen koordinieren! Aus dieser unselbstständigen Lage gegenüber entweder der praktischen Theologie oder auch der Dogmatik erscheint die Historie noch bei keinem Encyklopädiker oder Methodologen des Zeitraums befreit. Überhaupt gehört die Emanzipation und reichere Entfaltung der bis dahin vorzugsweise mangelhaft entwickelt gewesenen historischen Disziplinengruppe zu den wichtigsten neuen Fortschritten und Errungenschaften, womit die Entwicklung des folgenden Zeitraums anhebt.

9. Fortsetzung.

d. Die beiden letzten Jahrhunderte (seit 1675).

Vergleicht man das Repertoir theologischer Haupt- und Nebenfächer, wie es ein encyklopädisches Handbuch aus neuester Zeit uns vorführt, mit dem Zustande der Wissenschaft, wie wir ihn am Schlusse des zuletzt geschilderten Zeitraums verließen, so springt vor allem die beträchtliche numerische Vermehrung der Disziplinen ins Auge, welche seitdem stattgefunden hat. Im biblisch-exegetischen Hauptbereich spielen jetzt eine Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolks sowie eine neutestamentliche Geschichte in historisch-kritischer Auffassung und Darstellung, die letztere obendrein noch erweitert durch den Anbau einer „Neutestamentlichen Zeitgeschichte", eine Hauptrolle, wozu früher kaum irgendwelche Ansätze vorhanden gewesen waren. Das kirchenhistorische Fach erscheint durch eine Reihe von Nebenformen oder Hilfswissenschaften der eigentlichen Kirchengeschichte bereichert, die wie namentlich die kirchliche Philologie und Diplomatik, Archäologie, Geographie und Statistik, gleichfalls weder dem Namen noch der Sache nach vor 1675 existiert hatten. Als neues praktisches Hauptfach, früher etwa mit Katechetik oder teilweise auch mit Pastorallehre verbunden, hat sich seit einigen Jahrzehnten die Missionstheorie (Kerykik, Evangelistik) zu allgemein anerkannter Selbständigkeit durch-

gekämpft. Außerdem erscheint das praktisch-theologische Gebiet auch noch durch mehrere neue Hilfsdisziplinen von zum Teil schwerwiegender Bedeutung bereichert; so durch die Hymnologie als liturgisches Nebenfach, die Pädagogik (in theologischer Auffassung), sowie die geistliche Volks- und Landwirtschaftslehre, auch wohl eine Medicina clerica oder einen Abriß der Hygieine als pastorale Hilfsfächer. Wie denn einige derartige Nebenformen oder Hilfsfächer auch zur Ethik hinzuzutreten begonnen haben, namentlich seit etwa einem Jahrzehnt eine Moralstatistik, desgleichen eine christliche Diätetik oder Trophologie ꝛc. — Hiezu kommt ferner die radikale Umbildung, welche mehrere schon früher vorhanden gewesene Disziplinen während der letzten beiden Jahrhunderte erfahren haben. Aus den früher in thetische oder dogmatische Fassung gekleideten Disziplinen der biblischen Einleitungswissenschaft A. und N. Testaments, sowie der biblischen Theologie beider Testamente sind historisch-kritische Wissenschaften geworden, deren dogmatisches Lehrmaterial, soweit es nicht ganz durch andre Hauptdisziplinen (namentlich die Hermeneutik einerseits und die systematische Glaubenslehre andrerseits) absorbiert werden, höchstens noch in der Gestalt der Kanonik oder der wissenschaftlichen Lehre vom Schriftganzen eine selbständige Fortexistenz behauptet. Nicht minder sind im kirchenhistorischen Bereiche einige Nebenfächer zu wesentlich neuer Gestalt fort- und umgebildet worden. Die Dogmengeschichte ist aus der unselbständigen Knechtsstellung zur Dogmatik, die sie noch bei Petavius einnahm, entlassen und als historische Wissenschaft verselbständigt worden. Ähnlich die aus ihrer Verquickung mit der Polemik befreite und zur komparativen Bekenntnislehre fortgebildete Symbolik. Für die kirchliche Biographie oder Hagiologie und ebenso für die Patristik, die Mönchs-, Papst- und Konziliengeschichte, ist statt des früheren eklektisch-kompilatorischen, mehr dem Erbauungsinteresse als der Wissenschaft dienenden Darstellungsmodus eine streng-kritische Methode in Kraft getreten. Obendrein hat die mehrseitig erhobene Forderung, einen Abriß der allgemeinen Religionsgeschichte entweder als ständige Hilfsdisziplin ins kirchenhistorische Bereich aufzunehmen oder mit demselben irgendwie, etwa als breite Basis oder Vorhalle der Kirchengeschichte, organisch zu verbinden, neuerdings in zunehmendem Maße Anklang gefunden. Auch einige systematische Lehrfächer haben neben namhaften Erweiterungen ihrer Lehrsubstanz mehr oder minder erhebliche Umbildungen ihrer Lehrweise und Gliederung annehmen müssen. So vor allen die Ethik, hinsichtlich deren Disposition sich übrigens eine feste Regel bisher noch nicht gebildet hat. Desgleichen die seit ihrer Gegnerschaft gegen eine hyperkritische Geschichts- und eine materialistische Naturforschung zu mächtigem Umfang angeschwollene Apologetik, sowie die notgedrungen immer mehr einen irenischen Hintergrund hervorkehrende Polemik.

Woher all dieses Neue? diese Vermehrung der früher vorhandenen Disziplinen, etwa 18—20 an der Zahl, um mindestens 10—12 neue? diese teils erweiternden, teils von Grund aus umbildenden Veränderungen, welchen fast sämtlich ältere Fächer sich zu unterziehen gehabt?

Der Ursachen sind unzweifelhaft mehrere zumal in Betracht zu nehmen. Es geht nicht an, alles neue, was seit zweihundert Jahren hervorgetreten, lediglich äußeren Einflüssen zuzuschreiben, wie etwa der aneifernden Einwirkung der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, oder der zu apologetischer Ab-

wehr herausfordernden, zugleich aber auch zur Umschmelzung mancher überlieferter Anschauungsweisen und Begriffe mahnenden Natur- und Religionsphilosophie der Neuzeit. Die Fortschritte dieser Wissenschaften wie des neueren wissenschaftlichen und philosophischen Geisteslebens überhaupt, erklären zwar vieles, aber keineswegs alles. Einige der wichtigsten neuen Lehrfächer sind ohne jeden äußeren Impuls, aus eignem inneren Bedürfnisdrange der Kirche, ins Dasein getreten; so vor allen jenes praktische Hauptfach der Missionstheorie, das liturgische Nebenfach der Hymnologie und noch mehrere andere jener praktischen Hilfsdisziplinen. Aber auch mehreres Neue auf dem Felde der theoretischen Disziplinen hat sich, so wie es jetzt gestaltet vorliegt, aus eigner Initiative der Theologie, ohne direkte Anregungen von außen her, entwickelt. So die heutige historisch-dogmatische oder komparative Behandlungsweise der Symbolik, im ganzen auch wohl die der biblischen Theologie, sowie der Dogmengeschichte als deren Fortsetzung ins kirchengeschichtliche Bereich hinein.

Die von den Profanwissenschaften, insbesondere der Natur- und Geschichtsforschung, her ergehenden äußeren Anregungen dürfen in ihrer Wirksamkeit nicht überschätzt, sie dürfen aber auch nicht allzu gering geschätzt werden. Aus der vereinten Wirksamkeit innerer Wachstums-, Veredlungs- und Läuterungsprozesse des Christentums sowie äußerer Angriffe und Anregungen seitens rivalisierender oder auch gegnerischer Wissens- und Lebensgebiete, wird das viele Neue und Große sich erklären, was die jüngste Entwicklungsphase des theologischen Lehrorganismus zu Tag gefördert hat. Schon gleich am Eingang der Epoche kommt neben Speners und Franckes innerlich läuternder und regenerierender Thätigkeit, auf die sich das Missionsleben und weiterhin auch die missionstheoretische Literatur der Evangelischen in letzter Instanz zurückführt, das gewaltige Universalgenie eines Leibniz in Betracht. Auf die von diesem Riesengeiste ausgegangenen ungemein vielseitigen Impulse gehen gleicherweise mehrere der philosophischen wie der historischen Bestrebungen zurück, aus welchen sich neue theologische Disziplinen oder wenigstens neue Methoden für die herkömmlichen Disziplinen hervorbilden mußten. Aber auch noch andere mächtige Regeneratoren der Wissenschaft, wie die Philologen Bentley und Ducange, die historischen Urkundenforscher Mabillon, Montfaucon, Baluze ꝛc., übten um eben dieselbe Zeit ihren Einfluß aus. Eine Reihe großer Naturforscher verkündeten das Lob des Schöpfers mit neuen Zungen. Fortwandelnd in den etliche Jahrzehnte zuvor durch Kepler, Galilei, Bacon und Pascal ꝛc. gebrochenen Bahnen lehrten ein Huyghens († 1695), Cassini d. Ält. († 1712) und vor allen ein Newton († 1727) auf dem Felde der Himmelskunde, ein Athanas. Kircher († 1680), B. Nieuwentyt († 1718), Nikol. Hartsoeker († 1725) auf physikalisch-mathematischem, ein Rob. Boyle († 1691) und G. Ernst Stahl († 1734) auf chemischem Gebiete, ein Swammerdam († 1680), Leeuwenhoeck († 1723), Boerhaave († 1738), Friedr. Hoffmann († 1742) im organischen Lebensbereiche die kreatürlich versichtbarte Wundermacht und Weisheit Gottes experimentierend erkennen und im Geiste der Andacht verherrlichen. Die Mehrzahl der Vertreter dieses Wissensbereichs, der gerade seit etwa 1670 (seit der Newtonisch-Leibnizschen Epoche) einen unerhörten Aufschwung zu nehmen begann, war vom Geiste wenn nicht streng-

kirchlicher doch intensiv christlicher Frömmigkeit beseelt. Die theologischen Schutzredner des Christenglaubens brauchten ihre Argumente nicht mühsam zusammenzusuchen, da wo solche Koryphäen der exakten Forschung ihnen hilfreich entgegenkamen. Und nicht bloß bei ihnen oder bei religiös-konservativen Philosophen, wie Leibnitz und die Mehrzahl seiner Schüler, viele Cartesianer, auch Locke, Clarke, Butler ꝛc., sondern selbst bei solchen eifrigen Vorkämpfern des praktischen Frömmigkeitsinteresses wie in Deutschland ein Spener, in England ein J. Wesley, bricht infolge solcher Einflüsse die Erkenntnis von der hohen Wichtigkeit des Naturbereichs für die theoretische wie praktische Förderung des menschlichen Geisteslebens auf kräftige Weise sich Bahn. Von Spener wird ein an jenen Hallenser Arzt und Physiologen Fr. Hoffmann gerichteter Ausspruch überliefert, aus dem sein lebhaftes Interesse für die Naturwissenschaft hervorleuchtet; „er habe gegen dieselbe eine sonderbare Hochachtung, versäume auch keine Gelegenheit, dieselbe allen denen höchlichst anzupreisen, welche dereinst in der Gottesgelahrtheit vor anderen etwas zu präftieren gedächten.“ Und Wesley erklärt im Vorwort zu seinem, ein ähnliches Interesse kundgebenden fünfbändigen Kompendium der Naturphilosophie es für seine Absicht: durch seinen Bericht über das Ganze der sichtbaren Schöpfung „nicht sowohl unfruchtbare Neugierde zu erregen, als vielmehr Gottes unsichtbares Wesen, seine Macht, Weisheit und Güte anschaulich zu enthalten“ ꝛc. (vgl. überhaupt Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissensch., II, S. 4 ff., auch: Gottes Zeugen im Reich der Natur, II, S. 207 ff.). An Empfänglichkeit für das Große und Herrliche der Naturkunde fehlte es also den Führern der vorwärtsstrebendeu kirchlichen Richtungen des Zeitalters keineswegs. Wenn zu einer den Fortschritten jenes Wissensgebiets entsprechenden Umgestaltung der theologischen Lehrweise im ganzen vorerst nur wenig geschah, so beruhte das auf dem trägeren Nachfolgen der am Überlieferten hangenden Menge der Theologen insgemein sowie überhaupt auf der natürlichen Langsamkeit, womit große Umbildungsprozesse wie der in Rede stehende sich zu vollziehen pflegen (vgl. unten, Nr. 8).

Gleich den genannten Koryphäen des Natur- und Geschichtsbereichs, welche den theologischen Interessen unmittelbar nahe standen, ja zum Teil sie direkt förderten, mußten übrigens auch derartige negativ gerichtete Geister wie Spinoza, Hobbes, Toland ꝛc., zu Werkzeugen der Anbahnung wichtiger Fortschritte für das theologische Erkennen und Lehren werden. Ihnen hat notorisch nicht bloß die durch ihre Angriffe wachgerufene und zu größerer Sorgfalt ihres Verfahrens getriebene Apologetik, sondern vor allem auch die historische Erforschung der Urkunden des Alten und Neuen Bundes wichtige indirekte Förderung zu danken gehabt. Ähnliches hat auf den späteren Haupt-Knotenpunkten der kirchlich-theologischen Entwicklung bis herab zur Gegenwart sich wiederholt. Nachdem sowohl Speners pietistische Reaktion auf praktisch-christlichem Gebiete als Leibniz-Wolffs Philosophie sich überlebt und neuen geistigen Bewegungen Platz zu machen begonnen hatten, im Zeitalter Lessings und Kants, fand ein ähnliches Zusammenwirken direkt und indirekt anregender Faktoren statt, von welchen wiederum manche wichtige neue Umbildung des theologischen Lebens und Lehrens (besonders diesmal auf biblisch-kritischem und historischem, sowie auf dogmenhistorischem und symbo-

lischem Gebiete) ausgieng. Den Impulsen zu apologetischer Thätigkeit, welche damals seitens französischer Freigeister und seichter deutscher Aufklärungsapostel ergiengen, gesellten gleichfalls wieder positiv anregende Einflüsse großer Gotteszeugen des naturwissenschaftlichen Forschungsbereichs sich zur Seite. Den zur Voltaire'schen Geistesrichtung sich bekennenden Koryphäen der damaligen Gelehrtenwelt (größtenteils Franzosen, wie d'Alembert, Lalande, Lagrange, Buffon, Lamark) steht immer noch eine beträchtlich größere Zahl persönlich frommer und sittlich ernster Forscher gegenüber (Bernoulli, Lambert, Linnäus, Euler, Haller, Bonnet, Deluc 2c.), von welchen einige angelegentlich an der Verantwortung des Glaubens gegenüber den Freigeistern sich beteiligten (bes. Euler, Haller, Bonnet, in Nordamerika der Unitarier Priestley 2c.). — Gehen wir fort zu den Erscheinungen und Bestrebungen der letzten Jahrzehnte, so sehen wir auch da die Wechselwirkung zwischen der allgemeinen Kulturbewegung und dem theologisch wissenschaftlichen Lehren und Streben nach wie vor andauern. Das gleicherweise theologisch wie philosophisch einflußreiche Wirken Schleiermachers, des Regenerators der Theologie des deutschen Protestantismus nach einer Epoche rationalistischer Verflachung und Entartung, sieht man getragen und gefördert durch mehrerlei großartige zeitgenössische Bewegungen: durch die nationale und religiöse Begeisterung des Zeitalters der Freiheitskriege, durch die Einwirkung der romantischen Dichterschule und der idealistischen Spekulation Hegels und Schellings, durch das Wirken großer Entdecker und Forscher auf natur-, sprach- und geschichtswissenschaftlichem Gebiete (W. Herschel, Gauß, beide Humboldt, Bopp, Joh. v. Müller, Cuvier, Werner, Ritter 2c.). Die bleibenden Spuren, welche auch diese große Zeit der neueren theologischen Tradition nach Inhalt wie Form aufgeprägt hat, sind nur zu wohl erklärlich. Und nicht anders dürfte es mit den Nachwirkungen der neuesten erschütternden Krisen des politisch-kirchlichen Gebiets, besonders seit 1866/70, sowie mit dem von den jüngsten Bewegungen auf wissenschaftlichem, namentlich naturwissenschaftlichem und philosophischem Felde ausgehenden Einflusse auf die Theologie sich gestalten, mag es immerhin zur Zeit noch schwierig sein, den Ertrag der dadurch eingeleiteten Entwicklungen genauer zu bestimmen.

Der folgenden spezielleren Betrachtung des Werdens, Wachsens und Sichveränderns des theologischen Lehrorganismus während des in Rede stehenden 200jährigen Zeitraums legen wir wieder unser vierteiliges Schema: Exegese, Historie, Systematik, Praktik zu Grunde. Wir thun dies umso lieber, da dabei nicht bloß eine übersichtliche sachliche Anordnung der darzustellenden Fortschritte und Veränderungen resultieren, sondern zugleich auch ein im allgemeinen chronologisch fortschreitender Gang eingehalten werden wird. Denn es sind in der That zuerst die exegetischen und historischen, dann aber erst die systematischen und praktischen Fächer gewesen, die unter der Einwirkung der philosophisch-wissenschaftlichen Gesamtentwicklung einerseits, sowie der innerkirchlichen Bewegungen andrerseits, tiefergreifende Veränderungen und Fortbildungen erfahren haben.

1. In der Entwicklung der biblischen Wissenschaft macht vor allem Epoche:

a. die zu Anfang unsres Zeitraums durch den freisinnigen Oratorianer

Richard Simon — nicht ohne kritisch-apologetische Bezugnahme auf Spinozas Tractatus theol.-politicus — zum ersten Male versuchte Anwendung einer historisch-kritischen Forschungsmethode auf dem Felde der biblischen Literaturgeschichte. Seine Histoire critique du Vieux Testament (1678. 85), welcher er später ein minder kühn gehaltenes Werk ähnlichen Titels auch übers Neue Testament folgen ließ (1689—95), legte in der That den Grund zu jener kritischen Behandlung der Einleitung in die h. Schrift, welche seitdem, trotz anfänglicher heftiger Gegenwirkungen römischer- wie protestantisch-orthodoxerseits, sich allgemeine Geltung verschafft hat. Zur Sicherstellung des hier zum erstenmal solchen Forschungen zu Grunde gelegten Prinzips eines vorurteilslosen, durch die Tradition der Synagoge und älteren Kirche unbeirrten historisch-kritischen Forschens trug, ungefähr ein Jahrhundert nach Simon, besonders Joh. Salomo Semler in Halle († 1791) Wichtiges bei, durch seine „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" 1771 f., sowie durch seine Herausgabe der Simon'schen Schriften übers N. T. in der Übersetzung von Cramer (1776—80). Anhebend mit J. D. Michaelis, Eichhorn, de Wette ꝛc. beginnt von da an die lange Reihe der biblischen Isagogiken — anfänglich noch beide Testamente zusammenfassend, später mehr und mehr ihre Behandlung trennend —, welche im wesentlichen gemäß den Grundsätzen Simons die Entstehungsgeschichte sowohl der einzelnen Bestandteile des biblischen Kanon als dieses letzteren insgesamt darzustellen unternehmen. An Ausschreitungen nach links hin, weit über Simon und Semler hinausgehend, hat es hier ebensowenig gefehlt, wie an Zurechtweisungen derselben von positiver Seite, (mit gelegentlichen Rückfällen in Unkritik). An diesen letzteren erscheinen in der Regel Simons katholische Glaubensgenossen neuerdings zumeist beteiligt (Haneberg, Danko, Reithmayr, Aberle ꝛc.), während von den Früheren manche (wie Jahn, Scholz, Hug ꝛc.) eine unbefangenere Haltung zu wahren versucht hatten.

b. Die zahlreichen gelehrten Detailuntersuchungen, wie sie namentlich die Spezial-Einleitungen ins Alte Testament einer- und ins Neue Testament andrerseits anzufüllen pflegen, lassen Gesamtbetrachtungen über Wesen und Natur des biblischen Kanons als des Kodex der christlichen Offenbarungs-Urkunden gewöhnlich nicht, oder doch nur sehr spärlich zu ihrem Rechte kommen. Infolge ihrer Überfülle an Isagogiken besitzt deshalb die neuere Christenheit, insbesondere die evangelische, umso weniger Darstellungen der Kanonik. Mag die angeführte Semlersche Abhandlung vom Jahre 1771 nach der literarisch-kritischen Seite hin, freilich in sehr einseitiger und wenig befriedigender Weise, manches grundlegende Material zur wissenschaftlichen Konstruktion dieser Disziplin beigesteuert haben; mögen in den Isagogiken der Folgezeit sowie ferner in biblischen Theologien und Hermeneutiken, in den bibliologisch-propädeutischen Abschnitten größerer dogmatischer Systeme, in mancherlei Monographien über Inspiration der h. Schrift, über Weissagung und Erfüllung (v. Hofmann 1841—44, auch Tholuck, Riehm u. a.), über Kanon und Tradition (z. B. v. Holtzmann 1859, Dieckhoff 1870, Paludan-Müller 1871), über alt- oder neutestamentliche Apokryphen nach ihrem Verhältnisse zum Kanon (z. B. Bleek in den Stud. u. Krit. 1853, Hengstenberg, Keerl, Stier ꝛc.) u. s. f., zerstreute Bausteine für den Gegenstand dargeboten sein: im großen und

ganzen fehlt eine erschöpfende und allseitig befriedigende Lösung der hier gestellten Aufgabe unsrer Wissenschaft bis jetzt noch. Die wissenschaftliche Kanonik als Gesamtlehre von der h. Schrift existiert zur Zeit nur als künftig zu realisierendes Postulat. Gleich dem zerstückten und in alle Winde verstreuten Orpheus ist, seit sie den zersetzenden Operationen der neueren Kritik anheimgefallen, die Lehre vom biblischen Offenbarungsganzen vorläufig nur in Teiluntersuchungen und Aphorismen vorhanden. Das Übermaß des analysierenden Eifers hat der neueren Theologie den Mut zu synthetischem Aufbau auf diesem Gebiete geraubt. Beachtenswerte Ansätze zu dem künftig hier noch Auszuführenden bieten übrigens das apologetische Werk von Auberlen (Die göttl. Offenbarung 1860), teilweise auch Grau in seiner „Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums" (1870 f.), v. Hofmann in seiner nachgelassenen, von Volck herausgegebenen „Biblischen Hermeneutik" 1880, wo unter den Überschriften: „Die Schrift als das gegenwärtige Besitztum der Christenheit" und: „Die Schrift als aus der Vergangenheit stammende Summe ihrer Bestandteile" die Hauptprobleme einer biblischen Kanonik in offenbarungsgläubigem Sinne kurz abgehandelt werden; ferner die gründlich eindringenden „Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanon" von Zahn, sowie die Arbeiten mehrerer außerdeutscher Theologen wie Charteris, Cramer ꝛc. Vgl. die unten, in Volcks Darstellung der Kanonik und Hermeneutik, zu bietende Literaturübersicht.

c. Die biblische Kritik (Texteskritik), nebst ihrer Zwillingsschwester, der biblischen Hermeneutik, hat seit dem gewaltigen Aufschwung der historisch-kritischen Einleitungswissenschaft gleichfalls ihre selbständige Existenz nicht immer aufrechterhalten können, ist vielmehr oft genug von der Isagogik ganz oder doch nahezu ganz aufgesaugt worden. Unter der Rubrik: „Geschichte der Handschriften und Textausgaben" hat dieselbe, wenn in möglichster Breite und Fülle zur Darstellung gebracht, alles historische Material der biblischen Kritik, und desgleichen unter der Überschrift: „Geschichte der Übersetzungen und der Erklärungen" (des A. oder bezw. des N. Testaments) alles historische Material der biblischen Hermeneutik an sich gerissen. Namentlich bei de Wette, Bleek, Keil, Guericke, Reuß, trägt die biblische Einleitung diesen möglichst erweiterten, auf Kosten der Kritik und Hermeneutik gleichsam raubweise bereicherten Charakter. Was infolge solchen Verfahrens den genannten Disziplinen noch Eigentümliches belassen wird: die Praxis und Theorie des textkritischen Verfahrens sowie die Theorie der Schriftauslegung, erscheint nicht selten etwas dürftig geartet, die geplünderte kritisch-hermeneutische Wissenschaft gleicht zuweilen fast einem ausgeblasenen Ei. Nichtsdestoweniger haben mehrere der demgemäß auf die Aufstellung von Theorien und Regeln sich beschränkenden neueren Darsteller der Kritik und Hermeneutik Verdienstliches geleistet. Zu den vernachlässigten Forschungsgebieten gehört die in Rede stehende Doppeldisziplin jedenfalls nicht. Vielmehr zeigen Namen wie die eines van der Hooght, Kennicott, Houbigant, de Rossi, S. Baer, H. L. Strack als praktischer Texteskritiker auf alttestamentlichem Gebiete, wie ferner die eines Mill, Bentley, Wetstein, Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Scrivener, Hort, v. Gebhardt, als neutestamentlicher Kritiker und dazu die eines Werenfels, Ernesti, Schleiermacher, Germar, Lutz, Kuenen, Immer, v. Hofmann und

anderer Theoretiker auf hermeneutischem Gebiete, wie hier ein stetiges Fortschreiten zu wachsender Gediegenheit bisher stattgefunden hat.

d. Was die fördernde Einwirkung der genannten Disziplinen auf das Geschäft der Exegeten etwa noch nicht leistet, das dienen die sehr beträchtlichen Fortschritte der biblischen Sprachwissenschaft zu ergänzen. Beide Zweige der biblischen Philologie, der semitische wie der neutestamentliche, haben in den letzten beiden Jahrhunderten extensiv wie intensiv das erheblichste Wachstum erfahren, ersterer durch die Arbeiten eines Danz, Schultens, J. D. Michaelis, Gesenius, Ewald, Böttcher, Olshausen rc., letztere durch die eines Winer, Wahl, W. Grimm, v. Zezschwitz, Cremer.

Dem Verein dieser Errungenschaften, deren sich die exegetischen Hilfswissenschaften im engeren Sinn rühmen dürfen, entspricht dann die Tüchtigkeit der exegetischen Leistungen selbst. Trotz teilweiser Verirrungen und zeitweiliger Rückschritte — wie namentlich in der Epoche des Vulgärrationalismus — darf dieselbe als eine zu erfreulichen Zielen fortgeschrittene und zunehmend besserer Leistungsfähigkeit entgegengehende bezeichnet werden. Die Führerschaft behauptet hier, wie auch in den sämtlichen genannten Hilfsdisziplinen, der Protestantismus, insbesondere der deutsche Protestantismus, dessen neuere Haupt-Schriftausleger — und zwar beider Richtungen, der mehr negativ kritischen (Gesenius, Hitzig, de Wette, Holtzmann rc.), wie der positiveren (Ewald, Bleek, Delitzsch, Meyer, Wieseler, v. Hofmann, Luthardt, Weiß rc.) — sich eines weit über seine Konfessions- wie Sprachgrenzen hinausreichenden Ansehens erfreuen. Auf seinen Schultern fußt wesentlich alles Namhaftere, was neuerdings durch Mitarbeiter der großen englischen und anglo-amerikanischen Bibelwerke von Cook, Schaff, Cox, Ellicott rc. oder auch selbständig in exegetischer Hinsicht geleistet worden ist. Nicht minder folgt die neuere römisch-katholische Schriftauslegung, soweit sie gesunden grammatisch-historischen Prinzipien huldigt und wissenschaftiich Tüchtiges leistet — wie im vorigen Jahrhundert der gelehrte Benediktiner A. Calmet († 1757) in seinem vielbändigen Commentarius literalis in V. et N. T., und wie neuerdings Adalbert Maier, J. Langen, P. Schanz, Scholz rc. — wesentlich protestantischen Mustern.

2. Alles bisher Betrachtete gehört zur exegetischen (oder isagogisch-exegetischen) Hauptabteilung des Gesamtbereichs der biblischen Wissenschaften. Dieser ersten Hauptabteilung ist nun aber nach und nach eine zweite, kaum minder disziplinenreiche Abteilung zur Seite getreten: die biblisch-historische Theologie, die sich aus den schon älteren, jedoch erst neuerdings zu streng-historischer Form und Methode fortgebildeten Fächern der biblischen Archäologie und Theologie, sowie aus den wesentlich neuen, ja teilweise ganz neuen biblisch-historischen Disziplinen im engsten Sinne zusammensetzt.

a. Die biblische Archäologie kann unter diesen Wissenschaften, wie aus dem früher Mitgeteilten erhellt, ihren Stammbaum vorzugsweise weit hinaufführen. Ihr fehlte schon am Schlusse des vorigen Zeitraums nichts wesentliches mehr, weder zur Vervollständigung der verschiedenen Richtungen oder Parallelgebiete ihres Forschens (Geogr., Topogr., Sacral-, Privat-, Staatsaltertümer) noch zur Anwendung ächt historischer und kritischer Methode auf dieselben. Das um die Mitte des vorigen Jahrhunderts entstandene große

Sammelwerk Ugolino's (Thesaurus antiquitatum sacrarum, 34 voll. fol., Venedig 1744—69) zeigt, zu welcher Breite und Inhaltsfülle das betreffende Literaturgebiet bereits damals sich entwickelt hatte. Immerhin blieb der Folgezeit noch ein weites Feld für kritisch sichtende und monumental-historisch bereichernde Thätigkeit auf demselben aufgethan. Und nicht bloß für kunstvolle Zusammenfügung der mannigfachen Details zu einem lebensvollen Ganzen, sondern auch für Vermehrung des archäologischen Materials und Verschärfung der es betreffenden Beobachtungs- und Beurteilungsmethoden ist erst neuestens, seit Anfang unsres Jahrhunderts, Namhaftes geschehen. Gerade der älteste Zweig des archäologischen Forschungsbereichs, die biblische Orts-, Länder- und Völkerkunde, ist durch diese angestrengten Bemühungen der Gelehrten unsres Jahrhunderts zu erneuter Blüte gebracht und zum ergiebigen Schauplatze neuer, wohl immer noch nicht abgeschlossener Entdeckungen von erheblichem Werte gemacht worden. Nachdem schon frühere, mehr oder minder gründlich betriebene Reisestudien, wie die von Niebuhr, Seetzen, Burkhardt, sowie vor allen von dem Nordamerikaner E. Robinson (seit 1837) wichtige Beiträge zu einer exakteren Erforschung des semitischen Orients mit dem heil. Lande als seinem Mittelpunkte geliefert hatten, ist seit 1850 die monumental-geschichtliche und physisch-geographische Palästinakunde, Dank dem Wetteifer des schweizerischen Gelehrten Tit. Tobler, der Franzosen de Saulcy, de Vogué, Clermont-Ganneau, der Deutschen Tischendorf, Petermann, Wetzstein, Schick, sowie neuestens (seit 1864) der im Dienste des Londoner Palästine-Exploration-Fund arbeitenden Engländer Wilson, Warren, Palmer, Conder, zu einer Wissenschaft von selbständiger Bedeutung und zu einer wahren Zierde des Gesamtbereichs der archäologischen Forschung erhoben worden. Die antiquarisch-linguistische Erforschung der angrenzenden Länder- und Völkergebiete, insbesondere die mächtigen Fortschritte der Ägyptologie und Assyriologie, haben es an direkt und indirekt fördernder Einwirkung auf diesen namhaften Aufschwung der hebräisch-jüdischen Altertumskunde nicht fehlen lassen. Es ist die nach naturwissenschaftlich-experimentaler Methode vorgehende, mit Hacke und Schaufel in die Tiefen des Altertums eindringende archäologische Forschungsweise der Neuzeit, die „grabende" und geodätisch messende Philologie ist es, die jetzt auch die Länder und Stätten der h. Schrift zum Objekte ihrer Thätigkeit zu machen begonnen hat. Resultate vom Umfang und blendendem Glanze der durch die Heroen dieser Wissenschaft, die Lepsius, Mariette, Brugsch, die Layard, Oppert, Smith, die Schliemann, Curtius, Humann, neuestens auf den Nachbargebieten zu Tage geförderten, mögen auf dem bescheidnen Schauplatze des Jordanlandes vielleicht nicht zu erwarten sein. Doch ist auch hier seit Anwendung der betreffenden Methode teilweise schon Bedeutendes glücklich ans Licht gebracht worden. Weiteres von ähnlichem Werte wie die bloßgelegten Trümmerreste Altjerusalems, seines Tempels und seiner Wasserleitungen, oder wie der moabitische Mesa-Stein darf vom fortschreitenden Verfolge der bezüglichen Arbeiten sehr wahrscheinlich noch erwartet werden.

b. Eine biblische Geschichte in eigentlich wissenschaftlicher Fassung existierte vor dem Beginne unsrer Epoche noch nicht. Nur als naiv-gläubige, unkritische Zusammenstellung der biblischen Angaben mit den oberflächlich abgeschöpften Nachrichten der altklassischen und orientalischen Historiker wurde

die alttestamentliche Geschichte, oft zusammen mit der Kirchengeschichte in Gestalt einer Historia sacra nach Sulpicius Severus' Muster (vgl. § 6 u. 7), bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts behandelt. Und fast noch kümmerlicherer Art waren die bis dahin produzierten Vorläufer der neutestamentlichen Geschichte in moderner Behandlungsart: trockne und kritiklose Zusammenfügungen des Inhalts der Evangelien zu Harmonien für liturgische oder erbauliche Zwecke; daneben poetische Verarbeitungen ebendesselben Stoffes meist in epischer oder auch in dramatischer Form; endlich auf römisch-kirchlichem Gebiete asketisch romanhafte oder legendenartige Geschichtserzählungen von Jesu und den Aposteln mit mehr oder minder reichlicher Einmengung apokryphischer Elemente. Erst der Aufschwung der Geschichtsforschung überhaupt seit dem Siècle de Louis XIV., zugleich aber auch die ebendamals zuerst ihr Haupt erhebende bibel- und christusfeindliche Kritik vom deistischen Standpunkte der britischen Freidenker und später vom pantheistischen Spinoza's aus, spornte die theologischen Darsteller der alt- und neutestamentlichen Geschichte zu größerem wissenschaftlichen Ernste an. In Buddeus Historia ecclesiastica Veteris Testamenti (1715), in Saurins Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènemens les plus mémorables du Vieux et du N. Testament (1720—28), in Nath. Lardners antideistischem Traktat On the credibility of the Gospel (1727) und in Christoph Robinsons Peculiar and distinguished character of the Gospel (1738) treten die ersten, noch unvollkommnen aber teilweise doch schon erfreulichen Früchte dieser nach strengeren historischen Prinzipien gearteten Behandlungsweise hervor. Eine Zeitlang, namentlich noch bei dem wackeren Züricher Antistes Heß (Lebensgeschichte Jesu 2c. 1773 ff. und Geschichte der Israeliten 1776 ff.) wird die gleichzeitige apologetisch-historische Behandlung beider Bereiche des alt- wie des neutestamentlichen versucht, bis die gewaltige Wucht der Angriffe von negativer Seite und die wachsende Fülle des zu verarbeitenden historisch-kritischen Materials das definitive Auseinandergehen beider Hälften der Aufgabe vernotwendigt. So seit Anfang unsres Jahrhunderts, wo auf alttestamentlichem Gebiete der Hyperkritik eines G. L. Bauer, de Wette, Gramberg, Vatke, Hitzig, sowie neuestens der Graf-Kuenenschen Schule (seit 1866) die positiv gehaltenen Darstellungen von Ewald (dieser in den letzten beiden Bänden der „Geschichte des Volkes Israel“ auch das ntl. Gebiet in seinem vermittelnden, mehr apologetischen als kritischen Sinn mit behandelnd), J. H. Kurtz, Hengstenberg, Hasse, A. Köhler 2c. gegenübertreten, während die neutestamentlich-kritischen Zerstörungsversuche eines Strauß, F. Chr. Baur und seiner Schule, Keim, Renan, Seeley, der Reihe nach an Neander, Krabbe, Ebrard, Lange, K. Wieseler, Riggenbach, M. Baumgarten, Ritschl, Steinmeyer, B. Weiß, de Pressensé, A. W. Farrar ihre Gegner fanden.

c. Jeder dieser beiden historisch-kritischen Disziplinen, der alt- wie der neutestamentlichen Geschichte, hat sich neuestens, infolge der massenhaften Vermehrung des zu berücksichtigenden Forschungsmaterials und damit, im Falle des Sichgegenübertretens positiverer und negativerer Anschauungen, auch des Streitstoffs, eine Neben- oder Hilfsdisziplin angebildet, deren Ansprüche auf selbständige Gestaltung und feste Einreihung ins theologische Lehrganze von Jahr zu Jahr dringlicher werden, ja deren förmliche Anerkennung als inte-

grierender Glieder desselben teils schon erfolgt ist, teils keinem gegründeten Zweifel mehr unterliegt. Wir meinen

α) auf alttestamentlichem Gebiete die Chronologie der israelitischen Geschichte, den vorzugsweise umfangreichen und schwierigen Hauptteil der biblischen Chronologie insgesamt, — zwar ein schon in altkirchlicher Zeit, durch Jul. Afrikanus, Eusebius, Panodorus ꝛc. kultiviertes, auch seit Ende des 16. Jahrhunderts durch mehrere angesehene Gelehrte, wie Scaliger, Calvisius, Ussher, ziemlich eifrig in Pflege genommenes, aber doch erst während des letzten Menschenalters, vermöge der Erschließung der hieroglyphischen und keilinschriftlichen Monumente des alten Orients, mit wertvollerem Urkundenmaterial bereichertes und zu hohem Interesse erhobnes Forschungsgebiet, das neben manchen wertloseren und teilweise abenteuerlich gearteten auch verschiedene wissenschaftlich gehaltvolle und beachtenswerte Bearbeitungen erfahren hat; vgl. einerseits E. von Bunsen's „Biblische Gleichzeitigkeiten" 1875, samt den Schriften von A. Hildebrandt, Joh. Raska, V. Floigl ꝛc., andrerseits die einschlägigen Arbeiten von E. Schrader (Die Keilschriften und das A. Testament 1872, 2. Aufl. 1883), J. Oppert (Salomon et ses successeurs 1876), J. Lauth (Ägyptische Chronologie 1877), Lenormant, Al. Schäfer, Fr. Hommel, A. Kamphausen; auch H. Gelzers Untersuchungen über Jul. Afrikanus (1880) u. s. f.

β) auf ntl. Gebiete die neutestamentliche Zeitgeschichte, d. h. die Darstellung der dem messianischen und apostolischen Zeitalter gleichzeitigen Zustände und Ereignisse der griechisch-römischen und orientalischen Profan- und Kulturgeschichte, behufs Gewinnung sowohl genauerer chronologischer Data für die einzelnen Momente der christlichen Urgeschichte als eines breiten kultur- und religionshistorischen Hintergrunds für ebendieselbe. Um die Ausbildung dieser für die ntl. Geschichte gleichsehr wie auch für die biblische Theologie, die Kanonik und Isagogik wertvolle Handreichung thuenden Hilfsdisziplin zu selbständiger Existenz hat sich zuerst Matth. Schneckenburger in Bern († 1848) verdient gemacht, aus dessen Nachlasse Hundeshagen im Jahre 1862 Vorlesungen über ntl. Zeitgeschichte herausgab. In größerer Vollständigkeit wurde das betr. Material dann durch Ad. Hausrath verarbeitet, dessen mehrbändiges Werk (1868—73) freilich durch Aufnahme des gesamten ntl. Geschichts- und Lehrstoffs monströse Dimensionen annahm, während E. Schürer (1873) bei knapperem Umfang doch Gelehrteres und von einseitigen Tendenzen Freieres geleistet hat. — Übrigens können auch die ntl.-chronologischen Monographien von Wieseler (1843. 48), Anger 1848), Zumpt (1869), Caspari (1869), Ljungberg (1878, Fl. Rieß (1881) u. A. hierher gerechnet werden. Deßgleichen in andrer Rücksicht die auf die religiös-literarischen Zustände des Judentums zur Zeit Jesu bezüglichen Studien von Jos. Langen (1866), Hilgenfeld (Messias Judaeorum 1868), Drummond (The Jewish Messiah 1877), F. W. Weber (Gesch. der jüd.-paläst. Theologie ꝛc. 1880).

d. Dem biblisch-historischen Bereiche gehört endlich auch die biblische Theologie Alten und Neuen Testaments in der gegenwärtig, seit etwa einem Jahrhundert, wenn nicht allgemein doch vorherrschend üblichen Auffassung und Darstellungsweise an. Durch des Altdorfer Theologen Gabler Dissertation De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae (1787) wurde die

Notwendigkeit eines streng historischen Verfahrens in Erhebung des theologischen Lehrgehaltes der einzelnen biblischen Schriftsteller zuerst dargethan. Ungeachtet der rationalistischen Tendenzen, welche derselbe und mehr noch seine nächsten Nachfolger (G. L. Bauer, Kaiser, de Wette, Dan. v. Cölln und David Schulz, Vatke ꝛc.) mit diesem ihrem Dringen auf strenge Sonderung der Lehrbegriffe verbanden, hat die von ihm eingeführte Behandlungsweise doch allgemach auch in den positiveren Kreisen sich eingebürgert. Seit den 40er Jahren sind auf alttestamentlich-theologischem Gebiete Steudel, Hävernik, Hermann Schultz, G. Oehler, auf neutestamentlichem Chr. Fr. Schmid, G. L. Hahn, van Osterzee, B. Weiß, A. Immer teils in entschieden offenbarungsgläubigem, teils in mehr vermittelndem oder liberalisierendem Geiste thätig gewesen. Auch da, wo man andre Titel bevorzugt hat — wie Lutz, der (wie auch de Wette) zur älteren Bezeichnung „Biblische Dogmatik" zurückkehrte, oder wie Ewald, der seinem übers Alte und Neue Testament zumal sich erstreckenden Werke die Benennung: „Die biblische Lehre von Gott" erteilte — ist man doch der historischen Behandlungsweise treu geblieben. Nur in J. G. Knapps „Bibl. Glaubenslehre" (1840) und in J. T. Becks „Christlicher Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden" (I, 1841) erscheint der modernen historisch-kritischen Methode überhaupt keine Rechnung getragen. Wie diese Werke gewissermaßen Melanchthons oder auch der pietistischen Theologen (z. B. Freylinghausens, in seiner „Grundlegung" 1703) einfach ethische oder rein dogmatische Behandlungsweise des Gegenstands wieder aufnehmen, so liegt in v. Hofmanns „Schriftbeweis" (1852 f., 1858) eine geistvolle moderne Reproduktion der im späteren Reformationszeitalter beliebt gewordnen Methode des Sammelns von biblischen Beweisstellen zur kirchlichen Glaubenslehre vor. Überwiegend nur dogmatisch gehalten, gleichsam Ausschnitte aus einer biblischen Glaubenslehre, sind ferner die Darstellungen der biblischen Psychologie, welche im Anschlusse an ältere Muster (Amos Comenius, M. Friedr. Roos), von Beck (1843) und Delitzsch (1856) gegeben wurden. — Die streng historische Methode wird gegenüber solchen vereinzelten Versuchen von abweichender Richtung sich wohl behaupten. Auch die mancherlei auf besondre Gruppen alt- und neutestamentlicher Schriften sowie auf einzelne Lehrbegriffe bezüglichen Monographien, womit die gelehrte Arbeit der letzten Jahrzehnte uns beschenkt hat, dienen ausnahmslos zur Befestigung und detaillierteren Ausbildung des historisch-kritischen Verfahrens. Nicht minder besitzt dasselbe indirekte Vertreter und Gehilfen an den Verfassern derartiger Studien über die Christologie (Messiaslehre) und Theologie der Juden, wie sie bereits oben (c, β) erwähnt wurden.

3. Wir kommen zur kirchenhistorischen Theologie. Auch sie hat seit dem mit der pietistischen Bewegung zusammenfallenden mächtigen Aufschwunge der Geschichtswissenschaft beträchtliche Fortbildungen erfahren. Auf dem Felde der Kirchengeschichte selbst stellen dieselben sich dar in der Gestalt einer zunehmenden kritischen Strenge und wissenschaftlichen Objektivität des Forschens, auf dem ihrer Umgebung aber in Gestalt des Heranwachsens mehrerer Nebenformen oder Hilfsfächer, die gleich stattlichen Seitenflügeln oder auch gleich stolzen Turm- oder Erkerbauten um den festen Zentralbau der Kirchenhistorie sich herumlagern. — Für diesen letzteren haben in der evangelischen Kirche zu-

nächst der pietistische Mystiker Gottfried Arnold (1699 ff.), dann seinen antiorthodoxen Übereifer dämpfend mehrere besonnenere Forscher wie Weismann, Mosheim, Schröckh, einen solideren Grund zu legen versucht. Allmählige Loslösung der Hauptaufgabe des Kirchenhistorikers von den von Flacius her ihr anhaftenden konfessionalistisch-orthodoxen Nebentendenzen war das wohlthuende Ergebnis dieser neuen Bestrebungen der lutherischen Kirchengeschichtschreibung des vorigen Jahrhunderts. Tüchtige reformierte Quellenforscher wie Jakob und Samuel Basnage, Herm. Venema &c. verfolgten ähnliche Ziele. Aber auch der Katholizismus, und zwar vornehmlich der französische im Zeitalter Louis XIV., stellte sein Kontingent zu dieser Schaar vorwärtsstrebender Vervollkommner der überlieferten Methoden und Resultate; so einen Noel, Bossuet, Fleury, sowie vor allen den gründlichen Quellenforscher Tillemont (1693 ff.) und den freisinnigen Kritiker des Baronius Anton Pagi (1705 ff.). Sogar bis ins Extrem einer plumpen anti-kurialistischen Hyperkritik sah man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts einige katholische Geschichtsschreiber, namentlich Royko in Prag (1788), Wolf &c. gleichsam wetteifernd mit den ebendamals in ähnlichem Geiste thätigen protestantischen Neologen Spittler, Henke &c. sich verirren. — Seit unsrem Jahrhundert hat dann, nach allmähliger Ausscheidung dieser rationalistischen Verirrungen, eine nach möglichster Objektivität strebende kritisch-pragmatische Historikerschule die Aufgabe der Universalkirchengeschichtschreibung zu lösen versucht. Innerhalb des Protestantismus war es zuerst eine kritisch-nüchtere, auf möglichst gewissenhaftes Ausschöpfen der Quellen ausgehende, dabei aber dem Pragmatismus und dem Schmuck der Darstellung geringere Sorgfalt zuwendende Richtung, die sich dieser Aufgabe widmete (Tzschirner, Chr. Schmidt, Engelhardt, Gieseler). Ihr folgte eine kritisch-philosophierende Behandlungsweise, eingeleitet durch Schleiermachers akademische Vorlesungen über den Gegenstand und weiterhin kultiviert durch Niedner, Rothe, Baur, am glücklichsten und geistvollsten durch Hase. Neben derselben blüht eine vom Geiste religiöser Wärme beseelte, das biographische Moment besonders betonende, überall vorzugsweise den Maßstab christlicher Frömmigkeit und lebendiger Glaubensbewährung anlegende Darstellungsweise, begründet durch A. Neander und seit demselben in verschiedenen Modifikationen fortgebildet und gepflegt einerseits durch die reformierten Theologen Hagenbach, Böhringer, Ebrard, Herzog, andrerseits durch die Lutheraner Guericke, Bruno Lindner, J. H. Kurtz, H. Schmid. Die außerdeutsch-reformierten Darsteller E. Chastel, E. de Pressensé, Phil. Schaff, James Robertson &c. schließen sich größtenteils dieser Neanderschen Richtung, die man auch wohl die pektoralistische genannt hat, an. Auch von den neuesten römisch-katholischen Bearbeitern der Kirchengeschichte seit Anfang unsres Jahrhunderts huldigen die Bedeutenderen einer ähnlichen warm-religiösen und bei allem Festhalten des römischen Standpunkts doch einigermaßen weitherzigen Richtung; so Fr. Leop. v. Stolberg, Katerkamp, Locherer, Alzog &c. Eine liberalisierende Richtung, repräsentiert durch J. J. Ritter, Gfrörer, Fr. X. Kraus, die Altkatholiken Pichler und Friedrich, sowie eine mehr oder minder streng ultramontane Schule, vertreten durch Hortig-Döllinger, Möhler-Gams, Brück, Grisar, Hergenröther, sowie außerhalb Deutschlands durch Rohrbacher, Henrion, Bascotti, Anelli gehen ihr zur Seite.

4. Von den kirchenhistorischen Teildisziplinen und Nebenfächern hat das älteste:

a. die Patristik oder theologische Literaturgeschichte, kaum seiner Methode, sondern nur dem Umfang und der Auswahl des in ihm abgehandelten Materials nach, namhaftere Umbildungen in neuerer Zeit erfahren. Die Richtung auf gelehrtes Quellensammeln und -sichten oder die bibliographisch-literarische Behandlungsweise überwog vom Ende des 17. Jahrhunderts an, wo die großen Väter-Ausgaben der Maurinermönche und die Lyoner Bibliotheca maxima veterum patrum (1677 ff.) ihr Bahn brachen. In der Form gründlicher Einzeldarstellungen und in pragmatisch-literaturgeschichtlicher Zusammenfassung des ganzen Materials hat die neueste Zeit, seit Anfang unsres Jahrhunderts vorzugsweise Tüchtiges geleistet, dabei aber auch jene quellensammelnde und kritisch edierende Thätigkeit nicht ohne mehrfache Fortschritte über das früher Erreichte hinaus fortgeführt. Katholische und evangelische Gelehrte erscheinen an diesen Bestrebungen in ungefähr gleicher Stärke beteiligt, die ersteren mehr in Hinsicht auf Bewältigung großer Stoffmassen, die letzteren mehr als geschmackvolle und kritisch zuverlässige Detailarbeiter reich an Verdiensten, Man vergl. einerseits die Benediktiner sowie du Pin, Muratori, Galland, Angelo Mai, Migne, Pitra, K. Werner, Nirschl; andrerseits Neander, Böhringer, Otto, Franz Oehler, Bähr, Ad. Ebert, P. Caspari, A. Harnack, Th. Zahn ꝛc.

b. Mit der Dogmengeschichte verhält sichs ähnlich; doch überwiegt hier, besonders seit Durchführung der vollständigen Emanzipation dieses Fachs in streng historischer Behandlung von der Dogmatik (nach Ernestis und Semlers Vorgang: 1757, 1759) das von den Evangelischen Beigesteuerte in extensiver wie intensiver Hinsicht. Erst in jüngster Zeit sind den nach Petaus Vorgang einen wesentlich nur kompilatorischen Fleiß bethätigenden katholischen Bearbeitern dieses Feldes (Thomassin, Dumesnil ꝛc.) auch einige in Hinsicht auf Pragmatismus und geschickte Gruppierung des Materials nicht ganz hinter ihren protestantischen Rivalen zurückbleibende Forscher gefolgt (K. Werner, Bach, Schwane). Doch gebührt der mit Münscher, Engelhardt, Hagenbach, Baur anhebenden und mit Gieseler, Thomasius, Gust. Frank, Fr. Nitzsch, H. Reuter, sich fortsetzenden Reihe jener letzteren unzweifelhaft die Palme auf diesem Gebiete.

c. Die Umformung der Symbolik aus einer zwischen polemischer und literarhistorisch-isagogischer Behandlungsweise schwankenden Disziplin in eine wesentlich historische Wissenschaft, oder was dasselbe ist: die Fortbildung dieses Fachs von seiner konfessionell-einseitigen zur komparativ-dogmatischen und objektiv pragmatischen Darstellungsform, fällt in eine um wenige Jahrzehnte spätere Zeit als das Ausbildungsstadium der Dogmengeschichte in heutiger Form. Seit Plancks (1786) und Marheinekes (1810. 1812) Vorgang sind es beinahe nur Protestanten gewesen, die auf diesem Felde Namhaftes geleistet haben: Winer, Köllner, Guericke, Schneckenburger, R. Hofmann, Oehler, Gaß, Plitt, Philippi ꝛc. In Möhlers zwar geistvollem aber auch parteiischem und ultramontan befangenem Versuche (1832) und dessen katholischen Nachfolgern (Hilgers, Buchmann, Jörg ꝛc.) stellt sich wesentlich nur ein Rückfall in die ältere polemisch einseitige Manier dar.

d. Die Reihe dieser kirchenhistorischen Teildisziplinen, welche wenn nicht in heutiger Form doch in irgendwelcher Keimbildung schon der altkirchlichen Zeit entstammen, beschließen wir mit der kirchlichen Biographie oder Hagiologie, dieser mit der Patristik sowohl stofflich als formal verwandten Disziplin. Sie hat mit derselben besonders auch das gemein, daß sie gemäß der kürzeren, den Katholiken geläufigeren Benennung aufgefaßt, als Hagiologie, ein engeres, gemäß der längeren, uns Evangelischen vorzugsweise naheliegenden Bezeichnung traktiert, als kirchliche Biographie, ein bedeutend weiteres Gebiet umspannt. Einen höheren wissenschaftlichen Aufschwung gewann diese vorher fast ohne alle kritische Schärfe betriebene Disziplin wenige Jahrzehnte vor dem Beginn unsres Zeitraums, als angeregt durch den Jesuiten Heribert Rosweyd († 1629), dessen jüngere Ordensgenossen Bolland, Henschen und Papebroch sich zur Herausgabe des Riesenwerks der Antwerpener Acta Sanctorum (1643 ff.) vereinigten, der ersten hagiographischen Quellensammlung von kritischer Anlage und nahezu erschöpfendem Umfang. Ihr folgten eine Reihe ähnlicher Sammelwerke von minder universeller Tendenz, aber zum Teil von noch bedeutenderem kritischem Werte (Ruinart, Mabillon, Assemani, Butler, Pétin, Stadler-Ginal 2c.). Nahe stehen demselben Literaturzweige die mönchsgeschichtlichen Quellenwerke und Darstellungen von Helyot, Martene, Alteserra, Brockie, Musson, Henrion-Fehr, Montalembert, Janauschek 2c. — Der Protestantismus macht, abgesehen von einigen monographischen Studien über beschränktere Gebiete (wie Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, Ebrards Iroschottische Missionskirche, Franz Winter's Prämonstratenser und Cisterzienser 2c.) den katholischen Bearbeitern dieses Forschungsbereichs kaum irgendwelche Konkurrenz. Die meisten protestantischerseits veranstalteten Biographiensammlungen evangelischer Heiligen, d. h. Reformatoren oder sonstiger Kirchenlichter, entbehren des spezifisch hagiologischen Zuschnitts und Charakters, nähern sich vielmehr der Gestalt patristischer Sammelwerke; so die Elberfelder „Väter und Begründer der reformierten und der lutherischen Kirche", Tholucks Lebenszeugen der luth. Kirche des 17. Jahrhunderts. Doch hat auch die evangelische Kirche besonders seit Tholucks Sonntagsbibliothek, Pipers Evang. Kalender (1850 ff.) und Klaibers Evang. Volksbibliothek (1868) ihre gehaltvollere historisch-biographische Erbauungslektüre. An einer scharf abgegrenzten Stellung für diese Disziplin im theologischen Wissensganzen fehlt es freilich zur Zeit noch, bei den Katholiken ebensowohl wie bei den Evangelischen.

5. Was sonst noch von Neben- und Hilfsfächern der Kirchengeschichte zu registrieren ist, entbehrt eines weiter in die Geschichte zurückreichenden Stammbaumes.

a. Die formalen oder instrumentalen (organischen) Hilfswissenschaften der kirchlichen Philologie und der Diplomatik oder Urkundenlehre, nebst Heraldik, Sphragistik, Numismatik, datieren ziemlich genau von Beginn unsres Zeitraums, nämlich vom letzten Viertel des 17. Jahrhunderts an. Es war in den 80er Jahren dieses Jahrhunderts, in der Blütezeit des gelehrten Frankreichs unter Louis XIV., wo Mabillon für die letztere Wissenschaft durch seinen berühmten Traktat De re diplomatica (1681) den ersten festen Grund legte, während fast genau gleichzeitig J. Kasp. Suicer mit der ersten Auflage seines Thesaurus der griechischen Kirchensprache (Thes. eccl. e Patribus Graecis, 1682)

und Du Cange mit seinem Glossar der mittelalterlichen Latinität (1678) sowie später dem der mittleren und späteren Gräcität (1688) hervortraten. Sowohl die späteren Neubearbeitungen dieser bahnbrechenden Werke selbst, als was ihnen weiterhin in den folgenden Jahrhunderten Nachahmendes und Ergänzendes gefolgt ist, geben mächtige Fortschritte über die Erstlingsarbeiten hinaus zu erkennen, stellen aber ebendamit das Verdienstliche dieser frühesten Anfänge eines seitdem zu wichtigen Früchten herangereiften Forschungsbereichs in ein helles Licht (vgl. die Lit., Hdb. II[1], 24 f.).

b. Auch zu mehreren materialen Hilfswissenschaften des kirchenhistorischen Studiums hat die an vielseitig fruchtbringenden Bestrebungen auf historischem Gebiet überhaupt ungemein reiche Epoche, mit welcher wir unsren letzten Zeitraum anheben sehen, den Grund gelegt.

α) Die kirchliche Chronologie, gleich der biblischen Disziplin desselben Namens enge zusammenhängend mit der universalhistorischen Zeitrechnungslehre, hatte auch schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einem Calvisius, Petavius, Ussher direkt und indirekt manches Wichtige von mehr vorbereitender Art zu danken gehabt, erfuhr aber dann besonders gegen den Anfang des folgenden Säkulums durch Kardinal Noris, durch d'Antine, Clemencet, Durand ꝛc. als Begründer der Art de vérifier les dates (seit 1724), durch Halthaus als Interpreten der schwierigen Kalenderverhältnisse des Mittelalters (1729) ꝛc. eine Fortbildung zu der streng wissenschaftlichen Gestalt, die dann in unsrem Jahrhundert durch Ideler, Piper, Brinkmeier, Grotefend, Krusch ꝛc. des weiteren in Pflege genommen worden ist.

β) Auch die kirchliche Geographie datiert ihre Existenz von den ersten Jahrzehnten unsres Zeitraums her, wo Fr. Spanheims „Einleitung in die heilige, patriarchale, israelitische und christliche Geographie" (1679, 1698) sowie Nikol. Sansons Atlas antiquus sacer, ecclesiasticus et profanus (mit Verbesserungen von Clericus, Amsterdam 1705 f.) erschienen, besonders aber das großartig angelegte Meisterwerk der fünf Brüder St. Marthe betreffend die Geographie der französischen Bistümer, die Gallia christiana (1715 ff.) genaueres Licht über die kirchlich geographischen Verhältnisse der älteren Zeiten zu verbreiten begann. Es hat sich dieser auch in unsrem Jahrhundert durch manche tüchtige Leistungen, besonders nach der kartographischen Seite hin bereicherten Wissenschaft seit dem Wirken der Achenwall, Süßmilch, Schlözer ꝛc. für universalhistorisch-statistische Studien auch eine kirchliche Statistik angebildet. Seit Stäudlins erstem Versuch (1804) ist dieselbe teils getrennt von der kirchlichen Geographie (so bei Wiggers 1842 f., bei Karl vom h. Aloys 1860, bei Armand de Mestral 1870 ꝛc.), teils vereinigt mit derselben (bei Wiltsch 1846, bei Neher 1864) behandelt worden. Das Übergewicht der Gründe scheint für die Zusammenfassung der beiden zu Einer Wissenschaft zu sprechen, die dann aber mehr in die Nähe des praktisch-theologischen Lehrbereichs zu rücken und als eine Hilfswissenschaft der Missionstheorie, etwa als „religiöse Erd- und Völkerkunde" nach J. P. Langes Vorschlag, zu gestalten sein dürfte (vgl. Lange, Theol. Encykl. S. 139. 208).

γ) Das umfang- und inhaltreichste dieser kirchenhistorischen Hilfsfächer nach der materialen Seite, die christliche Archäologie, bildete sich seinem zentralen Hauptbestandteile nach: als Sakralaltertumskunde oder Kultus-

archäologie schon gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts aus jenen liturgisch-historischen Studien heraus, als deren Vertreter wir oben (§ 8 gegen Ende) Goar, Menard, Holstenius, Casali, Bona nannten. Auch die durch Anton Bosio († 1629) und die Herausgeber seiner „Roma sotteranea“ Severanus (1634) und Aringhi (1657) begründete Katakombenforschung gehört zu den frühesten Keimen dieser Wissenschaft, die indessen, solange sie unter der Pflege dieser katholischen Spezialforscher verblieb, noch an ziemlich formlosem Aussehen und unsystematischer Behandlungsweise litt. Allzuweit wollten einige lutherische Bearbeiter des Gegenstands um das Ende des 17. Jahrhunderts den Umkreis desselben gezogen wissen, wenn sie entweder auch Dogmengeschichte und Patristik (so Bebel in Straßburg 1679) oder die biblischen Altertümer (so J. A. Quenstedt in Wittenberg 1699) mit der eigentlichen christlichen Altertumsforschung zusammenfaßten. Ohne solche Ausschreitungen ins Maßlose hat zum erstenmale der Anglikaner Joseph Bingham († 1729) das Gesamtgebiet der kirchlichen Altertumswissenschaft in wissenschaftlichem Geiste mit systematischer Gründlichkeit dargestellt (1708 ff.). Seine nach mehreren Seiten hin mustergültige Arbeit faßt zum erstenmale das verfassungsgeschichtliche Bereich oder die christlichen Sozial-Altertümer mit dem kultusgeschichtlichen oder den Sakral-Altertümern als Ein organisches Ganzes der kirchlichen „Ursprünge (Origines) oder Antiquitäten“ zusammen, läßt aber dabei freilich das kunstgeschichtliche Bereich noch sehr zu kurz kommen, zieht überhaupt zu wenig die urchristlichen Monumente als Quellenmaterial mit herbei und beschränkt obendrein sein Darstellungsgebiet willkürlicherweise auf die sechs, ja stellenweise auf die fünf ersten Jahrhunderte der Kirche. Es blieb sonach den Mamachi, Selvaggio, Pellicia, S. J. Baumgarten, Augusti und andren seitdem in dies Forschungsgebiet Eingetretenen vorbehalten, noch vielerlei Material ergänzend einzuarbeiten. Dabei hat namentlich das anfänglich am meisten zurückgestellte kunstarchäologische Bereich — Dank fortgesetzter und zunehmender Mithilfe auch seitens fachmännischer Vertreter der einzelnen Kunstgebiete (Architektur, Skulptur, Malerei 2c.) und Dank den glänzenden Leistungen der neuesten Katakombenforschung (de Rossi 2c.) und Inschriftenforschung (Regnier, le Blant, Mommsen 2c.) — die erheblichsten Bereicherungen erfahren, Bereicherungen, die neuestens eine zunehmend gründlichere Berücksichtigung auch der altchristlichen Privataltertümer, d. h. des Verhaltens der alten Christen in Bezug auf Bekleidung, Häusereinrichtung 2c. veranlaßt haben (vgl. u. a. Vikt. Schulzes Aufsätze in der „Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft“ 1880 f., sowie denselben in Hdb. II¹, 257 ff.) und die den früher erwähnten Wissenserweiterungen auf biblisch-archäologischem Gebiete (oben 2, a) ebenbürtig, ja teilweise überlegen an innerem wie äußerem Werte zur Seite stehen.

6. Als Hilfsfächer für die materiale Seite der kirchenhistorischen Forschung pflegt man mehrfach auch wohl die allgemeine Weltgeschichte, die Kunstgeschichte, allgemeine Literaturgeschichte, Geschichte der Philosophie und Religionsgeschichte zu nennen (z. B. Hagenbach, Encykl., 10. Aufl., S. 267). So unzweifelhaft der aus Berücksichtigung der Forschungsergebnisse dieser ausgedehnten Gebiete entspringende Nutzen für das Geschäft des Kirchenhistorikers genannt werden muß, so wenig ließe doch eine Eingliederung derselben in die Reihen der kirchengeschichtlichen Hilfswissenschaften im engeren und eigent-

lichen Sinn sich rechtfertigen. Die encyklopädische Stellung dieser Wissensgebiete fällt aus dem theologischen Lehrorganismus hinaus; sie bilden wohl den Hintergrund des kirchenhistorischen, ebenso wie auch des biblisch-historischen Forschungsbereichs, aber nicht irgendwelchen besondren Teil desselben. Höchstens von der allgemeinen Religionsgeschichte ließe sich vielleicht sagen, daß sie in speziellerer und unmittelbarerer Beziehung zum historisch-theologischen Bereiche — und zwar zu diesem in weiterem, auch die biblisch-historischen Disziplinen mit umfassendem Sinne — stehe. Nur ist weder „Hilfswissenschaft" noch „Nebenfach" der richtige Name zur Bezeichnung dieses spezielleren Verhältnisses. Die allgemeine Religionsgeschichte ist die organisch notwendige Substruktion oder Basis der Kirchengeschichte, die Vorhalle gleichsam, nach deren Durchwandrung das Heiligtum der christlichen Geschichte selbst, einschließlich ihrer alt- und neutestamentlichen Grundlage, betreten wird. Als solche Substruktion oder Vorhalle zur gesamten historischen Theologie, in lebendiger Wechselwirkung mit deren allmähligem Fortschreiten und Wachsen, hat sich die allgemeine vergleichende Religionsforschung in der neueren Zeit entwickelt. Und zwar fallen ihre Anfänge genau in eben dieselbe Zeit; etwa die Mitte des 17. Jahrhunderts, wo auch mehrere der im bisherigen besprochenen Hilfsfächer mit ihren Ansprüchen auf selbständige Existenz zuerst hervortraten. Gerhard Johann Vossius mit seiner Schrift über die Theologie der Heiden (De theologia gentili, 1642; dann 1668, 1700 u. ö.), hat zuerst eine kräftige Anregung zu spekulativen und historischen Untersuchungen über dieses Gebiet gewährt. Ihm folgt bis ums Ende des vorigen Jahrhunderts eine dichtgedrängte Schaar von Bearbeitern des Gegenstandes, die mehr nach abstrakt spekulativer als nach historisch-exakter Methode den Ursprung und das Wesen der Religionen zu erforschen suchten und dabei manche wunderlich einseitige Theorien zu Tage förderten — anfänglich mehr dämonologisch oder euphemeristisch, später, seit Ausgang des vorigen Jahrhunderts, mehr naturalistisch geartete — (Herbert v. Cherbury, Pfanner, Athan. Kircher, Huetius, van Dale, Clericus, Tournemine, Banier, Frèret, Dupuis 2c.). Erst ungefähr seit dem Anfang unsres Jahrhunderts gewann das religionshistorische Forschen auf Grund seiner Verbrüderung einerseits mit der arischen, semitischen, turanischen, amerikanischen, afrikanischen 2c. Sprachforschung, andrerseits mit der modernen Ethnologie und wissenschaftlichen Reiseliteratur allmählig eine exaktere Gestalt (Meiners, Creuzer, Grimm, Preller, Nägelsbach, Gerhardt, Lassen, Spiegel, Max Müller, Renan 2c.). Seitdem sind denn auch der zusammenfassenden Übersichten über das Ganze des vor- und außerchristlichen Religionswesens, dazu bestimmt, als Vorhalle zur Geschichte des Christentums zu dienen, vom speziell theologischen Gesichtspunkte aus mehrere versucht worden (von Wuttke, Döllinger, Stiefelhagen, O. Pfleiderer, K. Werner, E. L. Fischer, C. P. Tiele, G. Rawlinson, H. Delff 2c. — vgl. Hdb. II[1], 24). Der Grund weshalb es an einer allgemeineren Verständigung über die encyklopädische Stellung, sowie über Form und Methode solcher religionshistorischer Kompendien zur Zeit noch mangelt, liegt hauptsächlich in dem unfertigen, noch wenig abgeschlossenen und gereiften Charakter der historischen Religionsforschung selbst, deren Quellen zum großen Teil erst neuestens in zuverlässigerer Textesgestalt ans Licht zu treten anfangen und deren Ergebnisse

deshalb bisher noch vielfach schwankenden und unsicheren Auffassungen unterlagen.

7. Die systematische Theologie hat, wie aus dem über diese enorme Erweiterung und Vermannigfaltigung des historischen Lehrbereichs Mitgeteilten erhellt, nicht weniges von dem früher in ihren Disziplinen traktierten positiven Wissensstoffe an jenes benachbarte Hauptfach abtreten müssen. Aus dem vormals, zur Zeit der Summen und Loci, vom Dogmatiker traktierten Material hat man die historischen Disziplinen der biblischen Theologie A. und N. Tests., sowie der Dogmengeschichte als einer Art von Fortsetzung derselben gebildet. Aus der Polemik oder Kontroverstheologie ist das die symbolischen Bücher betreffende Lehrmaterial entlassen und zur selbständigen Disziplin der Symbolik formiert worden. Die Ethik hat nicht weniges, was früher gern in ihr verhandelt wurde, teils auch an die biblische Theologie und Dogmengeschichte, teils an die kirchlichen Sozial- und Sakral-Altertümer, beziehungsweise an die mit diesen eng zusammenhängenden praktischen Fächer der Pastoraltheologie und Liturgik, abgegeben. Der Apologetik hat man vieles religionshistorische Material, womit sie sonst beschwert war, abzunehmen angefangen, um es in Gestalt des zuletzt (Nr. 6) betrachteten propädeutischen Lehrfaches zu verselbständigen. — Man kann im Hinblick auf alle diese Neuerungen fragen, ob infolge derselben die systematischen Fächer nicht allzu sehr entleert worden seien? ob nicht des positiven Wissens ihnen mehr als billig entzogen worden sei, so daß über den wissenschaftlichen Gehalt dessen, was nun unter dem Namen der Glaubenslehre, Sittenlehre &c. zurückbleibt, geurteilt werden könnte: „Gewogen und zu leicht befunden?“

Ein Blick auf die dogmatischen, moraltheologischen, apologetischen und polemischen Handbücher aus der Zeit seit den bezeichneten Umbildungsprozessen lehrt das Richtige einer derartigen Befürchtung wie die hier angedeutete. Die genannten Erleichterungen und Entlastungen haben den systematischen Fächern nicht geschadet, sondern nur genützt. Weder ihrem äußeren Umfange noch ihrer religiös wissenschaftlichen Bedeutsamkeit nach haben dieselben aufgehört den Hauptheerd und die leitende Zentralstelle des Gesamtorganismus der Theologie zu bilden. Ohne jene Hinausverlegung und Verselbständigung eines beträchtlichen Quantums historischer Lehrstoffe würde nimmer Raum entstanden sein für die mancherlei wichtigen Fragen anderweitiger Art, die es aus Anlaß der neueren Fortschritte des menschlichen Wissens und Geisteslebens dermalen auf dogmatisch-ethischem und apologetischem Gebiete teils neben jenen älteren Themata teils anstatt derselben zu verhandeln gilt. Das positive Wissen ist der systematischen Theologie nicht entzogen worden, es hat nur in Bezug auf viele seiner Bestandteile einen Stoffwechsel erfahren. An die Stelle eines Teils der kirchen- und religionshistorischen Materien, um welche sich vormals die dogmatische und ethische, desgleichen die polemische und apologetische Diskussion hauptsächlich drehte, sind Kapitel aus der neueren Philosophie, Natur- und Weltkunde von nicht geringerer Bedeutung getreten. Zumal die psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen der neueren Philosophie, samt dem von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an Weitschichtigkeit und zugleich an kritischer Akribie seiner Forschungsmethode zunehmenden philosophiegeschichtlichen Lehrmaterial, den mehr oder minder unver-

meidlichen Bezugnahmen auf die rastlos wechselnden Systeme der philosophischen Denker, der durch ihre bald richtige bald falsche und verderbliche Verwertung der allgemeinen natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte herausgeforderten Kritik, der ebendamit auf immer neue Bahnen gedrängten theologischen Apologetik: zumal dieser neue Wissens- und Forschungskomplex mächtigen Umfangs hält die Gefahr einer etwaigen Verödung der dogmatisch-ethischen Fächer vermöge der Abgabe jenes historischen Lehrmaterials so fern als nur möglich. Es mußte Raum geschafft werden für die genannten neueren Diskussionen. Und wie diesen schon bisher notgedrungen ein beträchtlicher Teil des früher anderweitig okkupierten Gebiets angewiesen werden mußte, so dürfte auch künftighin noch gar manche Veränderung mit den herkömmlichen Weisen dogmatisch-ethischer Reflexion und Argumentation durch den Fortgang unsres gesamten modernen Kulturlebens vernotwendigt werden.

Es ist also hauptsächlich der Einfluß der neueren Philosophie, dem die systematische Theologie ihre seit zweihundert Jahren allgemach eingetretenen Umgestaltungen in formaler wie materialer Hinsicht zu danken hat. Sie hat das traditionelle altkirchlich scholastische Gewand mehr und mehr abgestreift, ihre Haltung ist nach allen Seiten hin eine philosophischere geworden — einerlei, ob ihre Vertreter auch ihren Glaubensstandpunkt gemäß modern unkirchlicher Anschauungsweisen geändert haben, oder am kirchlichen Bekenntnis festhalten. Die Einstrahlung des neuen Lichts beginnt alsbald beim Wirksamwerden der angeseheneren Systeme der Philosophie des 17. Jahrhunderts, insbesondere des idealistischen von Cartesius und des realistischen von Leibnitz, neben welchen der gemäßigte Sensualismus Lockes noch einen Einfluß übte, während Spinozas Pantheismus fürs erste fast unbeachtet blieb. Erst fast ein Jahrhundert später, im Zeitalter Lessings, Herders und Goethes, begann man auch dieser pantheistischen Spekulation eingehendere Berücksichtigung zuzuwenden. Doch überwog anfänglich noch der Einfluß von Kants Kritizismus, dessen wesentlich deistische Grundanschauungen mit den Lieblingstendenzen des theologischen Rationalismus vorzugsweise übereinstimmten. Auch nachdem dann längere Zeit eine pantheistische Strömung, verschiedentlich modifiziert bei Schleiermacher, bei Schelling und Hegel, sich einflußreich erwiesen hatte, ist man vielfach zum Kantianismus zurückgekehrt, jedoch nicht ohne teilweise Pflege andrer Hauptrichtungen der neueren philosophischen Spekulation, wie der Monadenlehre Leibnizs und des auf naturphilosophischem Gebiete dermalen dominierenden Spencer-Darwinschen Evolutionismus, in welchem die ältere sensualistische Denkweise von Hobbes und Locke mit Elementen des Humeschen Skeptizismus und Hegelschen Ideologismus auf eigentümlich enge Weise verschmolzen erscheint. — Aus der besonders in formaler Hinsicht stark hervortretenden Einwirkung dieser Folge philosophischer Systeme einerseits, sowie aus dem eigentümlichen Gange des religiös-kirchlichen Lebens nach seiner inneren wie äußeren Seite andrerseits, setzt die wechselnde Physiognomie des systematisch-theologischen Forschens und Lehrens während des in Rede stehenden Zeitraums sich zusammen. Bald überwiegt das philosophische, bald das spezifisch christliche Bildungselement, und zwar letzteres wieder entweder in einfach biblischer, oder in konfessionell kirchlicher Ausprägung. Das abwechselnde

Hervortreten bald des einen bald des andern dieser Faktoren bedingt und bezeichnet die Hauptstadien beider, der dogmatischen wie der ethischen Lehrentwicklung und macht sich mit ähnlichem Einflusse auch bei den vom systematischen zum praktischen Bereiche hinüberleitenden Disziplinen der Apologetik und Polemik bemerklich.

a. Auf dogmatischem Gebiete hebt die Entwicklung, soweit zunächst das Luthertum in Betracht kommt, an mit dem ungefähr gleichzeitigen Wirksamwerden einer auf biblische Vereinfachung und evangelische Befruchtung der Glaubenslehre ausgehenden pietistischen Richtung (Hollaz, Buddeus, Pfaff, Rambach, Reinbeck 2c.) und einer im Leibniz-Wolffschen Sinne philosophierenden Strömung (Wolff, Carpov, Canz, S. J. Baumgarten, Bertling, Reusch 2c.). Es folgte dann das supranaturalistisch-rationalistische Zeitalter, etwa 1760—1820, während dessen eine extrem fortschrittliche oder neologische Richtung von ebenso unbiblischer als unkirchlicher Haltung (Töllner, Teller, Eckermann, Gruner, Henke, Wegscheider 2c.), sowie eine Schule gemäßigter, nur teilweise modernisierter Orthodoxer oder Supranaturalisten, auch wohl Paläologen genannt, auseinander traten (Döderlein, Morus, Reinhard, Augusti, Storr, Knapp, A. Hahn 2c.) — beide in manchen ihrer Vertreter spezieller durch Kants philosophisches System beeinflußt (Tieftrunk, Ruft, Stäudlin, v. Ammon 2c.), oder auch eine Hinneigung zum Jakobi-Friesschen Standpunkt (de Wette) oder zu Schelling und Hegel (Daub, Marheinecke) bethätigend. Die Vermannigfaltigung der Richtungen ist seit der nach mehreren Seiten hin wohlthätig reformierenden, zum Teil freilich auch kritisch zersetzenden Einwirkung, welche von Schleiermachers in philosophischer Hinsicht sehr selbständiger dogmatischer Lehrwirksamkeit ausgieng, lediglich gewachsen. Einer mehr und mehr zu kirchlich-konservativer Haltung zurücklenkenden Schule positiver Schleiermacherianer (Ullmann, Nitzsch, J. Müller, Twesten, Köstlin 2c.) gehen zur Seite die Pfleger sonstiger philosophischer Richtungen von vermittelnder Haltung (Hase, Baumgarten-Crusius, Rückert, Rothe, Martensen, Dorner, Ritschl und seine Schule), die Vertreter eines mehr oder minder pietistisch gefärbten oder auch theosophierenden Biblizismus (besonders Beck und seine Schule, auch H. Plitt, Schoeberlein, Geß, Reiff, Kübel 2c.), die Vorkämpfer einer im Kampf wider den Unionismus der Schleiermacherianer zu immer bestimmterer Haltung fortschreitenden konfessionellen Orthodoxie (Thomasius, Schmid, Kahnis, Philippi, Vilmar, Frank 2c.), endlich die Repräsentanten des modernen spekulativen Rationalismus von teils hegelscher oder schleiermacherscher, teils kantischer Grundrichtung (C. Schwarz, O. Pfleiderer 2c.; Lipsius, Ritschl, Hermann, H. Schultz 2c.). — Auf reformiertem Gebiete hat der Entwicklungsgang der Glaubenslehre in den beiden letzten Jahrhunderten ähnliche Stadien durchlaufen; nur daß hier teilweise andre Benennungen in Anwendung kommen müssen. So sind für die Zeit bis um 1760 hier der Coccejanismus einer- und der Cartesianismus andrerseits die tonangebenden Richtungen; in der Epoche von da bis auf Schleiermachers wirksames Hervortreten (1821) herrscht weniger eine rationalistische als zunächst nur eine supranaturalistische Strömung vor, und erst im letzten halben Jahrhundert gelangt auch hier neben wiedererstarkter konfessioneller Orthodoxie (Lange, Ebrard, Oosterzee, Hodge 2c.) ein Rationalismus von bald unphilosophischerer bald philosophischerer Haltung

zu Einflusse (Schweizer, Biedermann, Schenkel, Scholten ꝛc.). — Für den Katholizismus bezeichnet eine dem Supranaturalismus verwandte, teils cartesianierende teils wolffianisierende Strömung antischolastischer Art im 18. Jahrhundert, sodann ein gleichzeitiges Hervortreten Kantischer Einflüsse in der Hermesschen, neucartesianischer Einflüsse in der Güntherschen und böhmeschellingisch-theosophierender Einflüsse in der Baaderschen Schule, endlich eine dem allem schroff gegenübertretende modern-ultramontane Restaurationsdogmatik seit Möhler und Perrone (repräsentiert durch Kleutgen, Jungmann, Heinrich, Simar ꝛc.), die Hauptwendepunkte des betr. Prozesses.

b. Auch die neuere ethisch-theologische Entwicklung erscheint in ihrem Gange durch das bald stärker, bald minder starke Hervortreten einer kirchlich-traditionalen, einer biblisch einfachen und einer spekulativ-philosophischen Behandlungsweise hauptsächlich bedingt. Im pietistischen und großenteils noch im rationalistischen Zeitalter blieb die theologische Moral von der modernen Philosophie her noch wenig beeinflußt; es herrschten noch ältere Methoden, wie zu Speners und S. J. Baumgartens Zeit sogar noch die lutherisch-kasuistische der „Theologischen Bedenken", oder wie die einer harmlosen biblisch-empirischen Sittenlehre, auf welche dann eine flache Glückseligkeitsdoktrin und letztlich, im vulgärrationalistischen Heerlager, eine schaale Aufklärungsmoral folgten. Zur Beseitigung dieser letzteren Verirrungen hat weniger der Eklektizismus Reinhards oder der nüchterne biblische Supranaturalismus eines Flatt, Schwarz ꝛc., oder Kants schroffer ethischer Eudämonismus mit seiner Richtung auf möglichste Loslösung der Moral von der Religion beigetragen, als Schleiermachers energische Kritik aller vorherigen Sittenlehre (1803), von welcher an die Einbürgerung eines strengwissenschaftlichen und echt philosophischen Elements in die neuere Moraltheologie überhaupt erst datiert. Namentlich hat die bei ihm zuerst hervortretende Geltendmachung des Begriffs vom höchsten Gut als ethischen Zentral- und Grundbegriffes, sowie dessen Verwertung für die Lehre von den sittlichen Gemeinschaftssphären oder für die Grundlegung der Sozial-Ethik, in hohem Grade einflußreich gewirkt. — Doch währt auch jenseits dieses reformatorischen Wirkens Schleiermachers, von dem kein evangelischer Ethiker unsres Jahrhunderts ganz unberührt geblieben, das Auseinandergehen zweier Hauptrichtungen fort: einer mehr spekulativ gearteten und teilweise theosophierenden, vertreten durch R. Rothe, Culmann, Hofmann ꝛc. und einer mehr biblisch einfachen, vertreten durch Sartorius, Harleß, Schmid, Palmer, Vilmar. Zwischen beiden haben zu vermitteln gesucht: Wuttke, Luthardt, Martensen, v. Oettingen, der letztere zugleich einflußreich geworden durch seinen, zur Zeit noch nicht zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungenen geistvollen Versuch zu moraltheologischer Verwertung der modernen staatswirtschaftlichen und kriminellen Statistik (seit 1869). — Im Katholizismus liegt die seit Ende des vorigen Jahrhunderts unter wolfisch-kantischen und hermes-güntherschen Einflüssen erwachsene philosophische Behandlungsweise der Ethik (repräsentirt durch Lauber, Wanker, Schenkl, Mutschelle, Riegler, Vogelsang, Hirscher ꝛc.) immer noch im Kampfe mit der durch die kirchlichen Autoritäten bevorzugten scholastisch-jesuitischen Richtung der Liguori, Liebermann, Scavini, Gury, Pruner, Stattler, Lehmkuhl ꝛc., neben welcher auch die schlichte biblische und mystisch-erbauliche Richtung der

Sailer, Schreiber, Bautain und neuestens der Linsenmann, Schwane ꝛc. nicht recht aufzukommen vermocht hat.

c. Auf die Behandlungsweise der christlichen Apologetik gewannen unter den neueren philosophischen Systemen mehrere, wie namentlich der Kantianismus, nur ganz indirekten oder kaum irgendwelchen Einfluß. Dagegen hatte dieselbe von der Leibniz-Wolffschen Spekulation mit ihrer angelegentlichen Ausbildung des physikotheologischen Beweises für die göttliche Existenz und Vorsehung vielfache kräftige Impulse empfangen; gleichwie in unsrem Jahrhundert teils Schleiermachers Dringen auf philosophische Strenge und Schärfe, teils der Ideenreichtum der theosophischen Konzeptionen Schellings und Baaders ihr wichtige Anregung gewährten. Von letzterer Seite her hat auch der Katholizismus, von dessen apologetischen Schriftstellern wenigstens ein Teil als den evangelischen Rivalen annähernd ebenbürtig gelten darf (Chateaubriand, Nicolas, Bosen, v. Drey, Hettinger, Reusch, Lorinser, A. M. Weiß ꝛc.) vielfachen Nutzen gezogen (Luthardt, Christlieb, Delitzsch, Ebrard). — Auf die Behandlung der interkonfessionellen Polemik in philosophisch-wissenschaftlichem Geiste hat auf evangelischem Gebiete besonders Schleiermacher hingewirkt, gefolgt von Sack, Baur, Schenkel, Thiersch, Hase ꝛc.: auf römisch-katholischem besonders Möhler, dessen immerhin noch maßvolle Haltung durch die jüngeren Kämpen des Ultramontanismus bald überboten wurde. Andrerseits ließ eine gemäßigtere Schule katholischer Theologen (vertreten durch Leop. Schmid, Frohschammer, Reinkens und andre Altkatholiken) sich die Pflege irenischer Bestrebungen angelegen sein, bezüglich deren man ihnen auch evangelischerseits mehrfach entgegenzukommen bemüht gewesen ist (Dittmar, Pusey, K. Lechler, Joß, Hasse [Grundlinien einer chr. Irenik, 1882] ꝛc.), selbstverständlich ohne andre als höchstens theoretisch bedeutsame Ergebnisse zu erzielen.

8. Die Fortentwicklung des praktisch-theologischen Lehrgebiets während der neuesten Zeit beruht hauptsächlich auf zweien Umständen. Einmal auf den immer vielseitigeren Beziehungen, in welche die christliche Kirche und ihre Geistlichkeit vermöge der zunehmend reicheren Entfaltung der verschiedenen einzelnen Sphären des modernen Kulturlebens (Staat, Familie, Schule, bürgerliche Gesellschaft, Handel und Industrie ꝛc.) neuerdings sich hineingestellt sieht, also auf eben der Gebietserweiterung des christlich-kirchlichen Gesamtwirkens, welche auf die moraltheologische Lehrweise, insbesondere seit Schleiermacher, einen wichtigen fortbildenden Einfluß geübt hat (s. 7b). Eine fernere Fortentwicklung und teilweise Umbildung ihrer praktischen Lehrfächer dankt die Theologie dem neueren Aufschwunge der Naturwissenschaften. Wie die moderne Sprach- und Geschichtsforschung hauptsächlich fürs exegetische und historische Lehrbereich, und wie ferner die neuere Philosophie hauptsächlich fürs dogmatisch-ethische Lehrbereich wichtige Früchte abgeworfen hat, so hat die Naturkunde in ihrer gewaltigen Hebung, Bereicherung und wissenschaftlichen Verschärfung seit Leibniz und Newton zunächst vornehmlich das praktisch-theologische Lehrbereich beeinflußt. Die Behauptung könnte befremdlich klingen, aber sie ist vollkommen richtig und nach den verschiedensten Seiten hin durch gewichtvolle Thatsachen gedeckt. Ein nach dem Prinzip: „Wissen ist Macht" nicht blos theoretisch bedeutsame Ergebnisse in reichster Fülle liefernder, sondern

auch viele praktische Lebensgebiete, namentlich das Verkehrswesen, die Industrie, Technik und Medizin, von Grund aus umgestaltender Wissenskomplex von so unübersehbarer Tragweite wie der moderne chemisch-physikalische und biologisch-physiologische kann gerade die praktische und pastorale Seite des theologischen Lehrbereichs am allerwenigsten unbeeinflußt lassen. Nicht bloß jene tiefgreifenden Umwälzungen auf dem sozialen Lebensgebiete, wie sie die mehr und mehr als Naturbeherrschung, als energische Bewältigung der tellurischen Naturkräfte auftretende physikalische Technik der Neuzeit teils schon herbeigeführt hat teils anbahnt, stellen ihre auf Umformung herkömmlicher Lehr- und Verhaltungsweisen lautenden Forderungen an sämtliche Disziplinen jenes Bereichs, zumeist natürlich an die zentrale der Seelsorgertheorie, aber fast ebenso dringend auch an die katechetische, die homiletische und zumal an die evangelistische (missionarische) Thätigkeit. Auch die gewaltige Erweiterung unsrer gesamten theoretischen Erd- und Weltkunde durch die Entdeckungen mittelst des Teleskops und Mikroskops, sowie neuestens des Spektroskops und andrer Beobachtungsmittel, nötigt die Lehr- und Wehrthätigkeit der kirchlichen Wahrheitszeugen zum Betreten neuer Bahnen, im engeren Bezirke ihres Wirkens gleicherweise wie bei der Einwirkung auf entferntere Kreise. Den Gegnern des Schrift- und Kirchenglaubens können diese ungeahnt großen, immer noch nicht abgeschlossenen Eroberungen des menschlichen Wissensdurstes ebensowohl Waffen darreichen für ihr zerstörerisches Beginnen, wie sie den im Dienste jenes Glaubens Wirkenden zu begeisternden Impulsen für die Ausübung ihrer Thätigkeit werden und eine Fülle neuer höchst wirksamer Darstellungsformen und Illustrationsmittel zur Bezeugung der Wahrheiten des Evangeliums an die Hand geben können. Ist das richtige Verständnis der Bilder- und Gleichnissprache Alten und Neuen Testaments nicht notwendig an die vertiefte und verschärfte naturwissenschaftliche Erkenntnisweise der Neuzeit als unerläßliche Bedingung geknüpft, so kann und soll dagegen jene Reproduktion des prophetisch-psalmistischen und apostolisch-evangelistischen Vortrags, die dem christlichen Lehrer auf der Kanzel wie beim Religionsunterrichte und sonst in seinem pastoralen oder missionarischen Wirken obliegt, unter möglichster Rücksichtnahme auf das geförderte Naturwissen neuerer Zeit geübt werden. Da wo die Bibel „als veranschaulichende Lehrerin zur Umsetzung des Innern ins Äußere treibt, wo sie das abgezogene Allgemeine ins Geschichtliche und naturfrisch Konkrete umsetzen heißt“ (vgl. C. J. Nitzsch, Prakt. Theologie II, 1, 223), in der gesamten Lehr- und Zeugenthätigkeit nach prophetischen und apostolischen Mustern also, gilt es auch die reichen Wissensschätze der Gegenwart nach Kräften im Dienste am Wort auszubeuten und zum Studium des geschriebenen Gottesworts ein möglichst umfassendes, tiefeindringendes Forschen auch im Buch der Natur hinzuzugesellen. — So erscheint es denn bedeutungsvoll genug, daß gerade der Theologe zu Anfang unsres Zeitraums, dem die praktische Theologie überhaupt die vielseitigste und nachhaltigste Einwirkung zu danken hat, Spener, eine im wesentlichen richtig ahnende Erkenntnis von der hohen Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit naturwissenschaftlicher Bildung für christliche Theologen hatte. Ein Zeitgenosse Leibnizs und Newtons, stand er allerdings nicht ganz auf deren geistiger Erkenntnishöhe, blieb insbesondre als Antikopernikaner auch richtigerer Einsicht in den Bau des Weltganzen noch fern, zeigte sich

aber nichtsdestoweniger in bemerkenswertem Grade durchdrungen vom Bewußtsein der hohen Bedeutung des Naturstudiums für die Jünger der Gottesgelahrtheit. In seinen hodegetischen Schriften, ebenda wo er so manches kräftige Wort zu Gunsten einer biblischeren, von ungesunder Scholastik freier Behandlungsweise der Dogmatik und Ethik redet und dementsprechend auch die katechetische und homiletische Thätigkeit umgestaltet wissen will, fordert er angelegentlich Beschäftigung mit den Geheimnissen der Natur, um zu erkennen „wie Gott auch in ihr seine Fußtapfen gelassen habe." Einer mündlich gethanen Äußerung gleichen Sinnes von ihm ist schon oben (S. 57) gedacht worden. Und es war nicht etwa veraltete aristotelische Weisheit, oder Paracelsismus oder unfruchtbarer rosenkreuzerischer Mysticismus, was er mit dem so warm empfohlenen Naturstudium meinte. Vor der Goldmacherei hat er ebenso nachdrücklich gewarnt, wie vor „den in Physicis unnützlichen Aristotelischen metaphysischen Grillen, damit unsre physic lang ganz verdorben geblieben." — Noch mancher andre hervorragende, besonders auch aufs praktisch-theologische Leben und Lehrwirken einflußreich gewordene Gottesgelehrte der neueren und neuesten Zeit könnte als Vertreter ähnlicher Anschauungen hier genannt werden: aus vorigem Jahrhundert noch Bengel, Oetinger, Wesley (s. o. S. 57), Jonathan Edwards; aus unsrem Chalmers, Nitzsch, Beck, Ehrenfeuchter, Lange, Martensen, Delitzsch rc. (vgl. meine Geschichte der Bezieh. rc. II, S. 4 ff., 323 ff.; auch Theologia naturalis I, 146 ff.).

Was nun die Entwicklung der einzelnen praktischen Disziplinen betrifft, so erfuhren

a. die älteren Lehrfächer der **Katechetik**, **Homiletik**, **Liturgik**, **Pastoraltheologie** und des **Kirchenrechts** während der nächsten Zeit nach der Spener-Leibnizschen Epoche zwar mancherlei bedeutsame Einwirkungen auf ihren inneren Gang und Gehalt, zuerst von pietistischer, dann von rationalischer Seite her — die letzteren zwar größtenteils schädlicher Art, auf einigen Punkten indessen doch auch nicht ganz nutzlos, sondern (wie beispielsweise Gräffe-Dinters sokratische Katechisiermethode) wenigstens in formaler Hinsicht eine förderliche Anregung gewährend — beharrten jedoch im großen und ganzen bei der Darstellungsmethode und der wenig festen und klaren Stellung im encyklopädischen Lehrganzen, die man ihnen schon früher zugewiesen hatte. Zu ihrer zweckmäßigeren Eingliederung in den gesamten theologischen Lehrorganismus sind erst seit Schleiermacher die nötigen Schritte geschehen. Seine Auffassung der praktisch-theologischen Fächer als der Krone des Baums der Theologie, und seine innere Gliederung ihres Lehrbereichs in eine Theorie des Kirchenregiments und eine Theorie des Kirchendiensts haben ziemlich allseitige prinzipielle Anerkennung erfahren. Eine geistvollere und streng wissenschaftliche Darstellung des Ganzen der praktischen Theologie datiert überhaupt erst von ihm sowie von seinem Berliner Kollegen Marheineke, dessen „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens" (1814) neben ihm besonders fördernd eingewirkt haben. Den Ausführungen der bedeutenderen seitdem für sie thätig gewesenen Theologen (Cl. Harms, Nitzsch, Gaupp, Moll, Ebrard, Ehrenfeuchter, Harnack, v. Zezschwitz, Steinmeyer, van Oosterzee) ist nachwirkender Schleiermacherscher Einfluß fast ausnahmslos anzumerken, mögen immerhin ihre Bemühungen um Gewinnung einer einheitlichen festen Regel für die Systemati-

sierung des gesamten in Betracht kommenden Lehrstoffs ein allgemein anerkanntes Resultat dermalen noch nicht erbracht haben. — Katholischerseits ist, nachdem im vorigen Jahrhundert wenigstens für Ansammlung historischen Materials zum Teil Verdienstliches geleistet worden war (durch die Assemani, Gerbert von St. Blasien ꝛc.), neuestens selbst in dieser Beziehung die Führerschaft mehr und mehr an evangelische praktische Theologen (Kliefoth, v. Zezschwitz ꝛc.) abgetreten worden. Immerhin hat auch hier der schädigende Einfluß des Jesuitismus mit seinen mariolatrischen Extravaganzen, seinem ungesunden Asketismus und Hierarchismus, noch nicht ganz alle edleren und tüchtigeren Bestrebungen zu verdrängen vermocht (Sailer, Hirscher, Wessenberg ꝛc.).

b. Einige Hilfswissenschaften von mehr oder minder anerkannter Unentbehrlichkeit, wenn auch ohne festbestimmte encyklopädische Stellung, haben seit Anfang des 18. Jahrhunderts sich allmälig auf praktisch-theologischem Gebiete eingebürgert. Es gehören dahin zunächst als Hilfsfächer fürs pastoraltheologische Wirken: die Pädagogik in theologischer Auffassung und Abgrenzung, d. h. eine Theorie und Geschichte des Erziehungs- und Unterrichtswesens, insbesondere des Volksschulwesens, nach seinen Beziehungen zu Theologie und Kirche; die Pastoralmedizin (Medicina clerica) und pastorale Land- und Volkswirtschaftslehre (mit besondrer Berücksichtigung der öffenllichen und privaten Armenpflege) — lauter Disziplinen, deren bisherige Auffassung und Behandlung den Einfluß der modernen Naturwissenschaften (im weitesten Sinn) aufs kirchliche Lebensgebiet mehr oder minder deutlich zu erkennen gibt und die deßhalb auch hauptsächlich erst seit dem mächtigeren Hervortreten dieses Einflusses ums Ende des vorigen Jahrhunderts angelegentlicher in Pflege genommen worden sind — und zwar die letztgenannten, besonders die Pastoralmedizin, mehr nur von römisch-katholischer Seite. Sodann als ähnliche teils historische teils praktische Subsidiärdisziplinen der Liturgik: die Hymnologie oder Geschichte und Theorie des Kirchenlieds (nach ihrer geschichtlichen Seite zuerst im pietistischen Zeitalter mit Glück angebaut durch J. Kasp. Wetzel den „Hymnopöographen" [1719], zu selbständigerer wissenschaftlicher Bedeutung aber erst in unsrem Jahrhundert erhoben durch Daniel, Wackernagel, Koch ꝛc.), die Theorie und Geschichte des christlichen Kirchenjahrs (einschließlich des Perikopensystems) und die theoretisch-historische Lehre vom Kirchenbau und Kirchenschmuck (kirchliche Tektonik und Paramentik). Wie jene pastoraltheologischen Nebenfächer vorzugsweise von der neueren Natur- und Sozialwissenschaft her veranlaßt erscheinen, so ließen diese liturgischen Hilfsfächer besonders den Einfluß der neueren christlichen Kunst und Kunstgeschichte hervortreten. — Auch die Geschichte der Predigt (seit Schuler 1792, Schuderoff 1797, v. Ammon 1804, Paniel und Lentz 1839 ziemlich häufig in selbständiger Weise, aber nur selten wahrhaft gründlich und mit erschöpfender Vollständigkeit dargestellt) könnte der Klasse dieser historischen Hilfsdisziplinen zugeteilt werden, als teils der Liturgik teils und hauptsächlich der Homiletik zu Gute kommendes Fach. Und eine ähnliche Stellung ließe sich den historischen Darstellungen der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht, diesen gleichfalls bis herab in die jüngste Zeit ziemlich angelegentlich, besonders in monograpischer Form, bearbeiteten Gebieten, im Verhältnisse

zur Kirchenrechtstheorie oder Kybernetik anweisen. Dies alles natürlich unter der Voraussetzung, daß nicht vielmehr Einverleibung dieser Gegenstände in die Hauptdisziplinen, an welche sie sich anlehnen, beliebt wird, welchem vereinfachenden (auch in diesem Handbuch zur Anwendung gelangten) Verfahren immer noch zahlreiche Bearbeiter des Gebiets, besonders solche, denen Darstellung des gesamten praktisch-theologischen Systems obliegt, den Vorzug geben.

c. Mit den gewichtigsten Ansprüchen auf Selbständigkeit und Gleichberechtigung mit den unter a genannten praktischen Hauptfächern ausgestattet erscheint die Missionstheorie (auch wohl Halieutik, nach einem zuerst von Sickel 1829 gebrauchten, neuerdings von v. Oosterzee aufgenommenen Ausdruck; oder Keryktik, nach v. Zezschwitz u. a.; oder Evangelistik, nach Warnecks Vorschlag 1874, welchem seitdem Plath [Hdb. III[1], 141 ff.] und andre gefolgt sind). Allerdings noch eine junge Wissenschaft in dieser völlig selbständigen Gestaltung, und wie das Schwanken hinsichtlich ihrer Bezeichnung darthut, bis jetzt noch nicht vollständig geklärt in ihrer inneren wie äußeren Erscheinung, aber nichtsdestoweniger unentbehrlich sowohl für ein vollständig entfaltetes theoretisches Lehrganzes der Theologie, wie für einen zur normalen Fülle entwickelten akademisch-theologischen Lehrplan. Mögen die früheren Vorarbeiten für dieses Gebiet (von den Engländern Melvil Home 1824, W. Swan 1830, James Hough 1832; dann von W. Hoffmann 1848 ꝛc.) noch einen mehr nur keimartigen Charakter tragen und an manchen Unvollkommenheiten leiden: seit Ehrenfeuchters meisterhafter Bearbeitung des Gegenstands in echt wissenschaftlichem Geiste (an der Spitze seines Systems einer praktischen Theologie, 1859) hat, wie aus dem Verhalten der meisten praktischen Theologen in neuester Zeit erhellt, die Einbürgerung des Gegenstandes in den theologischen Lehrorganismus als vollzogen zu gelten. — Sehr wahrscheinlich steht der seit dem praktischen Wirken eines Wichern, der Begründung seiner „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause“ (1844) und dem Erscheinen so mancher gediegner monographischen Arbeiten von ihm wie von andren, sowie neuestens eines trefflichen Versuchs zu systematisch und historisch erschöpfender Darstellung wenigstens nach einer Hauptseite (in Th. Schäfers Werk: „Die weibliche Diakonie“, 1879 f.) in wachsendem Maße als dringlich und unentbehrlich anerkannten Theorie des inneren Missionswesens oder Diakonik (Wissenschaft der Diakonie) die Erhebung zum Range eines selbständigen Glieds des praktisch-theologischen Lehrganzen gleichfalls demnächst bevor. Auf jeden Fall verdient diese Disziplin, deren edler Stammbaum durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf der Apostel Zeiten zurückreicht, als eine Haupt-Hilfswissenschaft der Pastorallehre und Poimenik behandelt zu werden, etwa unter Mitaufnahme des wesentlichen jener vorhin unter b genannten Hilfsfächer der Pastoralmedizin und pastoralen Volkswirtschaftslehre in ihre Darstellung. Wie denn ohnehin der selbständige Wert dieser letzteren in ihrer bisher üblichen Form nicht ohne triftige Gründe angezweifelt werden kann, während ihre Überführung in die Form einer systematisch aufgebauten Diakonatslehre (oder „kirchliche Sozialwissenschaft“, nach Räbigers Bezeichnung) mehrfachen Gewinn abwerfen wird. Vgl. Schäfers Darstellung der Disziplin unten in B. III[1], S. 538 ff.

10. Schluß. Rückblick.

Die theologische Lehrentwicklung in Gegenwart und Zukunft.

Unsre Übersicht ist beendigt. Wir haben überall vorerst weniger den Aufbau und die Zusammenordnung des Ganzen, als die Entwicklung der einzelnen Disziplinen in Betracht genommen, und zwar unter genauerem Eingehen nur auf deren früheste Bildungsstadien, weniger auf den weiteren Verlauf ihres Werdens und Wachsens. In der That ein vielverzweigter, blätter- und blütenreicher Baum mit stattlicher Krone, den wir heranwachsen gesehen! Des Knospens und Sichabzweigens immer neuer Hauptfächer und Nebenfächer will kein Ende werden bis in die jüngste Gegenwart. Eine synchronistische Übersicht in Tabellenform mag dies veranschaulichen.

	Exegetische Theol.	Historische Theol.	Systemat. Theol.	Praktische Theol.
Alte Kirche:				
seit 120			**Apolog. u. Polemik** (Aristid., Justin, Iren. etc.)	
„ 230	**Hermeneutik u. Kritik** (Origenes)		**Dogmatik** (nebst Ethik) (Clemens, Origenes etc.)	**Homiletik** (Clemens, Origenes etc.
„ 320	**Biblisch. Geographie** (Euseb.)	**Kirchengeschichte** (Eusebius)		
„ 390	(Bibl. Altertümer: (Epiph.)	**Patristik** (Hieronymus) (Hagiologie, ders. u. Rufin)		**Katechetik** (Cyrill, Greg. von Nyssa) **Liturgik**
„ 400	**Isagogik** (Theod. v. Mops., Paul. Persa, Junil., Cassiodor)	(Anfänge der Symbolik: Rufin)		**Pastorallehre** (Chrysost., Ambros.)
„ 500		(Kirchliche Weltgeschichte: Sulpic. Sev.)	**Mystische Theol.** (Areopag.), **Asketik**	**Kirchenrecht** (Dionys. Exiguus etc.)
Mittelalter:				
550—1500	(Katenenschreiberei; unselbst. Exegese)	(Papstgeschichte, Ketzergeschichte, Mönchs-, Heiligen-, Konzil.-Gesch.)	(Scholastik auf dogmatischem Gebiet) (Asketik und Kasuistik auf ethischem Gebiete)	(Päpstliches Kirchenrecht) (Liturgische Sammelwerke)
Reformationszeit:				
1500—1675	**Bibl. Philologie** (Pellican, Reuchlin etc.)			(Allmählige Umbildung der Kat., Homil., Lit. etc. gemäß ev. Prinzipien)
1521	(Bibl. Dogmatik: Melanchthon)		(Danäus' Physice, Ethice u. Politica christ.)	
„ 1580	**Bibl. Archäologie als System** (Arias Montanus)		(Protestant. Scholastik und Kontroverstheologie)	**Pädagogik** (evangelische und jesuitische)

	Exegetische Theol.	Historische Theol.	Systemat. Theol.	Praktische Theol.
Reformationszeit:				
seit 1640		(Allgem Religionsforschung; Dogmengesch.: Petav.)	**Irenik** (de Dominis, Calixt rc) (Protest. Kasuistik)	
Neueste Zeit:				
seit 1675	**Bibl. Isagogik in histor.-krit. Gestalt** (R. Simon)	**Vielseitiger Einfluß der neueren Historik** **Kirchl. Philologie** (Mabillon, Ducange) **Chr. Archäol.** (Bingham) **Kirchl. Geogr.** (Sans., St. Marthe)	**Einfluß der neueren Philosophie auf die Dogmatik** (Cartesius, Leibniz-Wolf, Locke-Clarke)	**Beginnender Einfluß der Naturforschung** (Spener, Bengel; Boyle, Ray, Butler rc.)
„ 1720	**Alt- u. neutestamentl. Geschichte** (Budd., Lardner, Heß rc.)	**Kirchl. Chronologie** (Noris, Art de vérifier rc.)		**Hymnologie** (J. Kasp. Wetzel)
„ 1760	**Kanonik in krit. Gestalt** (Semler)	**Dogmengesch.** (streng wissenschaftlich) (Ernesti, Semler)		
„ 1790	**Bibl. Theologie als hist.-krit. Disziplin.** (Gabler rc.)	**Komparative Symbolik** (Planck, Marheinecke)	**Einfluß der Philos. auf die Ethik** (Kant, Fichte rc., dann bes. Schleiermacher)	**Pastoralmedizin rc., Geschichte der Predigt rc.**
„ 1800		**Kirchl. Statistik** (Stäudlin) **Allg. Religionsgesch.** (strenger wissenschaftlich)		**Strengere Systematik auf prakt.-theol. Gebiete** (seit Schleierm.)
„ 1840	(Bibl. Psychologie: Beck, Delitzsch) **NTl. Zeitgesch.** (Schneckenburger)			
„ 1860	**ATl. Chronolog.** (wissenschaftl.) (Schrader, Oppert, Kamph. rc.)		**Moralstatistik** (v. Oetingen)	**Evangelistik** (wissensch. Missionstheorie) (Ehrenfeuchter, Warneck rc.) **Diakonik** (Wichern, Schäfer)

Es stellen sich laut dieser Tafel, auf der jeweilig nur die Hauptfächer, sowie die Nebenfächer von allgemein anerkannter selbständiger Bedeutung, durch den Druck hervorgehoben sind, folgende Grundeigentümlichkeiten des geschilderten Entwicklungsganges vor Augen:

a. In der altkirchlichen Zeit läßt nicht etwa das exegetische, sondern

das systematische Lehrbereich die ersten Disziplinen in relativ fertig ausgebildeter Gestalt hervortreten. Diese dort als alles in sich tragende Urwurzeln oder Keimblätter der Theologie zuerst selbständig ausgebildeten Disziplinen der Apologetik und Polemik verlieren später ihre leitende Geltung, werden vielmehr zu vom systematischen nach dem praktischen Lehrgebiete hinüberführenden Nebenformen der Dogmatik und Ethik. Auch der Versuch Schleiermachers (Darstellung des theologischen Studiums, 1811), ihnen statt dieser nebensächlichen Stellung die grundlegende an der Spitze sämtlicher Disziplinen wieder zuzuweisen, ist erfolglos geblieben.

b. Das Mittelalter bewirkt überhaupt keine Bereicherung des theologischen Repertoirs, sondern nur Umgestaltungen der überlieferten Lehrfächer, in Verbindung mit teilweiser Herausbildung eigentümlicher Nebenformen aus denselben, besonders im historischen und systematischen Bereiche.

c. Ähnlich verhält es sich mit der Reformationszeit, wo hauptsächlich nur das Gebiet der biblischen Sprachenkunde als ganz neuer Sproß hervortreibt, während im übrigen bald mehr innere bald mehr äußere Modifikationen der herkömmlichen Gestalt und Haltung überlieferter Disziplinen das Neue bilden, was sich hier darbietet. Und zwar erklären sich diese Neugestaltungen zum größten Teile — mit Ausnahme etwa der die biblische Archäologie betreffenden — aus der Einwirkung des reformatorischen Prinzips.

d. Erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beginnt, auf Grund des ungefähr gleichzeitig wirksam werdenden Einflusses der neueren Historik, Philosophie und Naturforschung, jene massenhafte Vermehrung und Vermannigfaltigung der theologischen Wissenszweige, die binnen zwei Jahrhunderten nahezu eine Verdopplung ihrer früheren Zahl herbeiführt. Ausgeschlossen bleibt von diesen zahlreichen Neubildungsprozessen lediglich das systematische Gebiet, dem kurz vorher, in der zweiten Hälfte des Reformationszeitalters, noch die Irenik als wesentlich neue Lehrform (mehr Umbildung der Polemik, als selbständige Disziplin) zugewachsen war und welches außerdem in eben dieser Zeit durch das definitive Selbständigwerden der Moral gegenüber der Dogmatik eine Bereicherung an Lehrformen erfahren hatte. Im kirchenhistorischen Hauptfache, sowie in der historischen Abteilung des exegetischen Faches findet die größte Mehrheit der Neubildungen statt. Weniger zahlreich sind die dem praktischen Lehrbereiche widerfahrenden Ergänzungen des früheren Disziplinen-Vorrats; und zwar sind, abgesehen von dem Hauptfache der Evangelistik, es wesentlich nur Nebendisziplinen, die hervorgerufen durch den Einfluß der modernen Naturkunde, Sozialwissenschaft und Kunst, sich hier einzubürgern suchen, zum Teil mit allgemeiner Bereitwilligkeit als unentbehrlich anerkannt, zum Teil beanstandet oder nur mit Zögern aufgenommen.

Wird der stolz und stattlich herangewachsene Baum auch zukünftig noch neue Äste und Zweige treiben? Wird namentlich seine Krone, die praktische Theologie sich noch weiter verzweigen? und wird desgleichen das systematische Fach, nachdem hinsichtlich seiner inneren Gliederung und Vermannigfaltigung ein mehr als zweihundertjähriger Stillstand geherrscht hatte, vielleicht noch einmal durch Neubildung der einen oder andren Disziplin bereichert werden?

An Geneigtheit zum Vorgehen mit Versuchen der einen wie andren Art

fehlt es dem theologischen Geschlechte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart keineswegs. Wohl das beachtenswerteste und zukunftvollste Projekt betrifft das Feld der systematischen Theologie. Es ist der von Beck bereits 1838 in seiner „Einleitung in das System der christlichen Lehre“ gemachte Vorschlag, der Dogmatik und der Ethik als drittes Hauptglied des systematischen Lehrbereichs eine „heilige Physik“ zur Seite zu stellen, welche wesentlich das eschatologische Element der Glaubenslehre, unter eingehender Bezugnahme auf die naturwissenschaftlich erweiterte Weltkenntnis neuester Zeit, selbständig auszubilden und zu reicherem Umfang und Inhalt zu entfalten haben würde. Jener schon von Danäus 1575 angestellte Versuch, eine Physica sacra als Seitenstück zur Ethica sacra u. s. f. zu konstruieren, kehrt hier also wieder, aber anders gewendet und durch striktere theologische Spekulation motiviert als dort. Heilige Glaubenslehre, Sittenlehre und Naturlehre sollen sich nämlich zu einander verhalten wie Logik, Ethik und Physik der christlichen Lehrwahrheit, oder wie Glaubenslehre, Liebeslehre und Hoffnungslehre (vgl. Augustins Enchirid. ad Laurentium s. de fide, spe et caritate). Die in dieser Weise postulierte und geplante „heilige Physik“ Becks ist allerdings durch ihn selbst nicht zur Ausführung gebracht worden; aber sie hat bei manchen ihm nahestehenden Theologen (Auberlen, Schöberlein, Dorner ꝛc.) theoretische Gutheißung erfahren, als ein früher oder später notwendigerweise zu verwirklichendes Postulat. Auch sind unter mancherlei anderen Namen Versuche zur Realisierung des Planes bisher schon gemacht worden. Was H. Ewalds Biblische Theologie (1871 ff.) unter dem Namen „Reichslehre“ der biblischen „Glaubenslehre“ und „Lebenslehre“ (= Ethik) zur Seite stellt, deckt sich seiner Grundidee nach wesentlich mit Becks heiliger Physik. Dasselbe gilt von meinem Versuche einer „Systematischen Naturtheologie“ (Band I Frankfurt 1860; — vgl. „Geschichte der Beziehungen“ ꝛc. II, 463). Andre haben, das eschatologische Moment mehr betonend als das physikotheologisch-apologetische, den Namen „Christliche Hoffnungslehre“ oder „Elpistik“ oder „Elpismatik“ gewählt (vgl. Lessing, Die Hoffnung des Christen, gemäß der biblischen Hoffnungslehre ꝛc., Stuttgart 1858; auch Lic. Hasse, Zur Pathologie der christl. Hoffnungslehre, Jahrbb. für deutsche Theologie 1862, sowie L. Keller, ebendas. 1865, IV; Düsterdieck ebendas. 1870, IV; Fr. Bauer in seiner Neubearbeitung von Nicol. Hunnius' Glaubenslehre [Nördlingen 1870], wo der Name „Elpismatik“ bevorzugt ist u. s. f.). Es fehlt zur Zeit noch viel daran, daß die Dringlichkeit der Forderung allgemein anerkannt wäre. Dennoch wird sie immer aufs Neue gestellt werden, und die notorische Vielseitigkeit der zwischen der neueren Naturerkenntnis und dem christlich-dogmatischen Bereich, teils im allgemeinen teils speziell seinen eschatologischen Materien stattfindenden Beziehungen bürgt dafür, daß dem Desiderium irgendwie Abhilfe zuteil werden wird. — Eine andre Dreigliederung des Kernstoffes der systematischen Theologie, welche neuestens Räbiger (Theol. S. 454 ff.) vorgeschlagen hat, will der Dogmatik und Ethik keine dritte, sie abrundende und ergänzende, sondern eine für sie beide grundlegende und vorbereitende Disziplin hinzufügen, eine „Fundamentaltheologie“ oder „Theorie der Religion“ nämlich, welcher die Darlegung vom Wesen und der geschichtlichen Entwicklung der Religion überhaupt, noch abgesehen von ihrer christlichen Bestimmtheit,

obliegen soll. Auf etwas ähnliches lauft Franks Gliederung seines großen dreiteiligen Werks hinaus: „System der christl. Gewißheit, der christl. Wahrheit, der christl. Sittlichkeit“; nur erscheint der erste, prinzipielle Hauptteil hier mehr spekulativ-erkenntnistheoretisch geartet.

Nächst den hier erörterten Neubildungs-Vorschlägen, welche auf Einfügung einer dritten Hauptdisziplin ins systematische Fach dringen, verdient besondere Beachtung F. Pipers Antrag auf Bereicherung des Felds der historischen Theologie mit einem neuen wichtigen Fache. Derselbe befürwortet die Loslösung einer besonderen Monumentalen Theologie, insichbegreifend christliche Kunstgeschichte samt Inschriften- und Münzkunde (Epigraphik und Numismatik), von der kirchlichen Altertumswissenschaft, womit man sonst dieses Gebiet zu vereinigen pflegte (so zuerst Pipers Artikel „Monumentale Theologie“, in Herzogs R.-Enc., 1. Aufl. 1862; dann seine umfassende „Einleitung in die mon. Theol.“, Gotha 1868). Zu allgemeiner Anerkennung ist auch dieser Antrag bis jetzt keineswegs durchgedrungen. Angesichts der vorerst bei der Mehrheit der christlichen Archäologen vorherrschenden Neigung, zum mindesten Kultus- und Kunstaltertümer, oder obendrein auch noch Sozial-Altertümer (vgl. oben § 9, 5 b) zu Einem Ganzen zusammenzufassen, dürfte vorläufig überhaupt wohl nur eine fakultative Sonderstellung jener Theologia monumentalis zu erreichen sein.

Mehrere Neubildungsvorschläge betreffen das praktische Gebiet, darunter als belangreichster und aussichtsvollster jener oben besprochene, wonach der äußeren eine innere Missions-Theorie — also wenn es sich um eine prägnante neue Namenbildung handeln sollte: der Evangelistik eine Diakonik (der „christlichen Missionswissenschaft“ eine „kirchliche Sozialwissenschaft“ nach Räbiger, Enc. S. 542) — zur Seite treten würde. Die Wissenschaft ist thatsächlich in Bildung begriffen. Ob sie als bloßes Seitenstück oder Nebenfach der Poimenik, oder als der Evangelistik ebenbürtige Hauptdisziplin realisiert werden wird, bleibt abzuwarten. — Mit einer kirchlichen Didaktik, insichbegreifend Katechetik oder kirchliche Unterweisung der Unmündigen, und Homiletik oder kirchliche Unterweisung der Mündigen, hatte schon Harleß (Theol. Encykl. 1837 S. 48), das praktisch-theologische Gebiet bereichern gewollt. Bei einem der neuesten Encyklopädiker, Räbiger, kehrt dieser Name „Didaktik“ wieder, jedoch als Zusammenfassung zweier ganz neuer praktischer Disziplinen: 1) einer Symbolologie oder „Theorie von der kirchlichen Lehrthätigkeit durch das Symbol“ (verschieden von der historisch-komparativen Symbolik); 2) einer kirchlichen Pädeutik oder „Theorie von der kirchlichen Lehrthätigkeit durch das geistliche Amt“, insbesondere von der Ausbildung junger Theologen auf Seminarien und theologischen Fakultäten. Es erscheint sehr bemerkenswert, daß die ungefähr gleichzeitig mit der Räbigerschen veröffentlichte Theologische Encyklopädie aus J. Ch. K. v. Hofmanns Nachlaß (1879) zwei hiemit sich berührende Vorschläge enthält. Auch v. Hofmann postuliert eine „Theorie der gelehrten Beratung der Kirche“ (z. B. hinsichtlich solcher Fragen, wie Union und Konfession, Geltung der Symbole rc.), für die er den Namen Buleutik bildet. Ferner fordert er eine „Theorie der Vorbildung des Theologen“ (durch Universität, Seminar rc.), wofür sich etwa der Name Seminaristik oder auch Pädeutik bilden ließe. Selbstverständlich gehen der Breslauer und der Erlanger

Theologe hinsichtlich der Eingliederung dieser Disziplinen in das Fachwerk ihrer Systeme, sowie mehr noch in Bestimmung ihrer jeweiligen Aufgabe, weit auseinander.

Einige andere Anträge betreffend neu zu bildende Disziplinen im praktischen oder auch in andren Lehrbereichen mögen hier nur noch kurz, zum Teil als historische Kuriosa erwähnt werden. So die Exemplarik oder die Aufstellung von Mustern fürs pastorale Wirken in Lebensbildern, welche der Kathoik Alois Buchner (Enc. u. Meth. 1837) neben Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoral gestellt wissen wollte; womit etwa Burks „Ev. Pastoraltheologie in Beispielen" 1838, und einiges Ähnliche der Art zu vergleichen ist. So ferner die „Hierarchik" Dobmayers (1807), ein Seitenstück zur Liturgik, gemäß den Vorschlägen dieses römischen Encyklopädikers, sich deckend ungefähr mit den Sozialaltertümern der kirchlichen Archäologie, oder mit der kirchlichen Verfassungsgeschichte. Dobmayers Systema theologiae catholicae leistete überhaupt ziemlich Kühnes in Bildung neuer Namen; beispielsweise hieß ihm die systematische Theologie „Religionistik" und begriff in sich eine „Theognosie" oder „Dogmatik" und eine „Theonomie" oder Moral. Einige evangelische Encyklopädiker unsres Jahrhunderts haben freilich durch nicht minder kecke Namenbildungs-Kunststücke zu glänzen gesucht. So Kleuker (1800 f.), welcher der Apologetik eine „Elenchthik" und dem, was sonst Kirchenverfassungslehre oder Kirchenpolitie heißt, eine „Ecclesiastik" zu substituieren suchte; Danz (1832), bei welchem gleichfalls die „Ecclesiastik" eine Rolle spielt, nur in weiterer Fassung als bei jenem; Bertholdt (1821), der dem eigentlichen theologischen Lehrorganismus oder der theoretischen und praktischen Theologie (bei ihm „Pädeutik" und „Pragmatik") eine doppelte Vorhalle vorbauen wollte: eine „Propädeutik" oder Zusammenstellung der Vorbereitungswissenschaften zum theologischen Studium, und eine „Boethetik" oder Lehre von den theologischen Hilfswissenschaften. Das Verwegenste hat hier, vom extrem Hegelschen Standpunkte aus, L. Noack (1847) geleistet, der neben einer „Phänomenologie der religiösen Idee" als zweiten Hauptteil des theologischen Lehrganzen eine „Ideologie des religiösen Geistes" sowie als dritten eine „Pragmatologie der religiösen Idee" oder Wissenschaft des absoluten Priestertums konstruiert.

Es galt hier mehr nur zu referieren. Die Fragen wegen der Dringlichkeit und Realisierbarkeit der angeführten Vorschläge im einzelnen zu diskutieren, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Einige der aufgezählten Anträge dürfen jedenfalls als zeitgemäß gelten und einer früheren oder späteren Durchführung entgegensehen. Die Lebensfähigkeit des Baums der theologischen Wissenschaften ist eins mit seiner Wachstumsfähigkeit. So gewiß als jene noch nicht aufgehört hat, wird auch die letztere sich noch in mancherlei Neubildungen von mehr oder minder hervortretender Bedeutsamkeit zu bethätigen fortfahren, wie im gegenwärtigen Jahrhundert so auch in den folgenden.

Die Gesamtgeschichte der christlichen Theologie — in die reichhaltigeren Lehrbücher ihrer Encyklopädie meist mit aufgenommen, aber hier fast immer auf sehr zerstückte Weise, ohne einheitliche Übersichtlichkeit zur Darstellung gebracht — hat in neuerer Zeit hauptsächlich folgende Darstelluugen erfahren:



Ch. W. Flügge, Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle 1796–98. 3 Bde. (Nebst nachträglicher Einleitung dazu: 1799. Reicht nur bis zum Schlusse des Mittelalters.)
C. F. Stäudlin, Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Literatur. 2 Bde. Göttingen 1810 f.
G. C. Ad. Harleß, Theol. Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Nürnberg 1837 (bietet in Tl. II S. 55—256 eine zusammenhängende, ziemlich ausführliche Übersicht über „Die Prinzipien der Theologie in ihrer historischen Entwicklung").
G. v. Zezschwitz, Der Entwicklungsgang der Theologie als Wissenschaft, insbesondere der praktischen. Akad. Rede. Leipzig 1867.

Als wichtige Teildarstellungen gehören noch hieher:
G. B. Wiener, Handbuch der theolog. Literatur, hauptsächlich der protestantischen. Nebst biographischen Notizen. 2 Bde. 3. Aufl. Leipz. 1838—42.
Gust. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. Tl. I: Von Luther bis Johann Gerhard. Tl. II: Von G. Calixt bis zur Wolffschen Philosophie. Tl. III: Von der deutschen Aufklärung bis zur Blütezeit des Rationalismus. Leipz. 1862—75.
J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer prinzipiellen Bewegung und im Zusammenhange mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet. München 1867 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland Neuere Zeit, Bd. V).
† Karl Werner, Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866 (Gesch. der Wissensch. in Deutschl., Bd. IV).
† H. Hurter, S. J., Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae. Oenipont. 1871 ff. (bis jetzt 2 Bände, die Zeit von 1564—1763 behandelnd).

11. Die theologische Encyklopädie (nebst Methodologie).

Begriff und Geschichte.

Unsre Übersicht über Wesen, Aufgabe und Entwicklungsgang der Theologie bleibt unvollständig, solange wir nicht auch derjenigen Disziplin, die als Einleitung ins theologische Lehrganze sämtliche Bestandteile desselben einheitlich zusammenschaut und organisch gliedert, unsre Betrachtung widmen. Wir bezeichnen diese „Wissenschaft vom Begriff und Inbegriff der Theologie", oder diese lehrhafte Darlegung vom Wesen der Theologie und der in ihr enthaltenen einzelnen Disziplinen, mit dem seit hundert Jahren herkömmlichen Namen der theologischen Encyklopädie, dessen Verdrängung durch irgendwelche andere Bezeichnung, z. B. Räbigers „Theologik", nicht wahrscheinlich genannt werden kann. Der Name — für welchen man anderwärts, besonders in England, auch die kürzere, aber sprachlich um nichts bessere Form „Cyklopädie" (zuerst angewandt von dem Polyhistor Ringelberg im 16. Jahrhundert, dem Verfasser einer Cyclopaedia, Basel 1541) gebraucht, — leitet sich her von der griechischen ἐγκύκλιος παιδεία oder ἀγωγή, der Einführung des freien Mannes in den ganzen Umkreis der ihm zukommenden Bildung (— — orbis ille doctrinae, quam Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant, Quintil. I, 16; vgl. das Philonische ἐγκύκλια μαθήματα [Philo, De congr. quaer. erud. gr., p. 435] sowie die ebendasselbe bedeutenden artes liberales s. ingenuae der Römer). In der zusammengesetzten spätgriechischen Form ἐγκυκλοπαιδεία (zusammengesetzt aus dem Adj. ἔγκυκλος, einer auch für sich allein, z. B. bei Athenäus IV, 137 vorkommenden Nebenform von ἐγκύκλιος, und aus παιδεία) findet der Name sich angeblich erst bei dem Arzte Galenus, gegen 200 n. Chr. Selbst hier freilich dürfte die Form ἐγκυκλοπαιδεία möglicherweise auf Textes-

verderbnis beruhen wie auch bei Quintilian a. a. O., sodaß demnach die strenge Verurteilung des Worts als einer „vox nihili“ (s. H. Stephanus Thes. l. Graecae s. v.) in ihrem vollen Umfang gerechtfertigt erschiene. Auf jeden Fall wird Galenus unter Encyklopädie wesentlich schon denselben umfassenden Inbegriff des für den Gebildeten Wissenswürdigen verstanden haben, was seit dem 5. Jahrhundert, insbesondere seit Marcianus Capella (um 460), als das Siebengestirn der artes liberales, zerlegt in das Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und Quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik) dargestellt wurde. Von dieser universellen, den Umkreis des menschlichen Gesamtwissens bezeichnenden Bedeutung, die noch jenseits des Mittelalters von den Verfassern polyhistorischer Versuche zur Umspannung alles Wissens (z. B. von Matth. Martinius: Idea methodica et brevis encyclopaediae s. adumbratio universitatis 1606; von Alsted: Encyclopaedia VII tomis distincta, 1630; auch noch in unserem Jahrhundert von dem Kantianer Erhard Schmidt: „Allgemeine Encyklopädie und Methodologie der Wissenschaften“ 1811, von Schaller 1812 u. a.) gebraucht wird, hat man neuerdings die Encyklopädie vielfach zum bescheidneren Umfange einer jeweiligen Einzelwissenschaft zurückgeführt. So erhielt das medizinische Fachwissen seine Encyklopädie durch Boerhaave † 1738 (seit dessen Methodus discendi medicinam 1726; nov. ed. 1751), das juristische durch Pütter † 1807 (Entwurf einer juristischen Encyklopädie und Methodologie 1757, 1767 u. ö.) und das philologische durch Geßner (Isagoge in eruditionem universalem 1784) und Fr. A. Wolf (Vorlesungen über Encykl. und Methodol. der Studien des Altertums, seit 1786). In diese Zeit fällt auch die erste Anwendung des Namens Encyklopädie auf die grundlegende Zusammenfassung des theologischen Wissens durch Mursinna (1764), nach dessen Vorgang man bald ziemlich allgemein den Gebrauch dieser Benennung für die betr. theologische Disziplin angenommen hat.

Man bezweckt mit der Zusammenstellung encyklopädischer Übersichten über unser Wissensganzes niemals die Gewährung einer einseitig wissenschaftlichen Orientierung oder die Mitteilung eines bunten Allerlei und Vielerlei von theologischem Wissen ohne bestimmtes praktisches Ziel. Die theologische Encyklopädie soll „nicht der Zerstreuung sondern der Sammlung des Geistes dienen; sie soll nicht zur Musterkarte herabsinken, sondern vielmehr der Landkarte gleichen“ (Hagenbach S. 2). Das Wissen, das sie mitteilt, läßt sich „mit der Rundschau vom Gipfel eines hohen Berges vergleichen, für welche sich das theologische Gebiet wie eine weite und großartige Landschaft ausbreitet“ (Lange, S. 8). Eine derartige Rundschau ist nur für den von Nutzen, der das großartige Landschaftsbild sich innerlich zu eigen zu machen, es bleibend seiner Vorstellung einzuprägen weiß, der darauf ausgeht, von der geschauten Landschaft Besitz zu ergreifen. Solchem praktischem Zwecke hat die zu bietende encyklopädische Rundschau um deswillen sich anzupassen, weil die Theologie als solche eine praktische Wissenschaft ist, dem Leben zu dienen bestimmt und nicht dem bloßen Wissen, für reale Ziele zu wirken berufen und nicht für lediglich ideelle. Theologia est scientia magis virtutis quam artis, et sapientia magis quam scientia (Alex. Halesius). Theologia .... magis consistit in affectu, quam in cognitione (Mart. Chemnitz); .... est habitus intellectus θεόσδοτος, practicus, per verbum a Spiritu S. homini de vera religione collatus, ut eius

opera homo peccator per fidem in Christum ad Deum et salutem aeternam perducatur (Quenstedt). Auf dieser wesentlich praktischen Art und Bestimmung der Theologie (worüber auch schon oben § 1 und 4) beruht es, daß ihrer encyklopädischen Darstellung stets auch methodologische Winke und Ratschläge, abzielend auf fruchtbringende Aneignung ihres Wissensstoffes, beigegeben werden. Die theologische Encyklopädie tritt nie anders als innig verbunden mit der theologischen **Methodologie** oder **Hodegetik** auf. Was schon jene allgemeinen Encyklopädien oder philosophischen Wissenschaftslehren neuerdings, besonders seit dem Kant-Fichteschen Zeitalter fast niemals versäumen, die Vereinigung der gebotenen wissenschaftlichen Universal-Rundschau mit praktisch-hodegetischen Ausführungen (vgl. die hieher gehörigen Werke von J. G. Fichte, Schelling, Eschenburg, Hefter, Jäsche, Kronburg, Scheidler, von Schaden, Kirchner 2c.), es darf theologischerseits noch viel weniger unterlassen werden. Die Übersicht über die Haupt- und Nebenfächer unsres Wissensbereichs, welche in der Encyklopädie geboten wird, kann nur dem Zwecke der Heranbildung tüchtiger Träger des geistlichen Amts in der Kirche Christi dienen sollen. Kein Wissenszweig des theologischen Lehrorganismus kann außer Zusammenhang mit dieser Hauptaufgabe desselben gestellt werden, und niemand kann die Theologie so erlernen, daß er sie lediglich seinem theoretischen Erkennen zu eigen machte, ohne ernstliches Anteilnehmen an der praktischen Seite ihrer Funktionen. Das methodologische Lehrelement muß deshalb das encyklopädische überall begleiten und allseitig durchdringen. Schritt für Schritt hat in den betr. Lehrbüchern dem, was über die Architektonik der Disziplinen sowie über ihren Wesensgehalt und Zweck ausgeführt wird, auch die nötige praktische Anleitung zu ihrer erfolgreichen Erlernung und fruchtbaren Verwertung zu folgen. Eine Encyklopädie, welche das hodegetische Element etwa in ein paar Schlußkapitel verwiese, vorher aber ausschließlich theoretisch-Encyklopädisches brächte, entspräche ihrer wahren Aufgabe schlecht. Es liegt schon im Begriff und Wesen der Theologie, daß den einleitenden Darstellungen ihres Studiums keine andre als eine praktisch-hodegetische Haltung eignen kann.

Die Geschichte der theologischen Encyklopädie bewahrheitet diese Bemerkungen. Sie lehrt die Unabtrennbarkeit des methodologischen, ratenden, mahnenden und hilfleistenden Faktors vom encyklopädisch konstruierenden als etwas durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch Feststehendes kennen. Wir werden bei der nun folgenden Darstellung dieser Geschichte, womit unsre in den letzten Paragraphen gegebene historische Skizze erst ihren Abschluß erhalten wird, uns verhältnismäßig kurz fassen können, da die meisten encyklopädischen Lehrbücher diesem Gegenstande in genügendem Maße ihre Aufmerksamkeit zu widmen pflegen. Außer dem Nachweise jenes steten Verbundenseins des eigentlich encyklopädischen Faktors mit dem methodologischen wird unsre Übersicht über den betr. Entwicklungsgang hauptsächlich nur noch Einen Hauptpunkt fortlaufend ins Auge fassen: die innere Einteilung des Lehrganzen, oder die den Haupt- und Nebenfächern jeweilig widerfahrende Gruppierung.

Die drei Zeiträume des seitherigen Werdens und Wachsens der theologischen Encyklopädie: der vorreformatorische vom 2. Jahrhundert an bis gegen 1500, die von da bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich erstreckende

300jährige Übergangsepoche, und endlich die jetzt zu etwa hundertjähriger Dauer gediehene Neuzeit (seit Planck und Schleiermacher) verhalten sich zueinander wie 1) eine lang sich hinziehende Zeit embryonischer Unselbständigkeit und frühester Kindesstufe der Wissenschaft, 2) eine verhältnismäßig rasch zurückgelegte Jugend- und Schulzeit, und 3) eine Zeit des Heranreifens zu männlich selbstbewußter und selbständiger Haltung.

1. Ein **Embryoleben und Säuglingsalter** nennen wir die Zustände der theologischen Encyklopädie während der alten Kirche und des Mittelalters, weil die auf sie bezüglichen Versuche noch in keiner Weise klar geschieden und losgelöst erscheinen: weder einerseits von gewissen theologischen Einzeldisziplinen (besonders bibl. Hermeneutik, Dogmatik, Ethik oder prakt. Theologie), womit sie öfters verquickt auftraten, noch andrerseits von gewissen umfassenderen encyklopädischen Werken, welche nicht selten als das theologische Gebiet mit in sich schließende Versuche monströsen Umfangs konstruiert wurden. Die Kirche der sechs ersten Jahrhunderte ist die klassische Zeit für jene erstere Form der noch unselbständigen Existenz unsres Gegenstandes; dagegen waltet im Mittelalter die andre Form vor.

a. Des Chrysostomus sechs Bücher vom Priestertum (um 385), des Ambrosius drei Bücher von den Pflichten der Kirchendiener (um 390) und des Augustinus vier Bücher von der christlichen Lehre (397) sind die drei wichtigsten patristischen Beispiele jenes keimartigen Mitenthaltenseins encyklopädischer Elemente in anderweitigen theologischen Disziplinen. Und zwar trägt das erstgenannte Werk überwiegend pastoraltheologische Gestalt, unter Beschränkung der für die christlichen Priester erforderten theoretischen Ausbildung auf die ziemlich vag und allgemein ausgedrückte Forderung der „genauen Kenntnis der Kirchenlehre (*ἀκρίβεια δογμάτων*) und des Schriftverständnisses (*γνῶσις*). Im zweiten, teils ethisch teils liturgisch gearteten Werke gelangt die Forderung gelehrter Bildung überhaupt nicht ausdrücklich, sondern nur implicite zur Aussage. Nur das Augustinische Büchlein, eine Art von „Ein- und Anleitung zu segensreicher Schriftforschung, Schriftauslegung und Schriftverkündigung" (Harleß), geht kraft dieses seines hermeneutischen Grundcharakters auf die theoretische Seite der geistlichen Bildung näher ein. Es hebt hauptsächlich hebräische und griechische Sprachkenntnis, Naturkunde, Astronomie, Geschichte, Dialektik, sowie weiterhin Rhetorik und biblische Hermeneutik — diese beiden letzteren mit spezieller Rücksicht auf homiletischen Vortrag — als dazu gehörige Erfordernisse hervor. — Die in ihrem theologischen Teile wesentlich auf diese Augustinische Schrift gestützte Institutio divinarum literarum Cassiodors bildet bereits den Übergang zu den mittelalterlichen Encyklopädien, sofern ihr zweiter, philosophischer oder artistischer Teil das Streben hervortreten läßt, der Anweisung zum theologischen Studium eine Übersicht auch über die sonstigen Gebiete des menschlichen Wissens und Lernens beizugeben. So vollständig und reich entwickelt wie in den späteren Werken ähnlicher Geltung ist diese Übersicht allerdings hier noch nicht; aber die universal-encyklopädische Tendenz, dem mönchischen Standpunkte angepaßt, liegt bereits in deutlicher Ausprägung vor.

b. Der ächte Urtypus der fürs Mittelalter charakteristischen Lehrform einer Umgebung des für den Theologen Wissenswerten mit breitem allgemein-

encyklopädischem Rahmen tritt uns entgegen in Isidors von Sevilla († 636) Originum s. etymologiarum ll. XX., einem den Varroschen „Antiquitäten der göttlichen und menschlichen Dinge“ formal nachgebildeten Werke. Vorangestellt sind hier die über die fünf ersten Bücher verteilten weltlichen Wissenschaften der Philosophie oder der sieben freien Künste (B. I—III), der Medizin (B. IV), der Rechtswissenschaft (B. V). Den Kern bildet die dann in B. VI—VIII folgende theologische Abteilung, insichbegreifend einen an Augustin und Cassiodor sich anlehnenden Abriß der Schriftkunde (B. VI), eine Übersicht über „Gott, die Engel und die Gläubigen“ als Hauptpunkte der Dogmatik (B. VII), sowie einiges kirchen- und ketzergeschichtliche Material unter der Überschrift: „Über die Kirche und verschiedene Sekten“ (B. VIII). Es folgt dann, die übrigen zwölf Bücher füllend, der natur- und kunstwissenschaftliche Teil, ohne strenge Sonderung seiner Elemente, wie denn die vorzugsweise kosmographisch-naturwissenschaftlichen Ausführungen der BB. XI—XVII umschlossen sind von allerhand Mitteilungen über menschliche Bauwerke, Gerätschaften, Kleidungsstücke, Nahrungsmittel ꝛc. — Diese Isidorschen Origines überarbeitete Rabanus Maurus in seinen 22 Büchern De universo (geschrieben um 844), jedoch unter Voranstellung des theologischen Elements, dem er die fünf ersten Bücher widmet und neben dem er eine Übersicht über die freien Künste nebst Medizin ꝛc. überhaupt nicht gibt; es ist vielmehr wesentlich nur Welt- und Naturkunde, womit er die 17 übrigen Hauptabschnitte des dem hebr. Alphabet zulieb auf 22 Bücher gebrachten Werkes füllt. Auch eine speziell nur methodologische Schrift: De clericorum institutione ll. III, hat der gelehrte Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof verfaßt, die übrigens wesentlich nur praktische Theologie ist und ihre aus Augustin sowie besonders aus Cassiodor kompilierten biblisch-hermeneutischen und isagogischen Notizen (in B. III) in eine Art von Homiletik auslaufen läßt. — Ganz in der universalistischen Art Isidors gehalten, nur besser disponiert und überhaupt in systematischerem Geiste aufgebaut, erscheint Hugo's von St. Victor Didascalion oder Eruditio didascalia, von allen diesen encyklopädischen Werken des Mittelalters das übersichtlichste und beste. Die drei ersten der sechs Bücher des Werks bieten eine Propädeutik zum theologischen Studium in Gestalt eines Überblicks über die weltlichen Wissenschaften, die drei letzten eine Art von Einleitung in die h. Schrift und in das Studium der Kirchenväter sowie des kanonischen Rechts. Die biblisch-isagogischen und -hermeneutischen Bemerkungen dieser drei Bücher zeugen von einer gewissen Selbständigkeit des Verfassers, der außer den gewöhnlichen patristischen Gewährsmännern auch den Hieronymus hier mehrfach nachahmt und benutzt. Das in manchen Ausgaben von Hugo's Schriften diesen sechs Büchern beigegebene 7. Buch, mit der besonderen Überschrift: De tribus diebus, bildet vielmehr einen selbständigen Traktat mystischen Inhalts, das Aufsteigen der Seele von den Kreaturen zu Gott schildernd. Vgl. Näheres in meinem Artikel: „Hugo v. St. V.“ in Herzogs R.-Enc., 2. Aufl. — Noch eine Reihe weiterer derartiger Encyklopädien, die theologischen Fächer als bald schwächer bald stärker hervortretenden Kern umschließend, hat das Mittelalter seit dem 12. Jahrhundert produziert. Dabei befinden sich einige mit starkem Vorwalten des kosmographischen Elements und ohne eingehendere Berücksichtigung des kirch-

lich-theologischen Bedürfnisses; so die Imago Mundi des Honorius Solitarius von Augustodunum um 1120, und mehrere ebenso betitelte Werke aus dem 14. und 15. Jahrhundert: von Osmont, Walter v. Metz, Peter d'Ailli ꝛc.; deßgleichen Brunetto Latini's, des Lehrmeister Dante's, „Thesaurus" (Tesoro, um 1300), Konrad v. Megenberg's „Buch der Natur" (1349), Pater Reisch's Margarita philosophica (1503) u. a. m. Eingehend dagegen stellt auch die theologischen Fächer dar das Riesenwerk des französischen Dominikaners Vincent de Beauvais († 1264), das unter dem Gesamttitel Bibliotheca mundi s. Speculum maius einen „Naturspiegel", einen „Lehrspiegel" und einen „Geschichtsspiegel" (Sp. naturale, doctrinale, historiale), jeden in Gestalt eines mächtigen Folianten in sich befaßt. Teils schon die Schlußkapitel der erstgenannten Abteilung, wo vom Sündenverderben der menschlichen Natur gehandelt wird, teils und hauptsächlich die 2. Abteilung mit ihrer ausführlichen Schilderung des Erleuchtetwerdens des gefallenen Menschen durch das natürliche Licht der Philosophie sowie seines Gerettetwerdens und Erhobenwerdens zur seligen Gottesgemeinschaft durch das Heil in Christo, bringen die Hauptmaterien des theologischen Wissens zur Darstellung, verbunden auch mit einigen brauchbaren praktisch-methodologischen Winken, worin Vincent besonders dem Hugo von St. Viktor folgt. Bezweifelt wird die Echtheit einer vierten Abteilung des Riesenwerks, des Speculum morale, dessen teilweise asketisch-mystische teilweise kasuistisch-scholastische Ausführungen über die Hauptpunkte der christlichen Tugend- und Pflichtenlehre von der Hand eines Unbekannten zur „Weltbibliothek" des gelehrten Dominikaners hinzugefügt zu sein scheinen.

Was sonst noch an Beiträgen des Mittelalters zur theologisch-encyklopädischen Literatur im weiteren Sinne zu nennen ist, trägt fast ausnahmslos den Charakter vereinzelter, methodologischer Winke und Ratschläge ohne systematische Übersicht über das Lehrgebiet der Theologie. Roger Baco, der geniale Philosoph und Naturforscher des Franziskanerordens († um 1294) hat verschiedne solcher Winke, teils in seinem Compendium studii philosophiae und seiner Epistola de laude Scripturae Sacrae, teils zerstreut in seinem Opus minus und Opus tertium geboten. Beachtenswert ist die begeisterte Energie, womit darin zum Studium nicht bloß der Mathematik und Physik, sondern besonders auch der vier „Weisheitssprachen" (linguae sapientiales), nemlich des Hebräischen, Griechischen, Arabischen und Chaldäischen, gemahnt und deren Unentbehrlichkeit für die Theologie als das „studium principale" der Menschheit dargelegt wird. Etwas zusammenhängender gehalten und mehr der Gestalt einer eigentlichen theologischen Hodegetik ohne encyklopädische Übersicht über die einzelnen Lehrfächer gleichend sind die vom Pariser Universitäts-Kanzler Gerson († 1429) hinterlassenen Epistolae duae ad studentes collegii Navarrae Parisiensis: quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor, et contra curiositatem studentium; desgleichen d'Ailli's Recommendatio Scripturae Sacrae (in den Opp. Gersonii, t. I, p. 603 sq.) und des Nicolaus de Clemange Schrift De studio theologico (in d'Achery, Spicilegium ed. de la Barre I, 473 sq.). — Zur wissenschaftlichen Verselbständigung unsrer Disziplin konnten derartige kleinere Aufsätze ebensowenig beitragen, als jene mehr oder minder nebensächlichen Bearbeitungen oder Beleuchtungen der Quintessenz des theologischen Lehrstoffs im Rahmen universal-encyklopädischer

Werke, die das eigentliche Charakteristikum der hiehergehörigen mittelaltrigen Literatur bilden.

2. **In seine Jugend- und Schulzeit** tritt das theologisch-encyklopädische Lehrfach ein, sobald mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts durch das siegreiche Durchdringen der humanistischen Geistesrichtung im Kampfe wider die Scholastik einerseits, und durch die heilsam läuternden Einflüsse des evangelischen Geisteslebens der Reformation andrerseits der Grund zu einer neuen, von den früheren beengenden Fesseln befreiten, wissenschaftlich verschärften und christlich vertieften Weise des theologischen Lehrens und Lernens gelegt wurde. Die drei seit diesem Zeitpunkte überhaupt der Reihe nach mit ihrem Einflusse auf das theologische Wissen wirksam werdenden Bildungselemente der neueren (semitischen und klassischen) Sprachwissenschaft, der neueren kritisch-exakten Geschichtsforschung und der neueren Philosophie erwiesen sich auch als bezüglich des Entwicklungsgangs der theologischen Encyklopädie vornehmlich einflußreich gewordene Faktoren. Auf die anfänglich, im Zeitalter des Humanismus und der Reformation (im engeren Sinne, bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts) vorwaltende Tendenz, dem theologischen Studium besonders durch das Studium der biblischen Grundsprachen sowie durch sonstige Studien des philologischen Bildungsbereiches aufzuhelfen, folgte seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts eine hauptsächlich auf Erschließung der Schätze der älteren kirchlichen Tradition gerichtete historisch forschende und scholastisch systematisierende Tendenz. Diese wird endlich im 18. Jahrhundert durch eine zunächst, im Zeitalter des Wolffianismus positiver, dann seit Lessing, Herder und Kant, kritischer und negativer geartete philosophische Strömung abgelöst, unter deren Einflusse das Traditionelle der theologischen Systembildung und Lehrweise immer durchgreifendere Umbildungen erfährt. Es ist gleichsam ein dreifacher Kursus, den die theologische Wissenschaft durchmacht. Zuerst ein philologischer Kursus mit vorzugsweise wichtigen Ergebnissen für das Schriftstudium; dann ein historischer und patristisch-scholastischer Kursus mit fruchtbringenden Ergebnissen besonders auf biblisch- und kirchlich-archäologischem sowie auf dogmengeschichtlichem Gebiete; endlich ein philosophischer Kursus mit mancherlei umbildenden Einflüssen aufs systematische, sowie teilweise auch auf die übrigen Lehrfächer. Das Gesamtergebnis ist noch nicht das einer Erhebung des theologischen Wissensorganismus zu allseitig durchgebildeter Reife und organischer Vollendung seiner Funktionen, immerhin aber doch das einer weit größeren wissenschaftlichen Selbständigkeit und korrekteren Abgrenzung seines Bestands von den benachbarten Wissens- und Lebensgebieten, als sie ihm früher zu teil geworden war.

a. **Die Zeit der vorherrschend philologischen und biblischen Richtung** deckt sich mit dem Reformationsjahrhundert (1500—1600). Sie wird eingeleitet durch des **Erasmus** Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, eine kurze aber geistesfrische und gehaltvolle hodegetische Skizze, welche zuerst als Beigabe zur 2. Ausgabe seines griechischen Neuen Testaments (1519), dann auch mehrfach als selbständiges Büchlein (Basel 1522, Köln 1523 ꝛc.) erschien. Kräftige Proteste wider die Scholastik mit ihrer unfruchtbaren aristotelischen Weisheit und sophistischen Disputiersucht, sowie Mahnungen zum Eindringen in die h. Schrift mittelst des Studiums

ihrer Grundsprachen und unter Benutzung der gelehrteren Kirchenväter (wie Origenes, Hieronymus) treten darin vor allem charakteristisch hervor. Die Dogmatik soll mehr auf die h. Schrift und die schriftgemäßen Väter wie Chrysostomus, Augustinus ꝛc. gegründet werden, als auf die scholastische Tradition. Unter den Hilfswissenschaften für das Bibelstudium werden außer dem Griechischen und Hebräischen auch die sieben freien Künste genannt, desgleichen Kosmographie, Geschichte und Poetik. Die Anlegung von Stellensammlungen aus der Schrift und aus den Kirchenvätern wird empfohlen, zugleich aber auch vor äußerlichem Mechanismus bei Betreibung dieser Studien gewarnt und zu lebendigem Umgang mit dem göttlichen Worte gemahnt; — „nicht der Syllogismus, sondern das Leben ists, was den Theologen bewährt". Eine Hervorhebung der Wichtigkeit kirchenhistorischer Kenntnisse für den Theologen sucht man vergebens in dem Schriftchen. Ohnehin fehlt in dem, was es an hauptsächlichen und nebensächlichen Erfordernissen theologischer Bildung aufzählt, jede strengere Methode und systematische Ordnung. Die Theologie, deren Abriß hier gegeben wird, erscheint in der That als eine unruhig gährende, „aus dem Chaos sich neu gestaltende" (Hagenbach). — Nicht viel anders verhält es sich mit Melanchthons methodologischem Grundriß für seine Wittenberger Theologie-Studierenden, Brevis ratio discendae theologiae (in der Basler Ausgabe seiner Werke, 1541, vol. III; in der Wittenberger 1562, vol. III). Doch wirkt darin der gleichfalls noch vorhandenen Systemlosigkeit die klare, scharfbestimmte Geltendmachung der evangelischen Grundprinzipien als unentbehrlicher Normen für alles theologische Lernen und Forschen auf wohlthätige Weise entgegen. Grundlage alles theologischen Studiums soll die h. Schrift sein, und zwar sie aufgefaßt und erklärt gemäß der evangelischen Grundwahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christum. Auszugehen hat daher das Schriftstudium vom Neuen Testament und in ihm von denjenigen Schriften, welche die genannte Grund- und Kernwahrheit vor allen bestimmt und deutlich darlegen: dem Römerbrief, nebst dem Galater- und Kolosserbriefe. Erst nach diesen paulinischen Episteln haben die Evangelien, und zwar von ihnen das johanneische als das schwerste zuletzt, zu folgen. So wird der Weg gebahnt zur Aufstellung der biblischen Glaubenslehre oder der loci communes; und erst nachdem man diese auf Grund des Neuen Testaments sowie in Anlehnung an die Kirchenlehre erlernt hat, gilt es die Erforschung der h. Schrift auch auf das alttestamentliche Gebiet auszudehnen, so gewiß als das Alte Testament stets und überall im Lichte des Neuen aufgefaßt werden muß. Bei seinen aufs Kirchenväter-Studium bezüglichen Ratschlägen weicht Melanchthon von Erasmus darin ab, daß er statt des von diesem vorzugsweise betonten Origenes den Augustinus, wegen seines nahezu evangelischen Standpunkts, zumeist empfiehlt. Dagegen kommt er in starker Zurückstellung der historischen, insbesondere der kirchenhistorischen Studien, mit Erasmus wesentlich überein; deßgleichen in dem besondern Werte, welchen er klassischer Belesenheit und tüchtiger Ausbildung des lateinischen Stils beimißt. Wenn er auf die Forderung philosophischer Bildung ziemliches Gewicht legt, so ist mit der zu Grunde zu legenden Philosophie nach seiner Auffassung in erster Linie die christlich-aristotelische der Scholastiker gemeint; ein Punkt, worin er wiederum von Erasmus, desgleichen

aber auch von Luther, dem entschiednen Gegner des „blind heidnischen Meisters Aristoteles“, des „hochmütigen schalkhaftigen Heiden“ abweicht.

Von mehreren evangelischen Theologen des 16. Jahrhunderts aus der Zahl der Schüler der großen Wittenberger Luther und Melanchthon, haben wir methodologische Abriße, worin auf ähnliche Weise, wie bei dem letztern, nur meist noch unsystematischer, das zum Gedeihen des theologischen Studiums Erforderliche behandelt wird. Theobald Thamer in Marburg, der später seit dem Schmalkaldischen Kriege zum Katholizismus Zurückgetretene, mahnt die Marburger Studierenden sowohl zum griechischen, lateinischen und hebräischen, als auch zum deutschen Sprachstudium, wegen der Wichtigkeit des letzteren für die Predigtkunst; er fügt aus dem gleichen Grunde eine Empfehlung des Naturstudiums bei, und dringt außerdem auf ethische, dialektische, rhetorische und historische Studien (Adhortatio ad theologiae studium in acad. Marpurgensi 1543). David Chyträus, der Reformator Mecklenburgs († 1600), legt in seiner 1558 zu Rostock gehaltenen Rede: De studio theologiae recte inchoando et aliis aliquot utilibus materiis commonefactiones (erschienen 1565, 1572 u. ö.) die Grundbedingungen für erspießliche Aneignung des dem Theologen nötigen Wissens und Könnens übersichtlich dar, auf 10 Punkte gebracht, wovon der letzte, im Anschlusse an den Lutherischen Satz „Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“ und an ähnliche Aussprüche des Reformators, die Notwendigkeit des Sicheinlebens in die theologia crucis betont und zeigt, wie das Kreuz denen, die rechte Theologen werden wollen, ebenso nötig sei, als Luft und Speise uns zur Unterhaltung des Körpers von nöten sind.“ Hieronymus Weller, der auch um die Homiletik des Reformationszeitalters verdiente Schüler und Hausgenosse Luthers, bietet teilweise ähnliche Ausführungen in seinem Concilium de theologiae studio recte constituendo (Nürnberg 1565). Desgleichen Selneccer in Leipzig in mehreren methodologischen Abhandlungen, wie: Notatio de studio s. theologiae etc. De ratione methodica discendi doctrinam Ecclesiae propriam etc. (Leipz. 1579).

Aus der reformierten Kirche gehören hieher zunächst die hodegetischen Aufsätze, die sich unter Zwinglis und Bullingers nachgelassenen Schriften finden, z. B. des ersteren „Hirt“ (1524 — ein übrigens mehr nur pastoraltheologisches Schriftchen) und besonders des letzteren Ratio studii theologici, sowie seine „Väterlichen Vorschriften oder Anweisungen für seinen Sohn Heinrich, bei dessen Abgang in die Fremde“ 1533 (vgl. Pestalozzi, H. Bullinger, Elberf. 1858 S. 588 ff.). Sodann eine mehr in mittelaltrig-encyklopädischer Art gehaltene Ausführung über das theologische Lehrgebiet in Konrad Gesners, des naturforschenden Polyhistors, Pandectae universales (Zürich 1549), deren letztes Buch die Theologie behandelt. Endlich eine das methodologische mit dem encyklopädischen Darstellungsmoment verbindende Schrift des Marburger Theologen Andreas Gerhard von Ypern, genannt Hyperius († 1564), welche zuerst 1556 in Basel unter dem bescheidnen Titel De recte formando theologiae studio erschien, in späteren Ausgaben aber die volltönendere Bezeichnung trägt: De theologo s. de ratione studii theologici II. IV (Bas. 1572; 1582). Hier wird in der That zum ersten Male, ähnlich wie in unsren modernen Handbüchern der Encyklopädie und Methodologie, eine systematische Gruppierung der verschiednen theologischen Disziplinen versucht, allerdings

noch ohne scharfe Scheidung derselben voneinander, aber doch nicht ganz ohne richtigen Takt und Scharfblick. Hyperius unterscheidet nemlich zwei Hauptteile der Theologie, einen theoretischen, das Schriftstudium samt der davon getragnen Dogmatik umfassend, und einen praktisch-ecclesiastischen, in sich begreifend die Kirchengeschichte nebst Patristik sowie die zur Pastoraltheologie gehörigen Fächer. Hier sieht man wirklich schon die vier Hauptgruppen theologischer Disziplinen in ihrer selbständigen Bedeutung erkannt, freilich mit unzweckmäßiger Zusammenordnung der historischen Fächer mit den praktischen, sowie ohne gehörige Klarheit betreffs des Verhältnisses zwischen Exegese und Dogmatik, welche mehr oder weniger ineinander fließen. An zweien gemeinsamen Grundgebrechen sämtlicher encyklopädischer Arbeiten des 16. Jahrhunderts partizipiert auch diese formal beste und reifste derselben bis auf einen gewissen Grad: einmal an der noch sehr ungenügenden Entfaltung der zum historisch-theologischen Bereich gehörigen Momente, sodann an der Verkennung des philosophischen Erkenntnisbereichs in seiner selbständigen Bedeutung für den Bildungsgang der Theologen. Nur eine untergeordnete Dienststellung will Hyperius der Philosophie im Verhältnis zum theologischen Wissen einräumen. Er bedient sich zwar nicht des in dieser Beziehung von Luther gebrauchten derben Vergleichs, wonach „die Philosophie die dienende Eselin ist, die Theologie aber Christus, der auf der Eselin reitet." Doch nennt auch er die Philosophie eine bloße famula oder pedissequa der Theologie und vergleicht ihr Verhältnis zu dieser dem der Hagar zur Sarah, dem rechtmäßigen Weibe Abrahams.

b. Die Zeit der vorherrschend kirchlich-traditionellen Richtung mit ihrer hauptsächlichen Begünstigung patristisch-scholastischer, archäologischer und religionshistorischer Studien, umfaßt das 17. Jahrhundert, die Blütezeit der altprotestantischen Orthodoxie. Bezeichnend für den auch auf encyklopädischem Gebiete frühzeitig zur Herrschaft gelangten scholastischen Geist, der diese ganze Periode erfüllt, ist die Art, wie der Reformierte J. H. Alsted in den seiner Methodus sacrosanctae theologiae (VIII BB. Hagenau 1723) vorangestellten Praecognita sich über die Wichtigkeit des Studiums der Scholastiker äußert: „Scholasticam theologiam ex professo et semper evolves et auctores, qui illam scriptis comprehenderunt, tibi reddes quam familiarissimos!" In dem, was über die Notwendigkeit eines gründlichen sprachwissenschaftlichen und philosophischen Unterbaus fürs theologische Wissen entwickelt wird, kommen die einzelnen Hauptfächer der Philosophie (Logik, Metaphysik, Ethik, auch Physik und Mathematik) hier etwas mehr zu ihrem Rechte, als bei den früheren Encyklopädikern des Protestantismus. Desgleichen läßt Alsted innerhalb der exegetischen Theologie eine reichhaltigere Aufzählung einzelner dazugehöriger Disziplinen stattfinden; zur biblischen Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik will er eine Art historischer Einleitung in die h. Schrift oder Geschichte des Kanons, nebst biblischer Topographie, Archäologie und Chronologie gefügt wissen. Neben diesen mit umständlicher Breite und ächt scholastischer Subtilität ausgeführten Konstruktionen kommt das kirchenhistorische Bereich sehr zu kurz; desgleichen das systematische, innerhalb dessen von der sonst bei manchen Reformierten dieser Zeit schon vollzognen Loslösung der Ethik von der Dogmatik noch nichts wahrzunehmen ist, sowie das praktisch-theologische, das geradezu verkümmert erscheint und jeder klaren und zweckmäßigen Sonderung seiner

einzelnen Glieder entbehrt. Auch durch die später 1630 in der großen siebenbändigen Universal-Encyklopädie desselben Autors (s. o. zu Anfang dieses §.), und zwar in Bd. II derselben, gebotene Darstellung des theologischen Lehrgebietes als der ersten der Fakultätswissenschaften weht ein ungesund scholastischer Geist. Die gesamte Theologie wird darin in sieben ziemlich willkürlich unterschiedene und in wenig zweckmäßiger Ordnung aufeinander folgende Hauptfächer gegliedert: Theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, casuistica, prophetica und moralis.

Lutherischerseits steht Johann Gerhard in Jena, mit seiner aus akademischen Vorlesungen hervorgegangenen Methodus studii theologici (Jena 1620, 1622, 1654) als frühester typischer Repräsentant an der Spitze dieser neuscholastischen Richtung; doch bethätigt er noch keinen so vollständigen Rückfall in die Methoden des Mittelalters, wie der gleichzeitige Alsted. Das Licht der Reformation wirkt noch darin bei ihm nach, daß von den fünf Jahren, auf die er das Studium der Theologie verteilt wissen will, nicht weniger als drei dem Bibelstudium gewidmet werden sollen, und zwar die zwei ersten diesem ausschließlich, das dritte daneben noch der theologia controversiarum oder Polemik. Worauf dann das vierte Jahr neben der Fortsetzung dieses dogmatisch-polemischen die Homiletik, praktisch und theoretisch betrieben, folgen lassen und das fünfte mittelst kirchengeschichtlicher und patristisch-scholastischer Studien, einschließlich der Beschäftigung mit Luthers Schriften, den Abschluß des Ganzen herbeiführen soll. Das Unzweckmäßige, Monströse dieser Studienordnung besteht hauptsächlich in der Verlegung der Kirchengeschichte und ihrer Annexa erst ans Ende des Ganzen. Immerhin verdient der Umstand, daß überhaupt kirchenhistorisches Wissen als ein Hauptgegenstand erfordert wird, als ein Fortschritt gegenüber der früheren lutherischen Methode bezeichnet zu werden. Auf ähnlichem scholastisch-orthodoxem Standpunkt wie Gerhard hält sich Abraham Calov in seinen Prolegomena institutionum theologicarum (Danzig 1649). Gewissen, aber doch nur unwesentlichen Milderungen des orthodoxen Dogmatismus sieht man Georg Calixt in seinem Apparatus theologicus (1628; ed. alt. aucta a Fr. Ulr. Calixto 1661) und seiner Epitome theologiae (1647) zustreben. Dieselben bestehen einmal in einer Ermäßigung der Strenge des protestantischen Schriftprinzips mittelst eines sekundären Traditionsprinzips (des consensus perpetuus Ecclesiae), sodann in der Forderung einer Herbeiziehung auch des natürlichen Lichts der Vernunft zur Beweisführung fürs Dogma, also im Streben nach einer gewissen Erweiterung der Kompetenzen der Philosophie, die bei den übrigen lutherischen Methodologen des 17. Jahrhunderts wesentlich gemäß Luthers Art zu unbedingtester Dienstbarkeit im Verhältnisse zur Theologie verurteilt erscheint. Streng traditionalistisch und wesentlich scholastisch geartet bleibt trotz dieser Abweichungen von der orthodoxen Methode auch Calixts Standpunkt, mit welchem der des gleichzeitigen französisch-reformierten Friedenstheologen Stephan Gaussin in Saumur (in seinen Dissertationes de studii theologici ratione, de natura theologiae etc., Utrecht 1678) sich teilweise berührt. Viel entschiednerer Art war die Opposition gegen das orthodoxe System, worein Spener sich begab, als er zunächst schon in seinen Pia desideria (1675), dann in der Abhandlung De impedimentis studii theologici (einem Vorwort für die zu Dannhauers

Hodosophie von ihm verfertigten Tabellen, 1690) seine Ansichten über das zu gedeihlichem Betrieb des theologischen Studiums Nötige formulierte. Die Art, wie bei ihm asketisches Schriftstudium für „die alle übrigen Teile der Theologie ordnende, ihren Grund und Stoff bildende Baumeisterin des Ganzen" erklärt wird, unter starker Vernachlässigung des kirchen- und dogmenhistorischen Moments und konsequenter Bekämpfung der scholastischen Lehrformen auf allen Gebieten, auch in den praktischen Fächern der Homiletik rc., erinnert einerseits an Melanchthon, andrerseits an die mittelaltrigen Antischolastiker wie Roger Baco, Cusanus rc. Nur indirekt, vermöge seiner Hervorhebung der Wichtigkeit von Mathematik und Naturkunde neben den Sprachen der h. Schrift (vgl. oben § 9, Nr. 8) läßt Spener auch das allgemeine Bildungselement der Philosophie zu seinem Rechte kommen. Immerhin bahnt vorzugsweise er, gefolgt von **Breithaupt** (1702) und **A. H. Francke** (Timotheus, zum Fürbilde allen studiosis theologiae 1695; auch: Definitio studii theologici 1708 u. a. m.) den Übergang zur charakteristischen Art des encyklopädischen Lehrens, welche im folgenden Jahrhundert sich in Vorherrschaft erhält.

Eine teilweise Verwandtschaft mit diesen lutherisch-pietistischen Methodologen geben zwei gleichzeitige Katholiken zu erkennen. In **J. Mabillons** berühmtem Traité des études monastiques (Brüssel 1692) tritt allerdings, wie sich das von dem großen Benediktinergelehrten nicht anders erwarten läßt, das Studium der Kirchenväter sowie sonstiger historischer Quellen (Konzilien, kanonisches Recht, auch bürgerliches Recht) stark in den Vordergrund: aber doch will auch er erbauliches Schriftstudium allem übrigen zu Grunde gelegt sehen. Und was die systematische Theologie betrifft, so weist er ihr ein auf Schrift und Tradition gegründetes Studium der Dogmatik als Hauptinhalt zu. Aus der Scholastik aber, die er nur bedingter Weise empfiehlt, will er die sie verunreinigenden questions chimériques et inutiles hinausgethan wissen; er empfiehlt neben ihr, freilich auch nur unter manchen Beschränkungen, das Studium der weltlichen Philosophie sowie der schönen Literatur und Kunst. Noch mehr als er erscheint der Jansenist Elias **du Pin** († 1719) als Geistesverwandter der Pietisten. Seine 1716 anonym veröffentlichte Méthode pour étudier la théologie, welche der Protestant Christell ins Lateinische übersetzte (Methodus studii theol. recte instituendi, Augsburg 1722) athmet den entschieden antischolastischen Geist eines Erasmus, verschärft und verstärkt durch den Gegensatz zum Jesuitenorden, dessen einseitigen Kurialismus und leeren Formalismus der wackre Sorbonnist mit edlem Freimut bekämpft. Die h. Schrift, auszulegen aus ihrem Grundtexte gemäß hauptsächlich literaler Exegese (unter beschränkter Mitberücksichtigung auch eines sensus mysticus, aber unter Vermeidung unnützen Allegorisierens und Tropologisierens) soll allem theologischen Lernen zu Grunde gelegt werden. An sie soll sich umfassendes kirchenhistorisches Studium, überall mit besonderer Rücksicht auf den Entwicklungsgang des Dogma, anschließen, und dann erst sollen Dogmatik, Moral, Homiletik und Pastorallehre folgen. — Zu den mit unfruchtbarer polemischer und kasuistischer Gelehrsamkeit überfüllten encyklopädischen Arbeiten der Jesuiten des 17. Jahrhunderts, z. B. zu Anton **Possevin's** († 1611) Apparatus sacer ad scriptores V. et N. T. etc. (3 tomi, Venetiis 1603—1606), bilden die beiden hier hervorgehobenen französisch-

katholischen Arbeiten jedenfalls einen wohlthuenden Gegensatz, mag immerhin das große Gewicht, das sie neben der Schrift auch der Tradition einräumen, mit unsren evangelischen Prinzipien nicht vereinbar zu nennen sein.

c. Das 18. Jahrhundert läßt, neben teilweiser Beibehaltung der im 17. zur Geltung gelangten Richtungen, eine zunehmende Neigung zum Zugrundelegen gewisser philosophischer Prinzipien bei methodologisch-encyklopädischen Übersichten über das theologische Wissensganze hervortreten. Die Zeit der Dienstbarkeit der Philosophie gegenüber der Theologie hört allmählig auf. Leibniz und Wolf zuerst, später Kant, treten mit ihrem Einflusse auf die Gestaltung des christlichen Lehrsystems, beides der Glaubens- wie der Sittenlehre hervor. Auch da, wo man gegenüber ihrer Einwirkung sich abzuschließen sucht, wird die dogmatische Haltung doch immer mehr eine subjektivistische, wo nicht neologische. Und auch im übrigen tritt eine zunehmende Abkehr von den herkömmlichen kirchlichen Methoden hervor.

Selbst die römisch-katholischen Encyklopädien, die wir im Gefolge des soeben über Mabillon und du Pin Bemerkten zunächst ins Auge fassen, bethätigen der Mehrzahl nach eine Geneigtheit zur Aufnahme philosophierender Elemente von mehr oder minder freisinniger, gegen den Schluß des Jahrhunderts sogar von unkirchlicher Richtung. Antikurialistisch war schon des Franzosen Fr. Pierre le Courayer, des Herausgebers von Sarpi's Tridentiner Konzils-Geschichte, Haltung in seinem Examen des détauts théologiques, ou l'on indique les moyens de les réformer (Amsterdam 1744). Ungefähr auf Mabillons, seines großen Ordensgenossen, Standpunkte hielt sich Martin Gerbert im Benediktinerkloster St. Blasien, in seinem gelehrten, mit besondrer Angelegentlichkeit zu kirchenhistorischen Studien mahnenden Apparatus ad eruditionem theologicam (Augsburg 1754). Noch entschiedner antijesuitisch ist der in den Schriften eines Rautenstrauch (1781), Brandmayer (1783), Gmeiner (1786) waltende Geist. Von Wiest's Specimen encyclopaediae ac methodologiae theologicae in usum academicum (Ingolstadt 1788) gilt wesentlich dasselbe. Der Würzburger Theologe Franz Oberthür aber († 1831) bethätigt in seiner Encyclopaedia et methodologia theologica (Salzburg 1788) ungefähr die Richtung des damals bei den Protestanten weit verbreiteten rationalen Supranaturalismus, und hält dieselbe auch noch in der späteren deutschen Neubearbeitung (Theol. Encyklopädie oder der theologischen Wissenschaften Umfang und Zusammenhang — nebst einer gleichzeitig publizierten Theol. Methodologie, Würzburg 1828) im wesentlichen fest.

Von den Encyklopädikern des Protestantismus erscheinen mehrere den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts angehörige noch überwiegend pietistisch beeinflußt; nur weichen sie darin von Spener und Francke ab, daß sie auf den äußeren gelehrten Apparat, insbesondre auf die Beibringung literarhistorischen Materials größeren Fleiß als jene verwenden. So der streng pietistische Joachim Lange (Institutiones studii theologici literariae, Hal. 1723) und die mehr nur pietistisch angewehten, eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Pietismus einnehmenden Chr. Matth. Pfaff in Tübingen (Introductio in historiam theologiae litterariam. 3 voll. 4. Tüb. 1724—26) und Joh. Franz Buddeus in Jena (Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasquae eius partes, 2 voll. 4. Lips. 1727). Wie Titel und

Umfang der letztgenannten beiden Werke zeigen, findet in ihnen ein starkes Vorwalten eines bibliographisch-literarhistorischen Interesses statt, wie solches auch noch in dem etwas jüngeren Werke eines Hauptschülers von Buddeus, in Joh. Georg Walchs „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (2. Aufl. 1753) mit ziemlicher Einseitigkeit hervortritt. Doch durfte dieses genauere Eingehen in die literaturgeschichtliche Entwicklung der Theologie als etwas für die damalige Zeit Verdienstliches bezeichnet werden, und wenigstens Pfaff und Buddeus verbinden damit beachtenswerte methodologische Bemerkungen im Sinne einer pietistisch temperierten Rechtgläubigkeit. Auch treten gewisse mehr oder minder beachtenswerte Versuche zur Gliederung des bereits zu ansehnlicher Reichhaltigkeit herangewachsenen Lehrstoffs in Haupt- und Nebenfächer bei ihnen hervor. Die vergleichsweise beste Einteilungsweise befolgt Pfaff, der fünf Hauptfächer unterscheidet: theologia exegetica, dogmatica (tam theoretica, quam moralis), polemica, ecclesiastica und pastoralis. Nur das ungebührliche Übergewicht, welches der Polemik immer noch eingeräumt wird, sowie die unzweckmäßige Zusammenordnung der kirchengeschichtlichen mit der praktischen Theologie sind hier als fehlerhaft zu bezeichnen. Weit weniger gut gruppiert Buddeus, der nach ausführlichem Verweilen bei den Hilfsmitteln und Vorkenntnissen die systematischen Fächer der Dogmatik und Moral voranstellt, dabei aber zwischen beide, als ihnen koordinierte Hauptdisziplinen eine theol. symbolica und theol. patristica einschiebt und obendrein der Moral einen Teil der praktischen Fächer, namentlich Pastorallehre, einverleibt. Als weitere Hauptfächer läßt er dann Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Polemik und — ganz zuletzt erst — Exegese folgen. Auch Walchs Systematisierung kann keine glückliche genannt werden. Daß er, wie Hyperius (und wie später Tittmann, auch noch neuestens z. B. Wagenmann, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867, S. 318 ff.) bloß zwei Hauptteile, einen theoretischen und einen praktischen, unterscheidet, ließe sich wohl gutheißen; allein er versteht unter ersterem wesentlich nur Dogmatik, unter letzterem wesentlich nur Moral, und weiß die übrigen Disziplinen, die er zu bloßen Hilfsfächern herabsetzt, in keiner Weise sachgemäß mit jenen beiden Hauptkategorien zu vermitteln. — Die Dogmatik und Moral stellt auch J. Lor. v. Mosheim in seiner nachgelassenen, durch seinen Schwiegersohn Chr. E. v. Windheim herausgegebenen „Kurzen Anweisung die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen" (Helmstädt 1756, 2. Aufl. 1763) an die Spitze des Lehrganzen, läßt dann erst die Exegese folgen, dann Polemik, dann Kirchengeschichte und letztlich praktische Theologie. Wichtig ist die hervortretende Stelle, welche dieser Encyklopädiker der bei jenen Vorgängern mehr hintangesetzten Philosophie anweist, als dem wichtigsten Bestandteile der propädeutischen Zurüstung fürs theologische Studium, desgleichen auch als unentbehrlich auf dem Felde der Polemik, behufs wirksamer Bestreitung der deistischen und atheistischen Freigeister einerseits wie des Papismus andererseits.

Stärker noch macht die Wertlegung auf das philosophische Bildungselement und zusammenhängend damit die Abwehr vom kirchlichen Traditionalismus bei den Nachfolgern Mosheims bis zum Schlusse des Jahrhunderts sich geltend. S. Mursinna, Professor der Theologie und Ephorus des reformierten Gymnasiums zu Halle († 1795) erklärt in seinen Primae lineae

encyclopaediae theologicae (1764; ed. 2, 1784), dem ersten Lehrbuch unsres Fachs, das sich des Namens „Theologische Encyklopädie" bediente, die ältere Art, das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie lediglich als ein Dienstbarkeitsverhältnis zu bestimmen, geradezu für verwerflich. „Philosophia non est ancilla, sed potius soror theologiae", meint er, gibt indessen von etwaiger wissenschaftlicher Durcharbeitung und Sichtung seines Lehrmaterials mit philosophischer Geistesschärfe nur wenig zu erkennen und zeigt gleicherweise einen Mangel an originellem Ideengehalt wie an wohlgeordneter Darstellungsform. Wie er denn die Kirchengeschichte (neben Redekunst und Dichtkunst einerseits sowie neben Mathematik und Philosophie andrerseits) unter die theol. Vorbereitungswissenschaften stellt, als eigentliche theologische Fächer aber der Reihe nach — ohne jede Über- und Unterordnung — Exegese, Dogmatik, Moral, Symbolik, Polemik, Homiletik, Katechetik, Kirchenrecht und Pastorallehre aufzählt. — Noch formloser geartet sind die ungefähr gleichzeitigen hodegetischen Publikationen Joh. Sal. Semlers, namentlich seine Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam (2 voll., Hall. 1765) und sein „Versuch einer freieren theologischen Lehrart" (Halle 1777). Nur die Energie, womit die bekannten fortschrittlichen Lieblingsgedanken des berühmten Aufklärungstheologen — seine auf sorgfältige Unterscheidung zwischen Religion und Dogma sowie zwischen Privat- und Kirchentheologie, auf voraussetzungslose Schriftforschung u. s. f. lautenden Forderungen hier mit Bezug auf die verschiednen theologischen Fächer entwickelt werden, sichert diesen Schriften ein gewisses bleibendes Interesse. Für die Systematik erscheint darin nichts irgendwie Förderndes geleistet. Nur einige der exegetischen und historischen Disziplinen werden mit Bemerkungen bedacht, denen eine für ihre Zeit wohlthätig anregende Bedeutung beigelegt werden darf. — Während bei C. Fr. Bahrdt (Über das theologische Studium auf Universitäten, Berlin 1785) diese liberalen Reformgedanken Semlers im Geiste des flachsten Aufklärungsstrebens auf die Spitze getrieben wurde und ächt revolutionär der christlichen Theologie kein andrer Zweck als der einer Ausbildung „gemeinnütziger Volkslehrer" — mittelst solcher „nutzbaren Kenntnisse" wie Philosophie, Religion, Neues Testament, Naturgeschichte nebst Physik und Anatomie, Rechnen und Geometrie, griechische und römische Klassiker, Geschichte, Literatur und Heilkunde! — vindiziert wurde: trugen Herder's geistesfrische „Briefe, das Studium der Theologie betreffend" (Weimar 1780, 2. Aufl. 1785, 4 Bde.) in wohlthätiger Weise zur Veredlung und poetischen Verklärung des ihre Zeit beherrschenden humanistischen Aufklärungsstrebens mit Bezug auf die Hauptseiten des theologischen Wissens und Berufswirkens bei. Freilich war es doch wesentlich nur die methodologische, viel weniger die encyklopädische Seite der Einführung ins theologische Studium, für die aus diesen ziemlich unsystematisch und aphoristisch gehaltenen Betrachtungen, sowie aus den ihnen zur Ergänzung gereichenden „Briefen an Theophron" und dem „Entwurf der Anwendung dreier akademischer Jahre für einen jungen Theologen", wirklicher Gewinn erwuchs. An Problemen einer systematischen Gruppierung der theologischen Wissenschaften geht Herder überhaupt ganz vorbei. Nur gewisse einzelne Bestandteile des Lehrorganismus, namentlich das alttestamentliche Studium, die Dogmatik (diese „Philosophie aus der Bibel", dieses „Sy-

stem der edelsten Wahrheiten fürs Menschengeschlecht“ rc.), die Homiletik und Pastoraltheologie, hat er mittelst seiner genialen Geistesblitze auf bleibend wertvolle Weise beleuchtet.

Mit den von Kant mehr oder minder stark beeinflußten rationalen Supranaturalisten Nösselt, Planck, Thym, Tittmann, sowie mit dem von Herder her angeregten, sich jedoch mehrfach auch gegen denselben und besonders gegen Lessing wendenden strengeren Supranaturalisten J. Fr. Kleuker in Kiel schließt die Reihe der protestantischen Encyklopädiker vor Schleiermacher. Während der Letztgenannte (Grundriß einer Encyklopädie der Theologie oder der christlichen Religionswissenschaft; 2 Bde., Hamburg 1800 f.) den Eindruck seiner zum Teil gehaltvollen und tiefsinnigen Darlegungen durch einen sonderbar gekünstelten, schwerfälligen Schematismus abschwächte — er unterschied: 1) Fundamentaltheologie (d. i. biblische Kritik, Exegese und Apologetik), 2) systematisch-elenchthische Theologie (Dogmatik, Moral und Elenchthik); 3) anwendende oder applikative Theologie (praktische Systematik, Homiletik, Katechetik, Ekklesiastik, Pastoral, Liturgik); 4) historische Theologie (Geschichte des Christentums und „Geschichte der angewandten christlichen Religionswissenschaft“): vollzog sich bei den ersteren der Übergang zu derjenigen Gruppierung des Lehrmaterials, die seitdem für weitaus die meisten protestantischen Encyklopädiker maßgebend geblieben ist. Schon J. A. Nösselt nämlich, in seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theologen“, Halle 1786: — 3. Aufl. in 3 Bden. (herausgegeben von Niemeyer 1818) näherte sich der jetztüblichen Vierteilung dadurch, daß er (in an Pfaffs Einteilung erinnernder Weise, jedoch bessere Reihenfolge als dieser einhaltend) auf die Gruppe der Vorbereitungswissenschaften die fünf Hauptfächer: exegetische, historische, systematische, symbolische und angewandte oder praktische Theologie folgen ließ. Sein nächster Nachfolger G. J. Planck (Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 2 Bde., Leipzig 1794) hat, da er jene „symbolische Theologie“ Nösselts der systematischen einverleibte und so eine Reduktion der fünf Fächer auf vier (allerdings mit noch nicht ganz korrekter Behandlung des praktischen Faches s. u.) zum Vollzug brachte, als der eigentliche Begründer des jetzt vorherrschenden Schema: Exegese, Historie, Systematik und Praktik zu gelten. Gleich seinem eignen später veröffentlichten „Grundriß der theologischen Encyklopädie“ (Gött. 1813) ist auch die „Theologische Encyklopädie und Methodologie“ seines nächsten Nachfolgers J. F. W. Thym (Halle 1797) wesentlich nur Auszug aus seiner „Einleitung“, ohne irgendwelche selbständige Bedeutung für sich beanspruchen zu können. In der J. A. H. Tittmann'schen „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften“ (Leipz. 1798) vollzog dann allerdings sich noch einmal ein Rückschritt, sofern dieselbe auf Walchs Einteilung des Lehrganzen in einen theoretischen und praktischen Hauptteil (mit Degradation von Exegese, Kirchengeschichte rc. zu bloßen Hilfswissenschaften) zurückging. Doch blieb dies ohne Nachfolge, gleichwie auch der demnächst dann gefolgte Kleukersche Versuch zur Aufstellung eines ganz andersartigen vierteiligen Schema als das Plancksche einen nachhaltigen Eindruck hervorzubringen außer Stande blieb.

3. Als „Zeit des Heranreifens“ unsrer Disziplin zu wahrhaft selbständiger und selbstbewußter Haltung, oder kurz als ihr **jugendliches Mannesalter,**

gilt uns die seit dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts verlaufene Entwicklungsphase. Die Theologie erkennt in derselben mit zunehmender Klarheit das, was sie will und soll. Sie gibt es auf, die Philosophie ferner noch zu demütiger Magdstelle zu degradieren, zieht aber aus dem liebenden Verkehr mit der alles Ernstes zur Schwester Erkorenen — gemäß Mursinnas Vorschlag (s. ob.) und noch mehr kraft Kantschem Einflusse — in wachsendem Maße Nutzen für die wissenschaftliche Ausbildung ihres Selbst- und Weltbewußtseins. Und zugleich mit dieser richtigeren Erfassung ihrer Aufgabe nach der theoretischen wie nach der praktischen Seite erwächst ihr die einzig wahre und zweckdienliche Gliederung ihres Lehrstoffs. Was in dieser Hinsicht der rationale Supranaturalismus eines Planck noch nicht allseitig korrekt zu leisten vermocht hatte, das brachte die geniale, kritische Geistesschärfe eines Schleiermacher schließlich zur Durchführung, freilich nicht ohne auch ihrerseits wieder in Einseitigkeiten und Willkürlichkeiten zu verfallen, welche seitens der nächsten Nachfolger allmählig abgestellt werden mußten.

Das fördernde Eingreifen von Schleiermachers Büchlein „Kurze Darstellung des theol. Studiums behufs einleitender Vorlesungen" (Berlin 1811; 2. Aufl. 1830) in den Gang unsrer Wissenschaft beschränkt sich wesentlich darauf, zur festeren Eingliederung der praktischen Disziplinen in den Lehrorganismus, sowie zur prinzipiell richtigen inneren Anordnung des betreffenden Gebiets die ersten entscheidenden Schritte gethan zu haben. Planck hatte der Bedeutung der praktischen Theologie noch nicht wahrhaft gerecht zu werden gewußt; einer einseitig scientifischen Richtung folgend, hatte er sie nur anhangsweise unter der Überschrift: „Über diejenigen theologischen Wissenschaften, die zu der angewandten Theologie gehören", kurz besprochen, auch nur drei besondre Disziplinen: Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie innerhalb ihrer unterschieden. Der hierin sich ausdrückenden Vernachlässigung des praktischen Gebiets trat Schleiermacher aufs Bestimmteste entgegen mittelst des geistvoll durchgeführten Versuchs, vielmehr gerade vom praktisch-theologischen Gesichtspunkte aus, oder „nach der praktischen Richtung auf die Kirchenleitung" das theologische Wissensganze in seine Hauptteile zu gliedern. Er gewann so die berühmte Trias oder „Trilogie" einer philosophischen, historischen und praktischen Theologie, oder 1) eines wissenschaftlichen Nachweises vom Bestehen der kirchlichen Gemeinschaft als eines notwendigen Elements für die Entwicklung des menschlichen Geistes; 2) einer historischen Kenntnis von dem zu leitenden kirchlichen Ganzen nach seinem jeweiligen Zustande; 3) einer besonderen Technik für die Kirchenleitung nach deren zusammenhaltendem und anbildendem Zwecke. Die so vollzogene organische Einverleibung der praktischen Theologie und zwar als der „Krone des Baumes" in das Lehrganze, sowie ferner ihre innere Gliederung in die zwei Hauptabschnitte: Grundsätze des Kirchendiensts und Grundsätze des Kirchenregiments (— womit namentlich auch den von Planck ganz vergessenen Disziplinen der Kirchenverfassungs- und -Rechtslehre eine Stelle gesichert war —) hat als bleibendes Verdienst dieser Schleiermacherschen Partition zu gelten. Was freilich als entschieden unhaltbar an derselben gerügt werden muß, ist einmal die Vorwegnahme der Apologetik und Polemik, als der beiden Disziplinen jener „philosophischen Theologie", aus ihrem engeren Verband mit der Glaubenslehre, und ferner die

Subsumtion dieser letzteren, als einer angeblich nur geschichtlich referierenden Wissenschaft, unter die historischen Fächer neben Exegese, Kirchengeschichte und Statistik. Dem mittleren oder historischen Hauptfelde der Theologie wird so eine ungebührlich weite Ausdehnung gegeben; das vorangestellte „philosophische" oder ethisch-spekulative Gebiet aber, aus Apologetik und Polemik bestehend, kann nicht als die wahre organische Grundlage des theologischen Wissensganzen anerkannt werden. Als diese hat vielmehr notwendigerweise die Wissenschaft von der h. Schrift zu gelten, die bei der Schleiermacherschen Dreiteilung viel zu sehr in den Schatten gestellt und auf Seite geschoben erscheint. Es gelangten diese Übelstände auch bald genug zur Einsicht der übrigen Theologen. Daß nur sehr wenige selbst der entschiednen Anhänger Schleiermachers sich seiner Einteilungsweise unbedingt und ohne Modifikation angeschlossen haben, rechtfertigt die Ritschl'sche Charakteristik der „Kurzen Darstellung" ꝛc. als des „Kodex der theologischen Gesetzgebung Schleiermachers", der aber nur wenig befolgt worden und zu nur geringem Einflusse gelangt sei.

Die nächsten Erscheinungen auf dem Gebiete der theologisch-encyklopädischen Literatur nach Schleiermacher geben überhaupt keine Einwirkung seitens desselben zu erkennen. Es sind zunächst des Erlanger Rationalisten L. Bertholdt „Theologische Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften (Erlangen 1821 f., 2 Bde.) — mit stark vorwaltendem literarhistorischem Interesse und Gliederung des Wissensstoffes in die vier Fächer: theologische Propädeutik, Boëthetik (wobei die exegetischen Disziplinen!), Pädeutik (= Systematik) und Pragmatik — sowie des Göttinger Supranaturalisten C. Fr. Stäudlin „Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften" (Hannover 1821), welches letztere sich wieder mehr der Planck'schen Vierteilung nähert, aber freilich die systematischen Disziplinen der Glaubens- und Sittenlehre wenig zweckmäßigerweise zwischen die exegetischen und die historischen stellt. Diese Reihenfolge: Exegese, Systematik, Historie, praktische Theologie, findet man bei noch einigen der minder einflußreich gebliebenen Encyklopädiker der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts unter mancherlei Modifikationen festgehalten, nämlich bei dem Schellingianer Simon Erhardt (Vorlesungen über die Theologie und das Studium derselben, Erlangen 1810); bei dem Rationalisten Lobegott Lange (Anleitung zum Studium der christlichen Theologie, nach den Grundsätzen des biblischen Rationalismus, Jena 1841); im wesentlichen auch bei dem das Schema mittelst seiner Unterscheidung einer „christlichen Religionswissenschaft" und einer „christlichen Kirchenwissenschaft" etwas künstlicher gestaltenden Jenenser Kollegen Lange's: J. T. Lebr. Danz (Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften, Jena 1832), sowie endlich auch bei G. C. Ad. Harleß. Des Letztgen. (damals Professors zu Erlangen) „Theol. Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche" (Nürnberg 1837) bildet einen auf die Systematik geringeren Fleiß verwendenden, dagegen in Schilderung des Entwicklungsganges der Theologie von den ältesten Zeiten an bis in unser Jahrhundert um so gründlicher zu Werk gehenden Grundriß für akademische Vorlesungen.

Schon bei den beiden Letztgenannten, insbesondere bei Harleß, ist eine Beeinflußung durch Schleiermachers Anschauungen und Konstruktionen deutlich

wahrzunehmen. Dasselbe gilt in gewisser Weise auch von dem theologischen Encyklopädiker des Hegelianismus J. K. F. Rosenkranz in Königsberg († 1879). So vielfach dieser philosophische Führer des Hegel'schen Zentrums in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" (Halle 1831; 2. gänzl. umgearb. Aufl. 1845) von den Grundanschauungen des Berliner Gesetzgebers der Theologie abweicht: in seiner Einteilung des behandelten Stoffes trifft er doch wesentlich mit ihm zusammen. Auch er legt die Trilogie: spekulative, historische, praktische Theologie zu Grunde, wobei er freilich der ersten dieser Abteilungen die Dogmatik und die Ethik zuweist, unter völliger Beseitigung der Apologetik und Polemik, für welche sein System überhaupt keine Stelle hat. In der inneren Gliederung des praktisch-theologischen Hauptteils in die Lehre vom Kirchendienst und vom Kirchenregiment folgt er Schleiermacher ganz, trägt aber freilich hier sowohl wie in den übrigen Abteilungen seine eigentümlichen Hegel'schen Ideen in die traditionellen Lehrformen hinein und liefert so zwar die angekündigte „Versöhnung der christlichen Theologie mit der Philosophie", aber freilich auf durchaus einseitiger philosophischer Basis und unter Voraussetzungen, denen außerhalb des Bereichs der Hegel'schen Weltansicht keine Geltung zukommt. In noch viel höherem Grade verstößt der Encyklopädiker des Junghegelianismus Ludwig Noack (Die theol. Encyklopädie als System, Darmstadt 1847) gegen alle auf theologischem Gebiete herkömmliche Begriffsbildung, wenn er im Zusammenhang mit den gewagten Abenteuern seines nomenklatorischen Verfahrens (vgl. oben §. 10 z. E.) es unternimmt, an die Stelle der nur noch „in Harlekinsgestalt" einhergehenden kirchlichen Theologie, deren Zeit vorüber sei, eine neue „spekulative Religionswissenschaft" treten zu lassen, welche die ideale Urgestalt jener darstellen soll!

Fast alle übrigen encyklopädischen Leistungen der letzten Jahrzehnte halten am Wesentlichen des von Schleiermacher gelegten Grundes fest, bei mehr oder minder freiem Sichbewegen in Bezug auf einzelnes, und mit mehr oder minder glücklicher Vermeidung der von jenem begangenen Fehler. In K. Rud. Hagenbachs († 1874) „Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften" (Leipzig 1832; 10. Aufl., revid. von E. Kautzsch, 1880) erscheint die Planck'sche Stoffeinteilung mit dem Wesentlichen und Haltbaren der genialen Neuerungen Schleiermachers, besonders was die praktischen Fächer betrifft, auf zweckmäßige Weise kombiniert und so jenes vierteilige Schema hergestellt, dem auch wir den Vorzug vor jeder andren Gruppierung zusprechen. In Bezug auf Einzelheiten erscheint die frühzeitig gegen dieses zu vorzugsweise bedeutendem Ansehen gelangte Kompendium erhobene Anklage, daß es einen „Mangel an System, organischer Verarbeitung und philosophischem Geist" verrate, allerdings gerechtfertigt. Namentlich leiden die vorangestellte Einleitung samt dem auf sie folgenden „Allgemeinen Teil" an ungeschickter Abgrenzung des in ihnen verarbeiteten Materials, und dürfte auch wohl die Lostrennung der alt- und neutestamentlichen Geschichte und Biblischen Theologie von den exegetischen Fächern, um sie ganz ins historische Fach hinüber zu nehmen, als ein Konstruktionsfehler zu rügen sein. Auf einigen andren Punkten begeht die Hagenbach'sche Systembildung, auch noch in ihrer jüngsten Neugestaltung vom Jahre 1880, nicht unwichtige Versäumnisse, besonders

durch Weglassung solcher doch jetzt fast allgemein als wichtig und dringlich anerkannter neuer Disziplinen, wie z. B. die Neutestamentliche Zeitgeschichte (welche nicht einmal dem Namen nach erwähnt ist), die Missionstheorie ꝛc. Bei dem allem aber bleiben die bekannten hohen Vorzüge des Werks in unverkümmerter Geltung: seine anziehende Darstellungsform, seine zweckmäßig gewählten und übersichtlich gruppierten Literaturangaben, seine vielerlei anregenden uud wohlthätig erfrischenden Mitteilungen aus reichem Citatenschatze theologischen, allgemein-wissenschaftlichen und poetischen Inhalts. Es war Ludw. Pelt, Professor in Kiel († 1861), der dem Hagenbach'schen Lehrbuche in neidloser Bewunderung das Prädikat eines „ächten Studentenbuches" spendete — er selbst trotz streng philosophischer Haltung und tiefer Gelehrsamkeit zur Aufstellung eines gleich glücklichen Rivalen nicht im stande, übrigens aber als feinsinniger Kritiker der einschlägigen älteren und neueren Literatur sowie als selbständiger Fortbildner vieler Einzelheiten des theologischen Wissensganzen gemäß Schleiermacherschen Grundprinzipien sehr verdient. Seine „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige" (Hamburg 1843) legt was die Gliederung der Disziplinen betrifft, eine trilogische Einteilung zu Grunde, stellt jedoch abweichend von Schleiermacher nicht die spekulative, sondern die historische Theologie voran, und zwar sie als umfangreichstes, die gesamte biblische und die gesamte kirchengeschichtliche Theologie in sich befassendes Hauptfach. Worauf er dann als zweiten Teil die systematische Theologie, gegliedert in „Fundamentallehre" oder Apologetik nebst Symbolik, und in „thetische Theologie", gegliedert in Glaubenslehre, Sittenlehre und Philosophie des Christentums, folgen läßt, um endlich mit der gleichfalls wieder triadisch eingeteilten, nemlich in Kirchenorganisationslehre, Kirchenregimentslehre und Kirchendienstlehre zerfallenden praktischen Theologie zu schließen. — Ungefähr dieselbe generelle Dreiteilung wie Pelt, legte der in noch höherem Grade als die beiden eben Betrachteten von Schleiermacherschen Anschauungen und Grundsätzen geleitete Elsäßer Theologe H. W. Kienlen in seiner zuerst (1842) französisch, dann auch deutsch veröffentlichten „Encyklopädie der Wissenschaften der protestantischen Theologie zum Behufe akademischer Vorlesungen" (Darmstadt 1845) zu Grunde. Nur beim zweiten und dritten Hauptteile nimmt derselbe eine Änderung vor, sofern er die Apologetik und Polemik dem praktisch-theologischen Fache, und zwar als ersten oder prinzipiellen Hauptteil desselben zuweist.

Von den vier neuesten hieher gehörigen Erscheinungen des deutsch-evanlischen Literaturbereichs schließen zwei sich vorzugsweise enge an Schleiermachers Grundriß, zwei dagegen näher an die Hagenbachsche Modifikation desselben an. Wir stellen die beiden ersteren voran, weil sie, obschon erst ganz kürzlich publiziert, doch ihrer Ausarbeitung nach ziemlich weit zurückgreifen. Es sind erstlich die aus R. Rothe's Nachlasse von Pfr. Herm. Ruppelius herausgegebene „Theologische Encyklopädie" (Wittenberg 1880), auf einer zu Heidelberg 1859—60 gehaltenen akademischen Vorlesung Rothes fußend und bemerkenswert wegen ihrer fast unveränderten Wiedergabe der Schleiermacherschen Trilogie, nur mit der Modifikation, daß dem ersten, spekulativ-theologischen Teile die Ethik und Apologetik (also nicht auch die Polemik), als beson-

dere Disziplinen zugewiesen sind — übrigens aber wegen der Flüchtigkeit ihrer Ausarbeitung und des Fehlens ergänzender Zuthaten seitens des Herausgebers einer selbständigen wissenschaftlichen Bedeutung ermangelnd. Zweitens eine bedeutend sorgfältiger gearbeitete und wissenschaftlich gehaltvollere „Encyklopädie der Theologie" von J. Ch. K. von Hofmann, nach Vorlesungen und Manuskripten herausgegeben von Privatdoc. Lic. Bestmann (Nördlingen 1879). Ihr liegen akademische Lehrvorträge des Erlanger Theologen aus den Jahren 1848—63 zu Grunde, die mit gewissenhafter Sorgfalt vom Herausgeber kollationiert und gegenseitig ergänzt, ein ziemlich wohl abgerundetes Gesamtbild vom Organismus der theologischen Wissenschaften gemäß der scharfsinnigen und geistvollen Theorie Hofmanns ergeben. Das auch hier wieder zu Grunde gelegte dreiteilige Schema bringt in seinem ersten systematischen Hauptteile ungefähr eben denselben Grundriß der aus Glaubens- und Sittenlehre in engster Verbindung gebildeten christlichen Heilswahrheit, welcher an der Spitze des Hofmann'schen Schriftbeweises steht. Worauf dann als mittlerer Hauptteil die historische Theologie, in „Schriftwissenschaft" und „Wissenschaft der Kirche" zerfallend, folgt und letzlich die praktische Theologie abschließt — diese mit teilweiser Annäherung an Kienlen eine Apologetik und Polemik (nebst „Buleutik" — s. o. § 10 z. E.) als „Theorie der außeramtlichen Bethätigung der Theologie" voranstellend und derselben dann die „Theorie der amtlichen Bethätigung theologischer Erkenntnis (betreffend: Verwaltung der Gemeinde, Verwaltung der Kirche, Vorbildung der Theologen) anreihend. — Die beiden enger an Hagenbachs Partition sich annähernden deutschprotestantischen Darstellungen unsres Gegenstands aus neuester Zeit sind: Joh. Peter Langes Grundriß der theol. Encyklopädie mit Einschluß der Methodologie" (Heidelberg 1877 — ein besonders in methodologischer Hinsicht gehaltvolles, ungemein viele glänzende und heilsam anregende Geistesfunken sprühendes Werk, dessen allzukünstliche Einteilungsweise jedoch schwerlich viele Anhänger gewinnen dürfte (A. Allgemeiner religionswissenschaftlicher-hodegetischer Hauptteil; B. Spezieller Hauptteil. I. Historische Theologie, in drei Abteilungen: Offenbarungsgeschichte, Bibelkunde und Kirchengeschichte; II. Didaktische Theologie, wieder in drei Abschnitte zerfallend: Dogmatik, Ethik und praktische Theologie) — und J. Fr. Räbigers „Theologik oder Encyklopädie der Theologie" (Leipzig 1880), ein besonders nach der historisch-genetischen Seite der theolog. Wissenschaft im ganzen wie einzelnen mit anerkennenswerter Gründlichkeit gearbeites Buch, allerdings durchweht vom Geiste des neueren spekulativ-kritischen Rationalismus, aber doch ruhig und gemessen auch bei Beurtheilung orthodoxerer Bestrebungen aus älterer wie neuerer Zeit und wegen dieses allenthalben hervortretenden Strebens nach Objektivität überhaupt als eine unser Literaturbereich fördernde Erscheinung anzuerkennen, mag immerhin die versuchte neue Namenbildung an der Spitze der Überschrift als eine wenig glückliche beanstandet werden. Ein 1882 erschienener Nachtrag: „Zur theologischen Encyklopädie; Kritische Betrachtungen" verteidigt die Positionen des Verfassers gegenüber den fast gleichzeitig mit der „Theologik" erschienenen Werken von Hagenbach-Kautzsch, Hofmann-Bestmann und Rothe-Ruppelius.

Ein kleines Schriftchen E. L. Th. Henke's, das nach einer Seite hin betrachtet sich auch den encyklopädischen Versuchen von Schleiermacher'scher

Grundrichtung zuzählen läßt (— es bietet die vier Hauptabteilungen: 1. Historische Theologie (einschließlich Exegese); 2. Philosophische Ausbildung; 3. Systematische Theologie; 4. Praktische Theologie —) führen wir seines überwiegend methodologischen Charakters wegen unten in der Reihe der ausschließlich hodegetischen Schriften und Aufsätze nochmals auf. — Hier haben wir des weiteren nur noch einige neuere Encyklopädien des protestantischen Auslands zu nennen, als bemerkenswert wegen ihres engen Anschlusses entweder an Schleiermacher oder an Hagenbach. — Unmittelbar auf Schleiermacher'schem Grunde fußt H. Reuterdahl, Probst später Erzbischof zu Lund in Schweden, in seiner „Inledning till Theologien" (Lund 1837) mit der bekannten Trilogie als Haupteinteilung, nur darin abweichend von Schleiermacher, daß in die spekulative Theologie außer der Apologetik und Polemik auch eine Religionsphilosophie und Religionsgeschichte Aufnahme gefunden hat. Eine spätere schwedische Arbeit ist die 1874 von dem Lunder Doz. d. Theol. P. Ecklund veröffentlichte: Om theologiens begrepp och inledning. — Als französische Arbeiten gehören hieher die Skizzen des Schleiermacherianers Kienlen, worüber schon oben gehandelt wurde (das französische Original Straßburg 1842: Encyclopédie de sciences de la théologie chrétienne), sowie die „Einleitung ins theol. Studium" von Ernest Martin, Doc. d. Theol. zu Lausanne (Introduction à l'étude de la Théologie protestante, 1883) — letztere mit eigentümlicher Dreiteilung des Lehr- und Lernstoffs: I. La science (1. Histoire de la révélation; 2. Hist. du Christianisme; 3. Éthique); II. L'éducation (1. L'individu; 2. L'église, und zwar a) la constitution de l'égl. [Kirchenrecht, Dogmatik, Kybernetik]; b. activité de l'égl. à l'égard de ses membres [Lit., Kat., Apol., Pol. u. Irenik, Homil., Pastor.]; c) activité de l'égl. au dehors [Evangelisations- u. Missionstheorie]; III. La philosophie. — Von den theologischen Encyklopädien Hollands halten sich Jo. Clarisses: Encyclopaediae theologicae epitome, perpetua annotatione, literaria potissimum, illustrata, Lugd. Bat. 1832; 2. edit. 1835) sowie das neueste Hauptwerk von J. J. Doedes in Utrecht: Encyclopedie der christelyke theologie (1876; 2. vermeerderde uitgaaf, 1883) ziemlich genau an das vierteilige Schema Hagenbachs, Doedes nur mit der einen Abweichung, daß er die Symbolik zur exegetischen Theologie (bei ihm Wetenschap van de kenbronnen des Christendoms) zieht und direkt auf die biblisch-hermeneutischen und theologischen Fächer folgen läßt — ein origineller Versuch, der wohl nirgendwo Zustimmung oder Nachfolge finden dürfte. Dagegen befolgen die beiden Gröninger Theologen Hofstede de Groot und L. G. Pareau in ihrer Encyclopaedia theologi christiani 1840 (5. Aufl., Gröningen 1851) eine von Schleiermacher teilweise beeinflußte, in der Hauptsache jedoch ganz eigentümliche Einteilungsweise. Sie stellen nemlich die historische Theologie (biblisch- und kirchenhistorische unter dem Titel „Historica Jesu Christi cognitio" voran, lassen dann Moral nebst praktischer Theologie unter der Überschrift: „Jesu Christi vita in theologo christiano" folgen und schließen mit einem dogmatisch-apologetischen Rückblick auf das Ganze des Christentums als drittem Hauptteile unt. d. Tit.: „Totius rei christianae recognitio". — Wesentlich nur praktisch-asketische Hodegetik, ohne wissenschaftliche Facheinteilung, ist des Engländers Bickersteth The christian Student, Lond. 1832. Dagegen zeigen die Intro-

ductory Lectures on the study of christian theology von Rev. J. Hannah (Lond. 1875) mehr die Gestalt einer eigentlichen, auch von deutschem und holländischem Einflusse nicht unberührt gebliebenen Encyklopädie; desgleichen das Werk des Nordamerikaners H. B. Smith: Introduction to Chr. Theology, comprising 1) a general introd., 2) the special intr., or the prolegomena to systematic theology (Newyork 1883). — Des Ungarn Révész Theologia Tudományok Encyclopaediaja es Methodologiaja (Pest 1857) ist nur Bearbeitung des Hagenbachschen Handbuchs für den Gebrauch ungarischer Theologen.

Auch die katholisch-theologischen Encyklopädien unsres Jahrhunderts zeigen sich nicht unberührt vom Einflusse teils Schleiermachers, teils Hagenbachs, besonders von dem des ersteren. Zwar die Arbeiten M. Dobmayers (Systema theologiae catholicae, 8 Tle., Sulzbach 1807 bis 1819 — eingeteilt in A. Theoretische Theologie: 1) Religionistik [Dogmatik und Moral] und 2) Ecclesiastik [Lit. und Hierarchik]; B. Praktische Theologie: 1) Asketik; 2) Pastoral) und des Schellingianers Thanner (Methodologische Einleitung in das akademisch-wissenschaftliche Studium der positiven Theologie, München 1809) fallen noch in die Jahre vor dem Wirksamwerden jener Einflüsse. Aber schon J. Seb. Drey: „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System" (Tübingen 1819) stellt sich in methodologischer Hinsicht wesentlich auf den Schleiermacher'schen Standpunkt, wenn er seinen Stoff in dreien Abteilungen bearbeitet: 1) theologische Prinzipienlehre (Apologetik und Polemik), 2) Wissenschaft vom System des christlichen Lehrbegriffs (Dogmatik und Moral): 3) Wissenschaft vom System der christlichen Kirche (Liturgik und Kirchenverfassungslehre) — wobei die historische Theologie wieder einmal aus dem Kreise der eigentlichen theologischen Wissenschaften hinaus ins Bereich der theologischen Propädeutik verwiesen erscheint. Von Schleiermacher her beeinflußt zeigt sich auch H. Klee in seiner „Encyklopädie der Theologie", Mainz 1832, der aber wieder teilweise anders einteilt. Die „Bibliologie" und „Ecclesiastik", d. h. die Lehre von der h. Schrift und der Kirche, stellt auch er unter die Vorkenntnisse der Theologie, dieser selbst aber weist er vier Hauptfächer zu: Dogmatik, Ethik, historische Theologie und Symbolik nebst Liturgik. Wieder anders Alois Buchner (Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften, Sulzbach 1837), dem das ganze Gebiet in eine „eigentliche oder doktrinelle Theologie" (Dogmatik, Moral, Kirchenrecht), eine Pastoraltheologie (Exemplarik — vgl. oben § 10, S. 6 — Homiletik, Katechetik, Lit., Pastoral) und eine historische Theologie (= Kirchengeschichte) zerfällt. Bei F. A. Staudenmaier, dem geistreichsten dieser katholischen Encyklopädiker (Encykl. der theol. Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Mainz 1834; 2. A. 1840) tritt neben Schleiermacher'schem auch Hegelscher oder näher Rosenkranzscher Einfluß zu Tage. Er behandelt die Encyklopädie wesentlich als eine Philosophie des theologischen Wissensorganismus unter starker Vernachlässigung des methodologischen Elements. Jedenfalls ist es unmethodisch genug, daß er das kirchenhistorische Fach erst ans Ende des Ganzen rückt; seine drei Hauptabteilungen sind nämlich 1) spekulative Theologie (allgemeine Religionslehre, Bibliologie, Dogmatik, Moral), 2) praktische Theologie (Kirchenregiment und

Kirchendienst) und 3) historische Theologie (Dogmengeschichte, Symb., Archäol., Kirchengeschichte). — Auch bei A. Gengler (Die Ideale der Wissenschaft, oder die Enc. der Theologie, Bamberg 1834), bei Jos. Burkhard Leu (Allgemeine Theologie oder Encyklopädie und Apologetik, Luzern 1848), bei J. Bapt. Wirthmüller (Encyklopädie der kath. Theologie; eine propäd. Einleitung in ihr Studium. Landshut 1874) ist keine sonderlich viel bessere Gliederung des Stoffes wahrzunehmen. Der Letztgenannte z. B. sendet — kraft eines eigentümlich schwerfälligen Schematismus, der auch ein Anschwellen seines Lehrbuchs zu fast monströsem Umfang bewirkt hat — dem eigentlichen System des theologischen Wissensganzen voraus: 1) eine Realencyklopädie der Theologie (Betrachtung des theologischen, des anthropologischen und des theomorphen Moments in der Religion) und 2) eine Idealencyklopädie ebenderselben (über Princip, Methode und Geschichte der Theologie). Dann erst folgt die „systematische Encyklopädie", eingeteilt nach dem älteren (Stäudlin-Danz-schen und Harleß'schen) Schema in biblische, systematische, historische und praktische Fächer.

Hier ist also von einer klaren Erkenntnis und bestimmten Erfassung der allein richtigen Methode überhaupt nicht die Rede. Besonders die Einsicht in die Notwendigkeit, daß beide: sowohl die biblische als auch die kirchenhistorische Theologie der systematischen vorangehen und den Weg bahnen müssen, mangelt den neueren katholischen Encyklopädien fast ohne Ausnahme. Daß dieß in letzter Instanz auf der konfessionellen Grundeigentümlichkeit des römisch-theologischen Standpunkts beruht und in einer fehlerhaften Stellung des Traditionsprinzips zum Schriftprinzip seinen Hauptgrund hat, dürfte schwerlich zu bezweifeln sein. Schlägt doch auch Karl Werner in Wien, unter den dermaligen Theologen des Katholizismus gewiß einer der Gelehrtesten und philosophisch Gebildetsten, an einer Stelle seines großen dogmenhistorischen Werks (Geschichte der apolog. und polem. Literatur, Bd. V, S. 287 ff.) wo er die Frage nach der zweckmäßigsten Gliederung des theologischen Lehrstoffes erörtert, seltsamerweise das Schema „grundlegende, lehrhafte, historische Theologie" vor, wodurch also, genau wie bei Staudenmaier, die Kirchengeschichte erst ganz ans Ende gesetzt wird!

Neuere Monographien zur theologischen Encyklopädie und Methodologie, insbesondere zur letzteren:

C. Daub, Die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältnis zum akadem. Studium beider, in Daubs und Creuzers „Studien", Bd. 1—6, Frankfurt und Heidelberg 1805—1810 (schellingisch).
H. K. Sack, Werth und Reiz der Theologie und des geistlichen Stands. Berl. 1814.
Chr. M. Leber. de Wette, Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berl. 1822—1828. 2 Bde.
Ders., Eine Idee über das Studium der Theologie, herausgeg. von A. Stieren. Leipz. 1850.
R. König, Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern 1830.
L. S. Jaspis, Hodegetik. Dresden 1831.
Bickersteth, The Christian Student Lond. 1831.
A. F. Unger, Reden an künftige Geistliche. Leipz. 1832.
G. K. P. Hessenmüller, Theologische Propädeutik. Leipz. 1838.
A. v. Siegers, De natura fidei et methodo theologiae, ad eccl. catholicae theologos, Münster 1839.
E. W. Krummacher, Expektorationen über das Studium der Theologie. Vademecum für meinen Hermann und für Theologie-Studierende überhaupt. Essen 1847.
W. F. Warren, Entwurf einer neuen encyklopädischen Einrichtung und Darstellung der theol. Wissenschaften (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867, H. II. S. 318 ff.; -- nebst einigen beachtenswerten Zusätzen von Wagenman).

Ad. Diesterweg, Katheder und Kanzel: oder was hat der praktische Kirchendienst von dem ev.-theol. Unterricht auf der Universität zu erwarten? Neuwied 1864 (extrem rationalistisch).
E. L. Th. Henke, Zur Einleitung in das theolog. Studium. Grundriß für Vorlesungen. Marburg 1869 (wesentlich schleiermacherisch — vgl. oben).
D. Jaspis, Gen.-Superintendent. Ein väterliches Wort an Kandidaten des Predigtamts. Berlin 1875 (Abdr. aus der Evang. Kirchenzeitung).
J. Wißmann, Die Anforderungen der Gegenwart an das theol. Studium. St. Gallen 1876.
H. Holtzmann, Über Fortschritte und Rückschritte der Theologie unsres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften. Straßburg 1878.
Pia desideria in Betr. des theol. Studiums (Zeitschr. f. Protestantism. u. Kirche 1876).
Chantepie de la Saussaye, Der wissensch. Charakter der Theologie (Studien, 1877, H. 2).
Rauwenhoff, Een nieuwe aanvang, — in der Theologik Tijdschrift 1878, I, 1.
Baucher, Essai de méthodologie des sciences théologiques. Paris 1878.
The professional studies of the English Clergy — im Contemp. Review, April 1879.
Martin v. Nathusius, Timotheus. Ein Ratgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben. Leipzig 1881. 2. A. 1883.
Willibald Grimm, Zur theol. Encyklopädie (Ztsch. f. wissensch. Theol. 1882, I. — Klassifiziert die Theol. nach dem dreiteiligen Schema: hist., dogm., prakt. Theol., und bietet insbes. für die exeget. Fächer eine genaue Detaileinteilung mit einigem Neuen und Eigentümlichem).
B. J. Fog, Bisch. v. Aarhuus (seit 1884 von Seeland), Das theologische Studium. Ein Vortrag. A. d. Dänischen. Gotha 1882.
Detlev Zahn, Glaubensgewißheit u. Theologie. Ein Beitrag zur christl. Lehre. Gotha 1883.

12. Plan und Aufgabe des gegenwärtigen Handbuchs.

Über die Anordnung der Haupt- und Nebenfächer des theologischen Wissensganzen herrscht laut dem oben Dargelegten noch keine völlige Einigkeit unter den Encyklopädikrn. Im römischen Heerlager folgt man, einige von Schleiermacher oder Hegel beeinflußte und ihrerseits selbst nur wenig einflußreiche Gelehrte ausgenommen, veralteten Einteilungsprinzipien, deren sich der evangelische Theologe unmöglich bedienen kann. Bei den Evangelischen selbst findet immer noch ein Zwiespalt statt zwischen Vertretern des nur wenig modifizierten Schleiermacher'schen Schema und zwischen Anhängern der Planck-Hagenbach'schen Tetralogie. Eine gewisse Vorherrschaft hat die letztere sich allerdings erstritten; sie hat durch angesehene Lehr- und Handbücher sich im Ausland schon verschiedentlich eingebürgert, und auch von den ihr nicht zustimmenden deutschen Bearbeitern des Gegenstands vertreten mehrere doch nur einen scheinbaren oder rein formalen Widerspruch gegen sie (Pelt, Henke, J. P. Lange, W. Grimm). Immerhin steht es, zumal wenn man auf die Einteilungsweisen der früheren Jahrhunderte zurückblickt, doch nicht ganz so um dieses vierteilige Schema, daß der sich ihm Anschließende diesen Schritt mit dem Motto rechtfertigen dürfte: Teneamus quod semper, ubique et ab omnibus creditum est!

Trotz dieses Mangelns eines durchschlagenden und jeden Widerspruch ausschließenden Traditionsbeweises für die Vierzahl der Hauptfächer: Exegese, Historie, Systematik und Praktik, legen wir dieselbe unsrer Darstellung unbedenklich zu Grunde. Der utilitarische Gesichtspunkt, wonach sie durch das Hagenbach'sche „Studentenbuch“ zu ungewöhnlicher Popularität gelangt ist und auch außerhalb theologischer Kreise — z. B. bei den Vertretern der Bibliothekswissenschaft, die sich bei Ordnung theologischer Büchervorräte meist nach Hagenbach zu richten pflegen — eines besonderen Ansehens genießt, darf ja immerhin auch zur Geltung kommen. Die Einteilungsweise empfiehlt sich

aber vor allem durch ihre innere Wahrheit. Selbst wenn der geschichtliche Entwicklungsgang der Theologie und ihrer Encyklopädie in viel geringerem Maße als dieß doch thatsächlich der Fall ist, zu Gunsten der Notwendigkeit einer derartigen Gruppierung des Lehrmaterials zeugte, welche die Wissenschaft von der h. Schrift und von der Entwicklung der Kirche voranstellt und erst auf ihrem Grunde den Lehr- und Lebensgehalt des Christentums systematisch und technisch-praktisch entfaltet: selbst dann müßte nach diesem Schema eingeteilt werden. Denn es ist das den Grundeigentümlichkeiten unsrer christlichen Religion, also auch den Grundfaktoren der christlichen Theologie einzig entsprechende Schema. Gleich jeder zu einem umfassenden ethischen Gemeinschaftsleben mit entsprechenden Lehr- und Lebensfunktionen sich entfaltenden Religion schließt auch die christliche ihre objektiven und ihre subjektiven Faktoren in sich. Objekte des religiösen Glaubens und seiner lehrhaften Überlieferung einerseits, sowie glaubende und ihren Glauben thätig darlegende religiöse Subjekte andrerseits sind die konstituierenden Faktoren einer jeden irgendwie zu einer Macht im Leben der Menschheit gewordenen Religion, also vor Allem auch des Christentums. Die objektiven Grundfaktoren des Christentums sind die h. Schrift und die Kirche (kirchliche Tradition), jene als primäre, diese als abgeleitete Erkenntnisquelle und Norm fürs religiöse Bewußtsein und Leben der Christen. Die subjektiven Faktoren unsrer Religion bestehen einmal im theoretischen Aneignen und Bekennen ihrer Lehrobjekte, oder in dem auf Schrift und Kirche gegründeten christlichen Lehrsystem, andrerseits im praktischen Bezeugen und Verwerten dieser Lehrwahrheit für das Leben der Kirche oder in den praktisch-theologischen Überlieferungen und Verrichtungen. Es gibt keine andre Weise der Aufzählung dieser vier konstituierenden Elemente des Christentums, welche als sachgemäß gelten dürfte und einen wahrhaft gesunden organischen Gedankenfortschritt ergäbe, als die eben gegebene: Schrift, Kirchengeschichte, kirchliches Lehrsystem, Leben der Kirche. Die christliche Bestimmtheit der Theologie gleicherweise, wie ihre evangelische und evangelisch-kirchliche Bestimmtheit (vgl. §. 2—4) fordern das Einhalten dieser Reihenfolge und keiner andern, rechtfertigen also die von uns befolgte Facheinteilung gegenüber jeder mit ihr konkurrierenden. Die systematische Theologie oder Glaubens- und Sittenlehre in Rosenkranz'scher und v. Hofmann'scher Weise allem Übrigen voranordnen, heißt einen der beiden subjektiven Grundfaktoren des Christentums, und zwar den theoretischen oder doktrinären, über Gebühr betonen. Ein gewisser einseitiger Subjektivismus in Auffassung und Behandlung des theologischen Lehrganzen wird die unvermeidliche Folge dieses Verfahrens sein, sei es nun, daß derselbe einen mehr idealistisch-philosophischen Zuschnitt erhalte (wie bei Rosenkranz), sei es, daß er im Gewand eines mehr kirchlich gearteten Doktrinarismus einherschreite (wie bei v. Hofmann; auch bei einigen Katholiken, z. B. Dobmayer, Drey, Klee ꝛc.). Schleiermachers und Rothe's Voranstellung einer lediglich aus Apologetik und Polemik (oder aus Apologetik und Ethik, nach Rothe) bestehenden spekulativen Theologie erzeugt einen noch einseitiger subjektivistischen oder intellektualistischen Charakter des demgemäß konstruierten theologischen Lehrganzen. Die kirchliche Glaubenslehre wird darnach zu einer lediglich historischen Disziplin, zu einem Moment der christlichen Vergangenheit herabgedrückt. Es könnte für dieses die Apologetik

zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der gesamten theologischen Lehrbildung machende Schleiermacher'sche Schema der Umstand zu sprechen scheinen, daß in der That geschichtlich die Apologetik nebst der Polemik als allerfrüheste christliche Disziplinen oder Literaturzweige hervorgetreten sind (§. 6). Allein die Reihe des geschichtlichen Hervortretens der einzelnen Fächer kann nicht maßgebend genannt werden für die ihrer encyklopädischen Folge, sonst müßten beispielsweise auch Dogmatik und Ethik unbedingt vor die historische Theologie gestellt werden und die praktischen Fächer wie Katechetik, Homiletik 2c. könnten dann kaum erst in die letzte Linie gerückt werden (vgl. unsre Tabelle, S. 78 f.). Für den Aufbau eines Systems haben einzig logische Gesichtspunkte verbunden mit methodologischen Zweckmäßigkeitsrücksichten als maßgebend zu gelten. Die allerdings zeitgemäß zu nennende Auszeichnung, welche Schleiermachers Partition der Apologetik als der ersten und grundlegenden Disziplin zu teil werden läßt, und welche, wenn man diese Disziplin als bloße Nebenform der Dogmatik ins systematische Hauptfach verweist, in ihr Gegenteil verkehrt zu werden scheint, diese Hervorhebung der Apologetik kann auch noch auf andrem Wege als gerade auf dem ihrer Stellung an die Spitze des Ganzen bewirkt werden (vgl. unten am Schlusse dieses §.).

Auch zu einer Einschaltung der systematischen Disziplinen Dogmatik, Ethik 2c., zwischen Exegese und Historie, gemäß Stäudlin-Harleß'scher und Wirthmüller'scher Anordnung, vermögen wir nicht die Hand zu bieten. Die hiebei stattfindende unmittelbare Zusammenordnung der historischen mit der praktischen Theologie (der Ecclesio-Historie mit der „Ecclesiastik", nach Räbigers Bezeichnung) könnte um mancher Beziehungen willen, z. B. wegen des innigen Zusammenhangs zwischen christlicher Archäologie und Liturgik, zwischen Kirchenverfassungsgeschichte mit Kirchenpolitie und Kirchenrecht, sich zu empfehlen scheinen. Allein wichtiger sind doch die Beziehungen zwischen der christlichen Lehr- und Lebensgeschichte einerseits und der Glaubens- und Sittenlehre andrerseits. So gewiß als die letzteren beiden Disziplinen haltlos in der Luft schweben und eine einseitig subjektivistische Gestalt annehmen, wofern sie nicht auf dem soliden Grunde der kirchlich-dogmatischen und ethisch-asketischen Überlieferung sich aufbauen, dazu auch auf den historischen Gang des kirchlichen Verfassungs-, Kultuslebens, Missionslebens 2c. gehörige Rücksicht nehmen, so gewiß ist ihrer Darstellung die der Geschichte der christlichen Kirche überhaupt voranzusenden. Könnte man sich an einer streng biblisch gehaltenen Dogmatik und einer einfachen „Sittenlehre der heil. Schrift" genügen lassen, so ließe das Schema: Exegese, Systematik, Historie 2c. sich allenfalls rechtfertigen. Allein eine so einseitig biblisch geartete Dogmatik und Ethik würden weder den Anforderungen des theologisch gebildeten Bewußtseins genügen, noch ins praktische Christenleben mit gehöriger Wirkung eingreifen können. Außer der biblisch geoffenbarten Lehrgrundlage bedürfen beide systematische Hauptfächer auch der Vermittlung mit dem kirchlichen Konsensus und obendrein umfassender Auseinandersetzungen mit den philosophischen Gedankenkreisen älterer wie neuerer Zeit, wenn sie ihrer Aufgabe wirklich gerecht werden wollen.

Wir sehen uns durch alle diese Erwägungen zum Anschlusse an die Vierfächertheorie als die ohnehin gegenwärtig vorzugsweise verbreitete und

beliebte gedrängt. Freilich wird die Art, wie wir dieselbe als Grundlage für unsre Darstellung der theologischen Wissenschaften benutzen, nicht bloß speziell von derjenigen Gestalt, die das dermalen bekannteste und einflußreichste encyklopädische Handbuch, das Hagenbachsche, darbietet, in mehreren Punkten abweichen: sie wird auch überhaupt von der Verfahrungsweise der Lehrbücher der theologischen Encyklopädie und Methodologie mehrfach, und nicht unwesentlich abzugehen genötigt sein.

Von Hagenbachs Konstruktion weichen wir, mit fast allen übrigen Encyklopädikern neuester Zeit, darin ab, daß wir die biblisch-historischen Disziplinen, statt sie unmittelbar mit der Kirchengeschichte 2c. zu verbinden, bei der Gruppe der die heil. Schrift und ihre Exegese betreffenden Wissenschaften belassen — wodurch namentlich der häßliche Gruppierungsfehler vermieden werden wird, daß die biblische Archäologie von ihren nächsten Anverwandten, der alt- und neutestamentlichen Geschichte und der biblischen Theologie, durch Dazwischentreten von ganz andersartigen Lehrfächern wie Isagogik, Kritik 2c. getrennt wird. Die Exegetik sowohl Alten wie Neuen Testaments behandeln wir also einfach so, daß wir a) eine literaturgeschichtliche (isagogische), b) eine antiquarisch-historische und c) eine biblisch-theologische oder offenbarungsgeschichtliche Seite derselben unterscheiden. Dieser Dreizahl von Disziplinen, welche wir für jedes der beiden Testamente gesondert zur Darstellung bringen, lassen wir abschließender Weise die Lehre vom Schriftganzen folgen und zwar betrachten wir dieselbe a) als Offenbarungsurkunde, in der Lehre vom biblischen Kanon oder Kanonik (vgl. oben § 9, 1 a), b) als Auslegungsobjekt, in der Theorie der Exegese oder der biblischen Hermeneutik (nebst Kritik). Für das historisch-theologische Hauptfach bleiben so allerdings nur die Kirchengeschichte mit ihren Hilfswissenschaften und ihren zur Gestalt besonderer Disziplinen verselbständigten Spezialfächern wie christliche Archäologie, Patristik, Dogmengeschichte, Symbolik, darzustellen übrig; immerhin ein sehr umfangreiches vielverzweigtes Gebiet, das in einigen seiner Nebenabteilungen nur sehr abkürzend und umrißweise von uns wird dargestellt werden können. — Auch auf dem Felde der praktischen Theologie schlägt das von uns eingehaltene Verfahren mehrfach neue, von der bisher herrschenden encyklopädischen Tradition abweichende Wege ein. Dies besonders kraft jener Verselbständigung der äußeren und inneren Missionswissenschaft zu besonderen Disziplinen, worin wir den oben (§ 9 z. E.) besprochenen Postulaten und Vorgängen eines Teils der neuesten Bearbeiter dieses Feldes folgen.

Auch darin weicht unser Gang von demjenigen Hagenbachs und mehrerer andrer Encyklopädiker ab, daß wir dem vierteiligen Heiligtume der theologischen Wissenschaften eine besondere Vorhalle, in sich begreifend die Vorbereitungswissenschaften und allgemeinen Bildungsgrundlagen nach ihrem Verhältnis zur Theologie u. dgl. m., nicht vorbauen, sondern alles auf diese propädeutischen Elemente Bezügliche, soweit es nicht bereits in den obigen einleitenden Kapiteln zur Sprache gekommen ist, der Darstellung der vier Hauptfächer des Lehrganzen selbst zuweisen. Es ist nicht eine Encyklopädie nebst Methodologie, ein zunächst nur dem Bedürfnisse Studierender entgegenkommendes Lehrbuch, was wir bieten, sondern ein Handbuch der theologischen Wissenschaften für die akademische wie nachakademische Zeit. Das hodegetische

Element wird einer solchen Darstellung zwar nicht ganz fehlen dürfen, aber es darf doch mehr zurücktreten, als in eigentlichen Studentenbüchern. Namentlich alles auf die formale und technische Seite des Universitätslebens, auf schöne Künste und sonstige allgemeine Bildungsmittel Bezügliche scheiden wir ganz aus. Desgleichen bringen wir Sprachwissenschaft, Universal- und Religionsgeschichte, Philosophie und Naturkunde nur insoweit zur Sprache, als diese Gebiete zu gewissen Hauptfächern unsres Wissensorganismus jeweilig in speziellerer Beziehung stehen. Nach dem oben (§ 8 u. 9) bereits Dargelegten findet diese besondere Beziehung der genannten Wissensbereiche zu den vier Hauptgruppen theologischer Disziplinen in der Weise statt, daß von sprachwissenschaftlicher (semitisch- und arisch-philologischer) Seite her der exegetischen Theologie, von geschichtswissenschaftlicher namentlich religionshistorischer und chronologischer Seite her der historischen Theologie, von philosophischer und philosophiegeschichtlicher Seite her der Dogmatik und Ethik, sowie endlich von naturwissenschaftlicher (und kunstwissenschaftlicher) Seite her mehreren praktischen Fächern ein mehr oder minder wesentlicher Nutzen erwächst. Die Darlegung über Art und Grad der so geübten Einflüsse bleibt dem in betreff der einzelnen Hauptfächer Auszuführenden vorbehalten. Sie wird namentlich jeweilig zu Anfang derselben stattzufinden haben.

An diese namhafte Reduktion des methodologischen Elements schließt eine weitere Eigentümlichkeit unsres Unternehmens sich an, wodurch dasselbe nicht bloß vom Hagenbach'schen Lehrbuch, sondern überhaupt von der größten Mehrzahl der encyklopädischen Kompendien sich unterscheiden wird. Bleiben diese fast ausnahmslos bei umrißartigen und allgemein gehaltenen Andeutungen über den Inhalt der einzelnen Disziplinen stehen, so wird es unser Bestreben sein, in dieser Beziehung bedeutend ausgiebigere Mitteilungen als selbst die ausführlichst gehaltenen Encyklopädien (z. B. von Pelt, Räbiger, Wirthmüller rc.) zu bieten, um nicht bloß eine geordnete Übersicht über die theologischen Wissensgebiete, sondern auch einen möglichst genau orientierenden Einblick in ihren dermaligen Wissensbestand und die gegenwärtig übliche Methode ihrer Behandlung zu gewähren. Wir wählen zu diesem Behufe die Form und den Namen nicht eines encyklopädischen Lehrbuchs oder Leitfadens, sondern eines „Handbuchs der theologischen Wissenschaften“. Es ist eine Encyklopädie der Theologie in vergrößertem Maßstabe, was wir bieten; und zwar trägt dieselbe die Gestalt der gemeinsamen Arbeit einer Reihe von Fachgelehrten, deren Beiträge jeweilig selbständige Darstellungen für sich, und doch auch integrierende Glieder des Ganzen bilden. Die Form der — nicht etwa lexikalischen, sondern systematisch geordneten — Kollektiv-Bearbeitung eines größeren Wissensbereichs durch mehrere zusammenwirkende Vertreter desselben, welche neuerdings auf verschiednen Gebieten der weltlichen Wissenschaft (z. B. auf naturwissenschaftlichem durch die Mitarbeiter an den von Masius u. a. herausgegebenen „gesamten Naturwissenschaften“ und mehreren ähnlichen Publikationen; auf historischem Gebiete durch die Mitarbeiter an Onckens „Universalgeschichte in Einzeldarstellungen“, rc.) nicht ohne Glück versucht worden ist, sie erscheint wohl geeignet dazu, auch auf das theologische Lehr- und Forschungsbereich angewendet zu werden. Der aus ihr entspringende Gewinn für engere wie für weitere Kreise dürfte, vermöge der besondren Art

der Verwirklichung, die wir hier in Kraft treten lassen, sich als ein mehrseitiger erweisen und unsrem Werke den Namen eines zeitgemäßen Unternehmens sichern.

Wir werden bei der systematischen Darstellung der einzelnen Disziplinen den historischen Gesichtspunkt, der schon in diesen einleitenden Abschnitten eine — und zwar zu Gunsten der Raumersparnis bei den literargeschichtlichen Mitteilungen über die wichtigeren Einzelfächer besonders — eingehende Berücksichtigung erfuhr, zur Geltung kommen lassen. Dies nämlich in der Weise, daß wir, bevor in die Darstellung der gegenwärtigen Gestalt der einzelnen Fächer eingetreten wird, den geschichtlichen Entwicklungsgang der betreffenden Disziplin, von ihrem ersten Hervorwachsen aus dem theologischen Gesamtorganismus an bis zu ihrer gegenwärtigen Gestaltung an unserem Auge vorüberziehen und so, was jetzt in betreff ihrer Haupt-Lehrstücke zur feststehenden Erkenntnis und Lehrweise geworden ist, seine genetische Erklärung finden lassen. Wir glauben mittelst solchen Verfahrens einem thatsächlich vorhandenen Bedürfnisse unsrer Zeit zu entsprechen. Denn sowohl in den encyklopädischen Lehrbüchern als in gar manchen besonderen Darstellungen dieses oder jenes Wissenszweiges der Theologie pflegt der entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt sehr zu kurz zu kommen. Weder wie es zur dermaligen Lehrmethode und zu den jetzt feststehenden Hauptresultaten gekommen ist, noch welcher Gewinn aus beiden fürs kirchliche Leben der Gegenwart erwächst, tritt darin klar zu Tage. Beides, das theologisch-wissenschaftliche wie das praktisch-religiöse Interesse unserer Zeit erfordert eine stärkere Hervorkehrung des entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkts als die seither üblich gewesene. Man forscht auf allen Gebieten nach historischer Methode; mit regstem Eifer sucht man überall das Werden und Wachsen der Erscheinungen bis zu den frühesten Keimen zurückzuverfolgen; bis zu den letzten Wurzelfasern dringt man vor, um die begehrte genetische Erklärung mit der gehörigen Gründlichkeit zu erbringen. Die Theologie darf in solchem Wettstreit der Wissenschaften nicht dahinten bleiben. Eine genetisch-pragmatische Darstellung ihres Entwicklungsganges im ganzen und einzelnen ist ein wirkliches Zeitbedürfnis und wird sowohl ihrem theoretischen Studium als der Erfüllung ihrer praktischen Aufgaben auf fördernde Weise zu Hilfe kommen.

Theoretisch dürfte einerseits der noch mit Grundlegung seines theologischen Wissens Beschäftigte, der dem Abschlusse der akademischen Laufbahn nahestehende Studierende sowie der Kandidat, für die festere und tiefere Legung der betreffenden Fundamente wesentliches gewinnen, wenn er sich, besonders beim Zurückblicken auf das Ganze seiner Wissenschaft, an der Hand einer durchweg den historischen Gesichtspunkt kräftig hervorkehrenden Darstellung orientiert. Unsrer besseren Kompendienliteratur fehlt dieser Gesichtspunkt zwar nicht ganz, tritt jedoch mehrfach neben anderweitigen Rücksichtsnahmen allzusehr auf Seite. Die schlechte Repetitorien-Literatur aber kennt entwicklungsgeschichtliche Darstellung gar nicht; sie will nichts als die notdürftigsten Data mechanisch einpauken, ohne irgendwelche Wahrung des historisch-wissenschaftlichen Interesses. Ihr möchten wir mit unsrem Werke nach Kräften entgegenwirken. Unsre deutsche theologiestudierende Jugend ist zum Gebrauche gediegenerer Hilfsmittel befähigt und berufen, als die bekannten „Examinato-

rien über die theologischen Disziplinen" nach Hase, nach Bleek, nach de Wette rc. Quellwasser mundet in alle Wege frischer, als abgestandenes Tonnen- oder Krugwasser. Es stünde traurig um unsern theologischen Nachwuchs, wüßte derselbe nicht zu unterscheiden zwischen den dürftigen Excerpten anonymer Scribenten und zwischen den Erzeugnissen selbständig forschenden und methodisch lehrenden Fleißes.

Aber auch dem gereifteren Theologen, zumal dem praktischen Geistlichen, wird unsre Vereinigung einer Reihe von fachgelehrten Einzeldarstellungen der wichtigeren theologischen Disziplinen zu Einem organischen Ganzen willkommen sein. Gerade die enorme Vermehrung des literarischen Materials, welche gleich den übrigen Wissenschaften auch die theologische kraft der gewaltigen geistigen Regsamkeit und unerschöpflichen Schaffenskraft unsres Zeitalters seit dem Beginn unsres Jahrhunderts in zunehmendem Maße erfahren hat und unausgesetzt erfährt, legt das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Übersicht über das Ganze der Theologie gemäß neuestem Stande der Forschung hinreichend nahe. Wer im Streben nach einer solchen Gesamtorientierung über der Vertiefung in einzelnes den Blick über das Ganze nicht verlieren will, dem wird unsre aus Originalberichten einzelner Fachgelehrter über den Stand ihrer Arbeitsgebiete sich zusammensetzende Darstellung als Führerin dienen können. Der zur Benutzung größerer Bibliotheken nicht Befähigte, von den Mittelpunkten unsres wissenschaftlichen Verkehrs entfernt Lebende, bedient sich sonst wohl des alphabetisch geordneten Nachschlagemittels, wenn er sich Orientierung über dieses oder jenes besondere Gebiet verschaffen will, ohne ausführliche und kostspielige Spezialwerke zu konsultieren. Soweit es sich um Erlangung genauerer Einsicht in die Details der Forschung und ihrer Literatur handelt, ist dies auch durchaus der richtige Weg, dessen Betretung durch gar manches gediegne Hilfsmittel aus neuerer und neuester Zeit in erfreulichem Maße erleichtert wird (vgl. unten). Aber eins leisten die Real-Encyklopädien nicht, auch nicht die besten: die Vermittlung eines methodisch geordneten Gesamtüberblicks über unsre Wissenschaft nach ihrem dermaligen Stande, die Eingliederung des uns jeweilig beschäftigenden Einzelfachs ins Ganze an der ihm zukommenden Stelle, die Veranschaulichung des Verhältnisses der Disziplin, um welche es sich uns gerade handelt, zu den unmittelbar angrenzenden wie zu den entfernteren Nachbar-Disziplinen. Hier soll unser Handbuch ergänzend eingreifen. Was die Encyklopädie in Lexikon-Gestalt gerade in dem Maße, wie sie an Gründlichkeit wächst und an Umfang anschwillt, zu bieten außer stande ist, eine organisch gegliederte und nach wissenschaftlichen Prinzipien normierte Totalübersicht, das wird unsre encyklopädisch-historische Darstellung kraft ihrer System-Form gewähren können.

Und nicht bloß theologischen Lesern hoffen wir in der hier angedeuteten Richtung Nützliches darzubieten: auch für weitere Kreise dürfte die Orientierung, welche hier gegeben werden soll, manche willkommne Anregung gewähren. Am erwünschtesten würde uns und den Vertretern der evangelisch-kirchlichen Interessen überhaupt selbstverständlich diejenige Einwirkung des Werkes auf weitere Lebensgebiete und Richtungen unsrer Zeit sein, kraft deren manchen der im Schwange gehenden Vorurteile wider die kirchliche Theologie ge-

wehrt und eine heilsame Verständigung über wichtige auf Christentum und Kirche bezügliche Zeitfragen angebahnt würde. Wir hoffen auch hiezu einen Beitrag liefern zu können, und zwar dies kraft des vorzugsweise genauen Eingehens auf die historische Seite des Christentums und der christlichen Theologie, wie wir es beabsichtigen. Die christliche Theologie, insbesondere evangelischen Bekenntnisses, braucht sich ihrer Geschichte nicht zu schämen. Ihr Stammbaum, soweit sie ihn zurückverfolgen mag, ist ein edler, dem einer jeden sonstigen Wissenschaft zum mindesten ebenbürtig. Eine Rechenschaftsablage über das bisherige Wachstum dieses Stammbaums und über Wert und Charakter seiner hauptsächlichen Früchte, wie sie hier stattfinden soll, wird sich auch bei objektivster und kritisch strengster Haltung von selbst zu einem kräftigen Geschichtsbeweise für die Wahrheit und unvergängliche Lebenskraft des Christentums gestalten.

Zu dem didaktischen Nutzen doppelter Art, wie wir ihn laut obigem zu gewähren hoffen, dürfte sonach auch eine praktisch-apologetische Wirkung als weiterer Ertrag unsrer Arbeit hinzutreten. Wir glauben die Wichtigkeit unsres Unternehmens auch nach dieser Seite hin nicht unterschätzen zu dürfen. Die Apologetik, einst Urkeim und fruchtbarer Mutterschoß, woraus eine Disziplin der christlichen Theologie nach der andern hervorwuchs, hat längst mit der bescheidnen Stelle einer Art Nebenform der Dogmatik und Ethik, denselben entweder (wie auch bei uns) vorangestellt oder auch nachgestellt und im letzteren Falle gewissermaßen den Übergang bildend von den systematischen Fächern zur praktischen Theologie (daher zuweilen auch diesem letzteren Hauptfache unmittelbar zugeteilt, vgl. oben, S. 106 f.) vorlieb nehmen müssen. Als Einzelfach kann sie auch in der That keine hervorragendere Stelle mehr beanspruchen. Allein ausgedehnt und erweitert zur Befugnis des schirmenden Eintretens für den gesamten Bestand der christlichen Wahrheit, bleibt ihr auch jenseits ihres unmittelbaren Arbeitsgebietes eine hohe Aufgabe gestellt, die mit der Gewalt der Angriffe einer entchristlichten Wissenschaft und glaubensfeindlichen Afterphilosophie auf das Christentum an Bedeutung gewinnt. Die ganze Theologie, in allen ihren vielverzweigten Abteilungen, muß schirmend für ihre Heiligtümer eintreten; am Löschen der Brandpfeile, die man von allen Seiten her auf das Haus zu schleudern sucht, müssen die Bewohner des Hauses ohne Ausnahme teilnehmen. Eine gewisse Rückkehr zu jenem Verhalten der christlichen Urzeit wo apologetischer Geist das Ganze der kirchlichen Theologie durchdrang, thut in der That not. Kein Vertreter eines besonderen theologischen Wissenszweiges, der es mit seiner Aufgabe ernst meint, kann in einer Zeit wie die unsrige das apostolische Mahnwort unbeachtet lassen: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist“ (1 Petr. 3, 15). Und unbeschadet dessen, was man wissenschaftliche Unbefangenheit und Objektivität, exaktes Forschen, kritische Schärfe oder wie immer nennen mag, hat jeder Theologe der Gegenwart mit Paulus zu bekennen: „Ich schäme mich des Evangelii von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle die daran glauben“ (Röm. 1, 16).

Durchdringung der gesamten Theologie, in ihrem schriftlichen wie mündlichen Lehrzeugnisse, mit dem echten urchristlich-apologetischen Geiste, der da

eins ist mit dem Geiste evangelischer Wahrheit und Glaubenskraft, halten wir für eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart. Zu ihr möchte dies unser Werk an seinem Teile mitwirken. Ob und inwieweit es uns gelungen, etwas Förderndes in dieser Richtung zu schaffen, darüber mögen nachdem es fertig ans Licht getreten die Leser des Werks, theologische wie nichttheologische, ihren Spruch thun.

Theologische Handbücher in systematischer Form (Vorläufer unsres Versuchs):

Jo. Joach. Bellermann, Der Theologe, oder encyklopädische Zusammenstellung des Wissenswürdigsten und Neuesten im Gebiete der theologischen Wissenschaften. 8 Bände. Erfurt 1803—12.

[Wohlgemeinter, aber formloser und wenig wissenschaftlich gehaltener Versuch.]

† M. Dobmayer, Systema theol. catholicae. Herausgeg. von Th. P. Senestrey. 8 Tle. Sulzbach 1807—19.

[Vgl. oben § 11, S. 109.]

W. B. Pope, Compendium of Christian theology: analytical outlines of a course of theological study, biblical, dogmatic, historical. New York, Philipps and Hunt. 1880. 3 vols.

Theologische Handbücher in lexikalischer Form (Real-Encyklopädien):

† Abbé Migne, Encyclopédie théologique, ou série de Dictionaires sur toutes les parties de la science religieuse, offrant, en français, la plus claire, la plus facile, la plus commode, la plus variée et la plus complète des théologies. Première série: 52 vols. 8. Paris 1844—59. Seconde série: 53 vols., 1851—59. Troisième sèrie: 65 vols. 1855—1875.

[Vereinigt, da über jede Haupt- und Nebendisziplin ein ausführliches, meist mehrbändiges alphabetisches Realwörterbuch geboten wird, gewissermaßen die systematische mit der lexikalischen Fassung, und zwar in monströsester Form, alte und neue Arbeiten (z. B. als erste Lieferung Aug. Calmets Dictionnaire de la Bible, 4 vols, aus dem vorigen Jahrh.) kritiklos zusammenschichtend.]

† Jos. Aschbach, Allgem. Kirchen-Lexikon. Frankfurt a. M. 1846--50. 4 Bde. Lex.-Form. [Veraltet.]

† H. Jos. Wetzer und Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der kathol. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 12 Bde. nebst Registerband. Freiburg i. Br. 1846 bis 1860.

[In dieser 1. Auflage veraltet, aber seit 1881 in zweiter, bedeutend verbesserter Auflage erscheinend, begonnen unter Redaktion von Hergenröther, fortgesetzt von Kaulen; bis jetzt (Okt. 1884) 26 Hefte, bis gegen Ende des C reichend; berechnet auf 10 starke BB.].

Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. Herausgeg. von J. J. Herzog. 22 Bde., Gotha 1854—1868. Zweite durchgängig verbesserte und vermehrte Auflage von Joh. Herzog, G. L. Plitt [† 1880] und A. Hauck. Seit 1877 [bis jetzt 13 Bände, bis gegen Ende des Buchstabens S reichend]).

Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses. Paris 1875 ff.

[Der „französische Herzog" -- aber auf breiterer religionswissenschaftlicher Basis unternommen, als der deutsche Vorgänger, dabei in vielen seiner Mitarbeiter mehr zum Latitudinarismus hinneigend.]

Will. Smith, Dictionary of the Bible. 3 vols. London 1860—63.

— — and Sam. Cheetham, Dict. of Christian Antiquities, being a continuation of the Dictionary of the Bible. 2 vols. Lond. 1876—80.

— — Dict. of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. London 1877 ff. — bis jetzt drei Bände (bis jenseit der Mitte des Alphabets reichend).

[Diese drei Werke ein Ganzes von beträchtlicher Ausführlichkeit bildend. Davon besonders die mittlere, christlich-archäologische sowie die letzte histor.-biographische Abteilung durch große Gründlichkeit ausgezeichnet und auch artistisch gut ausgestattet.

John M'Clintock und James Strong, Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature. New-York 1866 ff.

[Nordamerikanisches Seitenstück zu Smith, in den Artikeln über biblische Gegenstände vielfach von dessen Dict. of the Bible abhängig.]

Herzog-Schaff, A religious Encyclopedia; or Dictionary of biblical, historical, doctrinal and practical Theology. New-York 1882 ff.

[Ein zum Umfang von drei Bänden Lex.-Form. abgekürzter und kondensierter Herzog-Plitt. Vgl. die darüber geführten Streitverhandlungen zwischen A. Harnack und Ph. Schaff in der Theol. Lit.-Ztg. 1883, Nr. 19 ff.].

Bestimmte Zwecke, gerichtet insbesondere auf Orientierung von Laienkreisen über das Wesentliche des theol. Wissens, verfolgen die Werke:

Theologisches Universal-Lexikon zum Handgebrauch für Geistliche und gebildete Nichttheologen. 2 Bde. Elberfeld 1874 [vielfach unkritisch].

Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, herausgeg. von H. Holtzmann und R. Zoepffel. Leipzig 1882. [Meyers Fachlexika, Abteilung: „Theologie". — In der Mehrzahl seiner Artikel präzis und zuverlässig gearbeitet aber auf dem Felde der Schrifttheologie und der Dogmatik in merklicher Weise einseitig gefärbt, im Sinne des Standpunkts des ersten der beiden Herausgeber.]

B. Die exegetische Theologie

oder Schrifttheologie

(Wissenschaft von der hl. Schrift).

---

1. Die Lehre vom Alten Testamente insbesondere

(Alttestamentliche Disziplinen)

dargestellt von

Lic. Dr. H. L. Strack und Dr. F. W. Schultz,
a. o. Professor der Theologie in Berlin. o. Professor der Theologie in Breslau.

Inhalt.

Die exegetische Theologie.

Einleitung in das Alte Testament.*

---

1. Name und Begriff der alttestamentlichen Einleitung.

Das Wort Einleitung findet sich, soviel wir wissen, zuerst griechisch (εἰσαγωγή) bei dem vermutlich im 5. Jahrhundert lebenden Mönche Adrianus (Hadr.), dann lateinisch bei Cassiodorius Senator, welcher seine im Kloster Vivarium verfaßte Doppelschrift in der Vorrede als introductorios libros bezeichnete, per quos .. et scripturarum divinarum series et saecularium litterarum compendiosa notitia Domini munere panderetur, und Ticonium Donatistam, sanctum Augustinum De Doctrina Christiana, Hadrianum, Eucherium et Junilium von ihm sorgfältig berücksichtigte introductores scripturae divinae nannte (I, 10). Es folgen seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Dominikaner Santes Pagninus, die Protestanten Petrus Palladius (zuerst 1557), Ambrosius Reuden (1601), Andr. Rivetus, J. G. Carpzov u. a. Den deutschen Namen wendete zuerst Joh. Dav. Michaelis an (Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes 1750), für das A. T. zuerst (1780) J. G. Eichhorn. Die jetzt so beliebte Bezeichnung „historisch-kritisch" stammt von G. L. Bauer (1806). Herm. Hupfeld (Prof. in Halle, † 1866) ist seit 1826 in Vorlesungen und in gedruckten Darlegungen für die Benennungen „Biblische Literaturgeschichte" oder „Geschichte der heiligen Schriften A. u. N. T.s" eingetreten, später, aber unabhängig von ihm Ed. Reuß (Gesch. der hl. Schriften N. T.s, Halle 1842 u. o., jetzt auch: Gesch. der hl. Schriften A. T.s, Braunschweig 1881).

---

* Vorbemerkung. Diese Arbeit kann und will kein alle Einzelheiten erschöpfender Abriß der Einleitung ins A. T. sein. Manches in eine selbständige Darstellung dieser Wissenschaft Gehörige findet sich gemäß der diesem Handbuche zu Grunde liegenden Disposition an anderen Stellen (vgl. die zunächst folgenden Abschnitte, sowie Kanonik und Hermeneutik); anderes, z. B. gleich Anfangs eine eingehende Erörterung über den Begriff der Einleitungswissenschaft, mußte mit Rücksicht auf den Raum fortgelassen werden. Möchten die Leser in den reichen Literaturangaben, auf deren Auswahl und Genauigkeit viele Mühe verwendet worden ist, Entschädigung für sonst vergebliches Suchen an diesem Orte finden und durch dieselben Anregung zu eigenen weiteren Studien erhalten! — Die Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche von Herzog-(Plitt-Hauck) [PRE²] und die Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm sind der Kürze wegen nur ganz selten zitiert worden.

Wir verkennen nicht, daß eine gute Geschichte der biblischen (alttestamentlichen) Literatur von hohem Werte sein würde, halten es aber bei dem gegenwärtigen Stande der (alttest.) Kritik für unmöglich, daß jetzt eine solche mit Aussicht auf Zustimmung seitens der Vertreter verschiedener Ansichten verfaßt werde. Wir betrachten in Anlehnung an das übliche Verfahren zuerst und hauptsächlich die einzelnen Bücher nach ihrem gegenwärtigen Inhalte und thun dies um so mehr, als solche Behandlungsweise auch nach der Ermöglichung einer streng literaturgeschichtlichen Darstellung Bedürfnis sein wird.

H. Hupfeld, Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung, Marburg 1844, 88 S.; Ders., Noch ein Wort über den Begriff der sog. bibl. Einleitung, Theol. Stud. u. Krit. 1861, S. 3–28 [Verteidigung, bes. gegen Holtzmann]; [Franz Delitzsch], Über Begriff und Methode der sog. biblischen und insbesondere alttest. Einleitung, Ztschr. f. Protestantismus u. Kirche, Neue Folge XXVIII (Erlangen 1854), S. 133–190 [Für die Benennung: „Gesch. des alttest. Schrifttums". Das geschichtl. Prinzip müsse festgehalten, aber zusammenhängender durchgeführt u. theologischer gefaßt werden als von Hupf.].

Heinr. Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft, Theol. Stud. u. Krit. 1860, S. 410–416 [Gegen Hupf. für Beibehaltung des alten Namens, definiert Einl. als „die Wissenschaft vom Kanon"].

2. Zur Geschichte der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft.

Die Schriftforschung des Altertums (bezüglich deren wir noch auf Hermeneutik verweisen) verfolgte wie dessen theologische Literatur überhaupt vorwiegend praktische Zwecke; daher kann es uns nicht Wunder nehmen, daß streng wissenschaftliche oder auch nur systematische Einführungen in das Studium der heil. Schrift in ihm noch nicht geschrieben worden sind. Origenes († 254) verdient unsere Aufmerksamkeit besonders wegen seiner hervorragenden Bemühungen um den Septuaginta-Text (Hexapla). Einzelne Notizen für die Geschichte des Kanons bietet Epiphanius († 403). Hieronymus († 420) förderte das Schriftverständnis nicht nur durch seine Übersetzerthätigkeit, sondern auch durch Kommentare und die Quaestiones in Genesin; seine Vorreden, Summarien und der Brief an Paulinus enthalten wertvolles Material für die alttest. Einleitung. Augustinus' treffliche Schrift De doctrina Christiana, welche in der Geschichte der Hermeneutik einen Ehrenplatz einnimmt, mag hier wegen der II, 10 stehenden Aufzählung der canonicae scripturae erwähnt werden. Der erste, welcher zur Einführung in die Lektüre der heil. Schriften dienliches Material in einer für unsren Zweck in Betracht kommenden Weise zusammenstellte, war der aus Afrika stammende Rechtsgelehrte Junilius (nicht Bischof, sondern Justinians quaestor sacri palatii in Konstantinopel, † wohl 552). Seine Instituta regularia divinae legis, auf Mitteilungen des Persers Paulus ruhend und somit die Ansichten Theodors von Mopsuestia wiedergebend, sind eine Art Encyklopädie der Theologie. Der erste (kürzere) Teil, I, 2—10, ist eine allgemeine Einleitung in die hl. Schrift beider Testamente. Namentlich fünf Punkte kommen hier zur Erörterung: Redegattung der heil. Bibel, Autorität, Verfasser, Schreibweise, Anordnung. Nicht viel später, aber schon mit Benutzung der Instituta ist das bereits erwähnte Werk des Cassiodorius Senator geschrieben, dessen ersten, allein hierher gehörigen, Teil man unter dem Titel De Institutione divinarum literarum zu zitieren pflegt. Kap. 1—9 handeln von den Auslegern der hl. Schrift (1—6 A. T.,

7—9 N. T.), Kap. 10 von den sex modis intelligentiae (Einleitungen, Auslegungen, Schriften der Väter, Unterredung mit Älteren), Kap. 12—14 von der divisio scripturae divinae (d. h. dem Kanon nach Hieron., Aug. und einem alten Italakodex), Kap. 15 von der Textkritik (der Berechtigung in Abschriften zu ändern).

Des Mittelalters teils mystisch-asketische, teils scholastische Schriftforschung ist in der „Grundlegung" besprochen worden. Wir erinnern hier nur an das 6. Buch der Etymologiarum libri XX des Isidorus Hispalensis († 636); an das 4.—6. Buch der Eruditio didascalica (eine Art von Einleitung in die heil. Schrift und in die Kirchengesch.) des Hugo von St. Victor († 1141), welcher in den methodologischen Ratschlägen Cassiodor und Isidor, was das Materielle betrifft, besonders Hieronymus folgt.

Die älteste „Einleitung" der Neuzeit, die isagoga des Dominikaners Santes Pagninus von Lucca († 1541), hat für unsre Darstellung nur noch durch ihren Titel Interesse. Einen wesentlichen Fortschritt repräsentiert des Sixtus von Siena († 1599) oft gedruckte Bibliotheca sancta, deren Inhalt daher hier wenigstens angedeutet sei. Buch I: Nachdem die zu behandelnden Schriften in protokanonische, deuterokanonische (z. B. Esther, Tobias, Zusätze zu Daniel) und apokryphische (z. B. 3 u. 4 Esra, 3 u. 4 Makk.) eingeteilt sind, bespricht Sixtus Zahl, Reihenfolge, Einteilung, Autorität, Verfasser, Inhalt, Chronologie der zu jeder dieser Abteilungen gehörigen Bücher oder Stücke. II: De scripturis et scriptoribus, quorum in sacris voluminibus fit mentio (viel enthaltend, was man da nicht suchen würde). III: De arte exponendi sacrosancta volumina. IV: de catholicis sacrorum voluminum expositoribus (alphabetisch); Anhänge: a) rabbin. Ausleger, b) über falsche Überschriften, durch welche viele Werke irrig bestimmten Vätern oder Lehrern der Kirche zugeschrieben werden. V: 264 Besprechungen älterer Auslegungen des A. T. VI: 347 dgl. des N. T. VII: Bekämpfung ketzerischer Ansichten über das N. T. und einzelne Bücher desselben (bes. kanonische Dignität und Integrität), meist aus Kirchenvätern. VIII: dgl. über das A. T.

Die Schriftforschung von der Reformation bis in das 17. Jahrh. ist gekennzeichnet durch Überwiegen der dogmatischen Betrachtungsweise: manche zur Einleitung gehörige Frage (z. B. kanonisch und apokryphisch, Bedeutung der Grundtexte) kommt in dem lebhaften zwischen Protestanten (Calvin, M. Chemnitz, Matth. Flacius, Dav. Pareus, Dan. Chamier, Joh. Gerhard, Mich. Walther) und Katholiken (Wilh. Lindanus, Bellarmin) über die Lehre von der heil. Schrift geführten Streite zur Erörterung. Wesentlich dogmatisch-polemischen Charakter trägt auch das allgemeine Einleitungswerk des Andreas Rivetus (Prof. in Leiden u. zu Breda in Nordbrabant, † 1643). Daneben eifriges Studium des Hebräischen und der verwandten Sprachen, namentlich seitens der Protestanten.

Die kritische Betrachtung des A. T. wurde angebahnt durch zwei französische Gelehrte, den Reformierten Lud. Cappellus (Prof. in Saumur, † 1658) und den Katholiken Joh. Morinus (Pater des Oratoriums in Paris, † 1659), welche den auf der rabbinischen Tradition ruhenden Glauben an die völlige Unversehrtheit des massorethischen Textes und an die Ursprünglichkeit (das sehr hohe Alter) der hebräischen Punktation erfolgreich bekämpften.

Epoche machend für die höhere Kritik sind Benedikt de Spinoza und Richard Simon.

B. Spinozas (1632—1677) Resultate sind zwar durch seinen pantheistischen Standpunkt, für welchen es weder Offenbarung noch Wunder noch Weissagung gab, stark beeinflußt; doch läßt sich nicht in Abrede stellen, daß unter seinen Urteilen nicht wenige richtige, gegenwärtig weithin, mehrfach auch ohne daß man seiner gedenkt, anerkannte sind. Die Kritik habe die Aufgabe das Entstehen der einzelnen Bücher, die Geschichte ihres Textes und die Geschichte des Kanons zu erforschen. Anknüpfend an etliche von Abr. ibn Esra als rätselhaft bezeichnete Stellen der Thora, welchen er einige weitere hinzufügte, bestritt er die mosaische Abfassung des Pentateuchs; in Num. 21, 14 vgl. mit Ex. 17, 14 in Ex. 24, 4. 7 und in Deut. 1, 5. 31, 9 fand er Andeutungen über die wirkliche schriftstellerische Thätigkeit Moses. In Jos., Ri., Sam., Kg. weise manches auf späte Abfassung hin. Die Bücher Gen. bis 2 Kg. bildeten ein großes, zusammenhängendes, von Einem Autor, vermutlich Esra, herrührendes Geschichtswerk, welches durchweg den Zweck verfolge die Worte und Verordnungen Moses zu lehren und sie durch den Ausgang der Begebenheiten als wahr zu erweisen. Die Arbeit dieses Autors habe, wie noch erkennbar, wesentlich in der Sammlung der Materialien aus verschiedenen Autoren bestanden; zu einer völligen Ordnung und zur Ausgleichung der Widersprüche sei derselbe nicht mehr gekommen. Die Chronik sei lange nach Esra, vielleicht nach Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makkabäus geschrieben. Die Prophetenbücher seien aus verschiedenen Büchern gesammelte Fragmente, deren Reihenfolge mehrfach nicht richtig sei. Vor der Zeit der Makkabäer habe es noch keinen Kanon der heil. Schriften gegeben.

Richard Simon (geb. 13. Mai 1638 in Dieppe, bis 1678 Pater des Oratoriums in Paris, † 1712), ausgezeichnet durch ausgebreitete Gelehrsamkeit, scharfen Verstand und Suchen nach wissenschaftlicher Wahrheit; sonst zeigte er freilich mehrfach Mangel an Wahrheitsliebe. Die Hauptbedeutung seines berühmtesten Werkes, der Histoire Critique du Vieux Testament, liegt darin, daß es die Resultate der Arbeiten eines Cappellus, Morinus, Spinoza und anderer, zugleich manches besser begründend, zusammenfaßte und dadurch sowie durch seine wissenschaftliche und geistvolle Darstellung ungemein anregend wirkte. Auch die Konfiszierung des Buches in Frankreich und die ebenso scharfe wie schnelle Polemik Simons wider seine literarischen Gegner trugen erheblich dazu bei, der Histoire Critique große Beachtung zu verschaffen. Um die Schrift wohl zu verstehen, müsse man wissen, wie die heil. Bücher zusammengesetzt und auf welche Art sie bis jetzt erhalten worden sind. Daher handelt der Verf. in dem ersten und für uns wichtigsten Buche seines Werkes „über den hebräischen Bibeltext von Mose bis auf unsere Zeit" (S. 1—179, Ausg. Rotterd. 1685). Mit der Entstehung der einzelnen Bücher beschäftigt er sich sehr wenig, sondern beschränkt sich, nur in Bezug auf den Pent. einigermaßen ausführlich zu beweisen suchend, daß er in seiner vorliegenden Gestalt nicht von Mose verfaßt sein könne, in den ersten Kapiteln im wesentlichen darauf folgende Theorie zu entwickeln. In allen Staaten des Orients seien offizielle Historiographen gewesen. So auch, wahrscheinlich seit Mose, bei den Hebräern, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei

diesen inspiriert, Propheten, waren. Diese Hist. zeichneten nicht nur das auf, was für ihre Zeit wichtig war, sondern änderten, kürzten und vermehrten, wie es ihnen nach den Zeitverhältnissen gut schien, auch das von ihren Vorgängern Geschriebene. Esra oder wahrscheinlich noch Spätere sammelten alles und gestalteten aus dem ihnen vorliegenden Material, das sie mit vieler Freiheit benutzten, unser Altes Testament. Kap. 10—12: der samaritanische Pentateuch; 13—15: hebräische Schrift und Sprache; 16—29: Geschichte des Textes der hebräischen Bibel nach ihrer Schlußredaktion; 30. 31: das Studium der Grammatik bei den Juden. Buch II (S. 180—351) hat die Übersetzungen der Bibel zum Gegenstande. Das Hauptthema des III. Buches (S. 352—510) ist eine Geschichte der Schriftauslegung. Zwei Anhänge: die wichtigsten Ausgaben der Bibel (S. 511—534), Verzeichnis jüdischer Autoren und Schriften (S. 535—546).

Die gelehrteste und umfangreichste in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. erschienene allerdings dogmatisch befangene Zusammenstellung des gesamten Einleitungsmaterials, welche noch jetzt ein nützliches Nachschlagebuch, verfaßte, freilich mit starker Ausnutzung der Schriften der beiden Buxtorfe und der Demonstratio evangelica des Huetius, Joh. Gottlob Carpzov (Prof. in Leipzig, seit 1730 Superintendent in Lübeck, † 1767): lebhafte, aber oft nicht treffende Bekämpfung Spinozas und R. Simons. Die ziemlich gleichzeitig erschienene Bibliotheca Hebraea des Hamburger Hauptpastors Joh. Christophorus Wolf (1683—1739) ist ausgezeichnet namentlich durch die Fülle der in ihr gebotenen literarischen Nachweisungen. Durch Spinoza, R. Simon und Joh. Sal. Semler einerseits, durch Herders Geist, Darstellungsweise und orientalisch-theologische Arbeiten andrerseits beeinflußt war Joh. Gottfried Eichhorn (Prof. in Göttingen, † 1827), dessen Einleitung in vier Originalausgaben und zwei Nachdrucken weite und verdiente Anerkennung gefunden hat und noch gegenwärtig in mancher Beziehung gute Dienste leistet.

Aus der neueren und der neuesten Zeit nennen wir hier, im übrigen auf die folgenden Literaturangaben verweisend (vgl. auch oben S. 122 und die Geschichte der Pentateuchkritik S. 131—135), außer Heinr. Ewald (Prof. in Göttingen, 1803—1875; Gesch. des Volkes Israel, Propheten des Alten Bundes, Dichter des A. B.) zwei traditionell-apologetische Einleitungswerke, das von Heinr. Andr. Christ. Hävernick (Prof. in Königsberg, † 1845) und das von Karl. Friedr. Keil, sowie zwei historisch-kritische, das von Wilh. Martin Leberecht de Wette (Prof. in Berlin u. Basel, 1780—1849) und das von Eduard Reuß (Prof. in Straßburg).

Ludwig Diestel, Geschichte des A. Test. in der christlichen Kirche. Jena 1869. 817 S.
Carl Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Jena 1876. 20 S.

Literaturangaben findet man in den meisten Einleitungswerken. Außerdem vgl.:
Joh. Ge. Rosenmüller (Prof. u. Superint. in Leipzig, † 1815), Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, Bd. 1. 2 Hildburgh. 1795. 98, Bd. 3—5 Leipz. 1807—14 [bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften].
Ernst Friedr. Karl Rosenmüller (Prof. in Leipzig, † 1835), Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Gött. 1797—1800, 4 Bde. [nicht vollendet, enthält: Einleitende Schrr., Ausgaben, Kritik des Grundtextes, Übersetzungen].
Gottlob Wilh. Meyer († 1816), Gesch. der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, Gött. 1802—1809. 5 Bde.

Hieronymus. Die Quaestiones in Genesin sind zuletzt gedruckt als Anhang zu: Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae ... ed. P. A. de Lagarde. Lpz. 1868.
Seine Vorreden u. s. w. in: Biblia sacra Latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete, hrsg. v. Heyse u. v. Tischendorf, Lpz. 1873, p. XXVII—LXXI.
Ἀδριανοῦ εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς [wesentlich hermeneutisch; vgl. Ad. Merx. Eine Rede vom Auslegen insbesondere des A. T.s, Halle a. S. 1879, S. 64—68]. In Critici sacri, London 1660, Bd. VIII, Sp. 11—23, und bei J. P. Migne, Patrologia Graeca, Bd. 98, Sp. 1273—1312 ist die erste Ausgabe (v. David Hoeschel, Augsburg 1602) wieder abgedruckt.
Junilius: Beste Ausgabe der Instituta regularia divinae legis am Schluß von: Heinr. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freib. i. B. 1880, S. 456—528.
Cassiodorius, De institutione divinarum litterarum, bei J. P. Migne, Patrologia Latina, Bd. 70, Sp. 1105—1150.
Isidorus, Das sechste Buch der Etymologiae steht im dritten Bande der Ausgabe von Faustinus Arevalus (Rom 1797 ff. 4°).
Hugo v. St. Victor, S. Werke, Bd. 3, z. B. Venedig 1588, Rouen 1648.
Santis Pagnini Lucensis, praedicatorii ordinis, Isagoge ad sacras literas Liber unicus. Eiusdem Isagoge ad mysticos sacrae scripturae sensus Libri XVIII. Lugd. 1536 fol. [Die Is. ad. s. lit. auf S. 1—51 in 59 Kapp.]
Bibliotheca sancta a f. Sixto Senensi ordinis praedicatorum ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros digesta. Köln 1626. 4°. 855 S. u. Index. Zuerst Vened. 1566 fol., zuletzt Neapel 1742.

Streit über die Lehre von der heil. Schrift. Joh. Calvin, Institutio religionis Christianae, Buch I, Kap. 6—10. Zuerst Basel 1536, zuletzt Braunschweig 1869. 2 Bde. 4°.
Martin Chemnitz, Examen concilii Tridentini. Zuerst 1565—73; zuletzt Berlin 1862.
Matth. Flacius Illyr., Clavis scripturae sacrae, seu de sermone sacrorum litterarum. Basel 1567 fol. u. o.
[David Pareus] De scripturae praestantia, dignitate, auctoritate, perfectione, perspicuitate et vero usu. Zürich 1571.
Dan. Chamier († 1621), Panstratiae catholicae sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus tomis quatuor distributum, Genf 1626 fol.
Joh. Gerhard, Loci theologici, Bd. I, Jena 1610, 4°, zuletzt Berlin 1864; dazu: Exegesis sive uberior explicatio articulorum de scriptura sacra, de Deo et de persona Christi, Jena 1625.
Mich. Walther († 1662), Officina biblica noviter adaperta, in qua perspicue videre licet, quae scitu cognituque maxime sunt necessaria de sacra scriptura in genere et in specie de libris eius canonicis, apocryphis, deperditis, spuriis, Leipzig 1636, 4to, Wittenb. 1668, 4to [vgl. Walch, Biblioth. theol. sel. III, 82].
Wilh. Lindanus, Panoplia evangelica s. de verbo Dei evangelico libri V, Köln 1560 fol.
Rob. Bellarmin, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, Bd. I. Rom. 1581 u. o.

Andr. Rivetus, Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti. Leiden 1627. 4°. [Schon durch das Arcanum des Capp. beeinflußt].
Lud. Cappellus, *1*) Arcanum punctationis revelatum, 1621 vollendet, 1624 (Leiden, 4°) von Erpenius ohne Nennung des Namens des Verf. publiziert. Vindiciae arcani punctationis, 1648—49 geschrieben, erst 1689 (Amst. fol.) zusammen mit dem Arcanum durch Jak. Cappellus in den commentarii et notae criticae des L. Cappellus gedruckt. || *2*) Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, Amst. 1645. 12°. || *3*) Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri VI, 1634 verfaßt, 1650 (Paris fol.) durch Vermittlung von Morinus veröffentlicht. Neue Ausgabe v. Vogel und Scharfenberg. Halle 1775—1786, 3 Bde. || Georg Schnedermann, Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebr. Punctation. Leipzig 1879. 68 S. [enthält auch eine Biographie des L. C. und einen Überblick über seine wissensch. Thätigkeit].
Joh. Morinus, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo, Par. 1669 fol. Das 1. Buch allein schon Paris 1633. 4°. Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Paris 1631. 4°. Prolegomena zur Ausgabe der LXX. Paris 1628 fol. [M. überschätzt im kath. Interesse LXX, Vulg. u. Sam.; wegen seiner sehr seltenen Exerc. bibl. vgl. Rosenm., Hdb. I, 439--462].
Abr. Calov († 1686), Criticus sacer biblicus de sacrae scripturae auctoritate, canone, lingua originali, fontium puritate ac versionibus praecipuis, imprimis vero vulgata latina et graeca LXX interpretum, Wittenberg 1643 u. 1646, 4°, zus. mit einem Komm. über die Augustana, separat das. 1673, 4°.

Joh. Heinr. Hottinger († 1667), Thesaurus philologicus seu clavis scripturae. Zürich 1649, 2. verm. Aufl. 1659, auch 1696, 4°.

Brian Walton († 1661): Prolegomena zur Londoner Polyglotte, 1657 fol. Separatausgabe durch J. H. Heidegger: Bi Wi biblicus adparatus chronologico-topographico-philologicus, Zürich 1673 fol. Die literaturgeschichtl. Traktate bes. unter dem Tit.: Bi Wi in biblia polyglotta prolegomena praefatus est Jo. Aug. Dathe, Leipz. 1777.

Spinoza, Tractatus theologico-politicus, continens disputationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. [Dann als Motto 1 Joh. 4, 13]. Hamburgi. Apud Henricum Künrath 1670. Anonym und mit irreführender Angabe des Druckorts, denn das Buch wurde in Amsterdam bei Christoph Conrad gedruckt. In Benedicti de Spinoza opera, ed. H. F. G. Paulus, steht der Traktat Bd. I, 141—428 (Jena 1802); deutsche Übers. in: B. de Spinoza's sämmtliche Werke. Aus dem Lat. v. B. Auerbach, 2. Aufl., I, 137—418 (Stuttg. 1871). Für uns sind bes. wichtig die Kapp. 8—10. || Siegfried: Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. Berlin 1867, 4°, 53 S.

R. Simon, Histoire Critique du Vieux Testament. Von der ersten konfiszierten Ausgabe, Paris 1678, 4°, sind nur sehr wenige Exemplare der Vernichtung entgangen. Einige ungenaue Nachdrucke übergehen wir. Die beste Ausgabe ist die von dem Verf. (der es freilich nicht wahr haben wollte) selbst besorgte: Rotterdam (Reinier Leers) 1685, 4°, 667 S., Vorr., Register. Die dasselbe Jahr und denselben Verleger nennende Ausgabe, welche der ihr am Schluß hinzugefügten Réponse par un Théologien Protestant [Pierre Ambrun = R. Simon!] auf dem Titel gedenkt, ist abgesehen von dieser Zugabe, die besonderen Titel und neue Paginierung hat, und dem Neudruck der sechs ersten Seiten der Vorrede, mit der eben erwähnten identisch.

Über R. S. vgl. K. H. Graf in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Mitgliedern der theologischen Gesellschaft zu Straßburg, 1. Heft, Jena 1847, S. 158—242, u. bes. A. Bernus, *1)* Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV., Lausanne 1869, 143 S. [Das. sind auch die auf die H. C. bezüglichen Streitschriften genannt]; *2)* Notice Bibliographique sur Richard Simon, Basel 1882. 48 S.

Joh. Gottl. Carpzov, *1)* Introductio ad libros canonicos bibliorum Vis Ti omnes, praecognita critica et historica ac autoritatis vindicias exponens, Leipz. 1714—21, 3 Teile, 4° (hist., poet., proph. Bd.), 2. Aufl. 1728, 3. Aufl. 1741. Die 4. Aufl. 1756/57 ist wohl nur eine Titelauflage. [Spezielle Einl.]. || *2)* Critica sacra Vis Ti, Lpz. 1728, 4°, 2. Aufl. 1748. [Allgem. Einl., a. Grundtext, b. Übersetzungen, c. gegen W. Whiston.]

Joh. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg 4°, Bd. II (1721), S. 1—657. IV (1733), S. 1—320.

Joh. Sal. Semler (1725—1791), Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, Halle 1771—75, 4 Bde.; Apparatus ad liberalem Vis Ti interpretationem, Halle 1773.

J. G. Eichhorn, *1)* Einleitung in das A. T., Leipzig 1780—83, 3 Bde.; 4. Aufl. Gött. 1823—24, 5 Bde. [3199 S.]. *2)* Einl. in die apokryph. Schriften des A. T., Leipzig 1795. Außerdem: Repertorium f. bibl. u. morgenl. Literatur, Gött. 1777—86, 18 Bde., und: Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur, Lpz. 1787—1801, 10 Bde.

Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes. Hamburg 1787, 4° [nur Teil 1 ist erschienen, gegen Eichh.].

Georg Lorenz Bauer († 1806), Entwurf einer Einleitung in die Schriften des alten Testaments. Nürnberg u. Altdorf 1794. Erst die dritte Aufl. (1806. 514 S.) hat den Titel: Entw. e. historisch-kritischen Einl. in die Schr. u. s. w. [schließt sich an Eichh. an].

Die Schriften des 19. Jahrh. nennen wir nach der Reihenfolge ihres ersten Erscheinens:

1817. De Wette, Lehrbuch der histor.-krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Bücher des A. T. Berlin. 6. Aufl. 1844, 7. Aufl. 1852 (vgl. z. J. 1869). || Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Erstes Bändchen: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bb. der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung, Halle 1806, 299 S. 12°. Zweiter Band: Kritik der Israelitischen Geschichte (Erster Teil: Kritik der Mosaischen Geschichte). Halle 1807, 408 S. 12°. — Rud. Stähelin, W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung geschildert, Basel 1880, 56 S.

1818. Thom. Hartwell Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures, London, 3 Bde. 10. Aufl. 1856 ff. [Bd. 2: The text of the O. T., 1860, v. Sam. Davidson bearbeitet].

1836. H. A. Chr. Hävernick, Handbuch der histor.-krit. Einl. ins A. T., Erlangen. I, 1: allgem. Einl. 312 S., 1836; I, 2: Pent., 644 S., 1837; II, 1: hist. Bb., 365 S.,

1839; II, 2: proph. Bb., 495 S., 1844; III: poet. Bb. (ausgearb. v. C. F. Keil), 519 S., 1849. — 2. Aufl., v. C. F. Keil, Frankf. a. M. u. Erl. I, 1: 454 S., 1854; I, 2: 580 S., 1856.

1843. H. Ewald, *1)* Gesch. des Volkes Israel, Gött. 1843—1852, 3 Bde.; 3. Ausgabe, 1864—68, 7 Bde. (außerdem: Die Alterthümer des V. J., 1866), von denen bes. die ersten vier hieher gehören. ‖ *2)* Die poet. Bücher des A. T. erklärt, Gött. 1835—39, 4 Teile. Neue Bearbeitung, betitelt: Die Dichter des A. Bundes erkl., I, 1: Allgemeines üb. die hebr. Dichtkunst und über das Psalmbuch, 300 S., 1866; I, 2 (3. Ausg): Die Pss. u. d. Klaglieder, 528 S., 1866; II: Die salomon. Schrr., 428 S., 1867; III: Ijob, 344 S., 1854. ‖ *3)* Die Propheten des A. B. erklärt, Stuttg. 1840. 41, 2 Bde. Neue Bearbeitung, Gött. I: Jes. mit den übrigen älteren Propheten, 537 S., 1867. II: Jer., Ez. u. Zeitgenossen, 566 S., 1868; III: Die jüngsten Proph. (u. Baruch, Dan.), 498 S., 1866. *4)* Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, Gött. 1848—65, 12 Teile.

1853. C. F. Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kan. [seit 1859: u. apokryphischen] Schriften des Alten Testamentes. Frkf. a. M. — 3. Aufl. 776 S., 1873.

1860. Friedr. Bleek (Prof. in Bonn, † 1859), Einleit. in das A. T., hrsg. v. Joh. Bleek u. Ad. Kamphausen, Berlin. — 3. Aufl. v. Ad. Kamph., 850 S., 1870. ‖ Die 4. Aufl., 662 S., 1878, enthält in §§ 4—80. 135—268 (Pent., Jos.; Esra, Neh., Chron., Esther; Prophh., po. Bb.) die Ansichten Bleeks, in §§ 1—3. 81—134. 269—308 (Vorbemerkk.; Ri., Ruth, Sam., Kg.; Sammlung des jüd. Kanons; der Text des A. T.; kurze Gesch. der alttest. Wiss.) die des neuen Bearbeiters J. Wellhausen. Sie ist somit als Nachschlagebuch, z. B. für Geistliche oder Studierende, nicht zu gebrauchen; der Fachgelehrte kann sie freilich z. Z. noch nicht entbehren.

1861. Abr. Kuenen, *1)* Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden verbonds, Leiden. I (hist. Bb.), 379 S., 1861; II (proph. Bb.), 472 S., 1863; III (po. Bb., Sammlung der Schrr. des A. B.), 450 S., 1865. Nach Abfassung dieses Werkes ist K., bes. durch K. H. Graf angeregt, aber auch ihn anregend, der Ansicht geworden, daß die ganze sog. Grundschrift der späteste Bestandteil des Hexateuches sei. ‖ *2)* De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869. 1870. 2 Bde., 504 + 563 S. ‖ *3)* De vijf Boeken van Mozes, Leiden 1872. ‖ *4)* Les origines du texte masoréthique de l'Ancien Testament. Examen critique d'une récente hypothèse par A. Kuenen. Traduit du Hollandais par A. Carrière. Paris 1875, 53 S. ‖ *5)* De profeten en de profetie onder Israël. Historisch-dogmatische Studie, Leiden 1875, 2 Bde., 320 + 370 S. ‖ *6)* Over de mannen der Groote Synagoge (Separatabdruck aus Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2de Reeks, Deel VI), Amsterd. 1876, 43 S. *7)* Mehrere Aufsätze in Theologisch Tijdschrift seit 1870.

1862. J. J. Stähelin, Specielle Einl. in die kanon. Bb. des A. T., Elberfeld, 467 S.

1862. Sam. Davidson, *1)* An introduction to the O. T., critical, historical and theological, London 1862—63, 3 Bde., 536, 492, 492 S. ‖ *2)* The canon of the Bible: its formation, history, and fluctuations. 3. Aufl. London 1880, 279 S. [Als 1. Aufl. wird der Ende 1875 für die Encyclopaedia Britannica geschriebene Artikel gerechnet, 2. Aufl. 1878.]

1868. Theod. Nöldeke, *1)* Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. Leizig 1868. 270 S. ‖ *2)* Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869, 198 S.

1869. Ed. Schrader, Achte durchgehends verbesserte, stark vermehrte u. z. T. gänzl. umgestaltete Ausgabe der Einl. v. De Wette. Berlin, 620 S.

1878. Paul Kleinert, Abriß der Einl. zum Alten Testament in Tabellenform. An Stelle der dritten Ausgabe von Hertwigs Einleitungstabellen neu bearbeitet. Berlin 1878. 4°, 105 S. Text u. 7 S. Tafeln. [Objektive Zusammenstellung des Materials.]

1878. J. Wellhausen. Vgl. oben Z. 17 ff., sowie u., S. 137, Z. 33 ff.

1881. W. Robertson Smith (früher in Edinburg, jetzt in Cambridge), *1)* The Old Testament in the Jewish Church, Edinburg 1881, 446 S. ‖ *2)* The Prophets of Israel and their Place in History, Edinburg 1882. ‖ *3)* Verschiedene Artikel in der Encyclopaedia Britannica, 9. Aufl. [R. Smith ist eifriger Anhänger Wellhausens.]

1881. Ed. Reuß, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments. Braunschweig, 743 S. [Höchst anregend und stoffreich, aber in der Kritik viel zu weit gehend.]

1882. John A. Croß, Introductory Hints to English Readers of the Old Testament, London 1882, X, 336 S.

1883. Will. Henry Green (in Princeton, N. J.), Moses and the Prophets. New-York, 369 S.

Katholische Autoren. Joh. Jahn († 1816), Einl. in die Göttl. Bb. des A. B., Wien 1793; 2. ganz umgearb. Aufl. 1802. 1803, 2 Bde., 570 + 1042 S.
J. G. Herbst († 1836), Hist.-kr. Einl. in die heil. Schrr. des A. T., hrsg. v. B. Welte, Karlsruhe u. Freib., I, 1 (allgem. Einl): 1840; II, 1. 2 (kan. Bb.): 1841. 42; II, 3 (Deuterokan. Bb.): 1844.
J. M. Augustin Scholz († 1852), Einl. in die hl. Schrr. des A. u. N. T.s, Köln I (allg.): 1844; II, III (A. T.): 1845. 48 [unvollendet].
Dan. Bon. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung als Einl. ins A. u. N. Test. 1850; 4. Aufl. Regensburg 1876, 882 S.
F. H. Reusch, Lehrbuch der Einl. ins A. T., Freiburg i. Br. 1859; 4. Aufl. 1870, 229 S.
Franz Kaulen, Einl. in die heil. Schrift A. u. N T.s, 1. Hälfte, Freiburg i. Br. 1876, 152 S.; 2. Hälfte, 1. Abthlg.: Besondere Einl. in d. A. T., S. 153—370, 1881.

Einleitung in die einzelnen Bücher des Alten Testaments.

3. Der Pentateuch.*

Name und Inhalt.

Namen. Biblische: הַתּוֹרָה (Neh., auch später sehr gewöhnlich) סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, תּוֹרַת מֹשֶׁה und סֵפֶר מֹשֶׁה; im Thalmud und bei den Rabbinen חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה die fünf Fünftel des Gesetzes. Griechisch: ὁ νόμος (N. T.), ἡ Πεντάτευχος erg. βίβλος (Origenes). Lateinisch: Pentateuchus (Tertull.) — Namen der einzelnen Bücher. Hebräische, nach den Anfangsworten: 1. בְּרֵאשִׁית, 2. שְׁמוֹת od. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, 3. וַיִּקְרָא, 4. בְּמִדְבַּר od. וַיְדַבֵּר, 5. דְּבָרִים od. אֵלֶּה הַדְּבָרִים, nach dem Hauptinhalte: 3. תּוֹרַת כֹּהֲנִים (Mischna), 4. חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים Buch der Musterungen (bab. Thalm. Sota 36ᵇ Anf.), 5. מִשְׁנֵה תוֹרָה (z. B. in der Massora). Griechische (Melito v. Sardes) und lateinische: *Γένεσις*, *Ἔξοδος*, *Λευιτικόν* Leviticus, *Ἀριθμοί* Numeri, *Δευτερονόμιον*. — Die Fünfteilung ist älter als die Übersetzung der LXX, älter wohl auch als die wahrscheinlich mit Rücksicht auf sie zur Zeit Nehemjas gemachte Redaktion des fünfteiligen Psalters.

Inhalt. Im allgemeinen: Geschichte der Gründung des Gottesreiches auf Erden und in Israel von der Schöpfung bis zum Tode Moses und die Gesetze des Gottesreiches in Israel. — Im einzelnen: I) Gen. *1—11* Urgeschichte: Schöpfung, Paradies, Sünde, Sintflut, Völkertafel 10, Völkertrennung, Übergang zu II) Gen. *12—50* Patriarchengeschichte: *a*) 12—25, 18 Abraham. Melchisedek 14, Bundschließung 15, Beschneidungsbund 17, Sodom und Gomorrha 19, Abrahams Prüfung 22, Erbbegräbnis erworben (Vorbild der späteren Besitzergreifung des hl. Landes durch das Volk Israel) 23, anhangsweise 25, 12—18 Nachkommenschaft Ismaels. *b*) 25, 19—36 Isaak. Von 27 an ist meist von Jakob die Rede (Dina und Sichem 34), Anhang 36 Nachkommenschaft Esaus. *c*) 37—50 Jakob. Mit Ausnahme von 38 (Thamar) und 49 (Jakobs Vermächtnis) ist Joseph die Hauptperson. Jakob und die Seinen ziehen nach Ägypten (Gosen) 47, Jakobs und Josephs Tod. III) Ex. *1—15*, 21 Die Befreiung und Errettung Israels: *a*) 1. 2 Israels Anwachsen zum großen Volke: Bedrückung in Ägypten, Moses Geburt und Erhaltung. *b*) 3—7, 7 Mose von Gott berufen und zu Pharao gesandt. *c*) 7, 8—11 das Beglaubigungswunder, die neun vorbereitenden Plagen, An-

* Zur Ergänzung vgl. meinen Artikel in PRE.² XI, 437—460.

kündigung der zehnten. *d*) 12—13, 16 Tötung der ägyptischen Erstgeburt, Auszug aus Ägypten und die mit ihm verbundenen Gesetze über Passah und Mazzoth sowie über die Heiligung der Erstgeburten. *e*) 13, 17—15, 21 auf dem Zuge am Schilfmeere Errettung vor den verfolgenden Ägyptern, Triumphlied. IV) Ex. *15, 22—24,* 11 Zug zum Sinai und Bundschließung: *a*) Ex. 15, 22—18 der Zug zum Sinai, Gott als Versorger (16) und als Helfer wider Amalek (17). *b*) 19—24, 11 die Bundschließung am Sinai (Dekalog 20, 1 ff.). V) Ex. *24, 12—34* Die Fortsetzung der Verordnungen seitens Gottes wird durch den Abfall des Volkes unterbrochen. Des Bundes Wiederherstellung: *a*) 24, 12—31, 17 Bestimmungen (besonders) über die zu erbauende Stiftshütte. *b*) 31, 18—34 Abfall des Volkes (goldenes Kalb) und Wiederannahme desselben seitens Gottes auf Moses Fürbitte (Offenbarung Gottes als des Barmherzigen und Gnädigen 34, 6. 7). VI) Ex. *35* bis Num. *10,* 10 weitere Satzungen und Einrichtungen am Sinai: *a*) Ex. 35—40 Herstellung und Einweihung der Stiftshütte. *b*) Lev. 1—7 die Opfergesetze, *c*) 8—10 das Priestertum der Aharoniden. *d*) 11—16 Vorschriften über Rein und Unrein, der jährliche Versöhnungstag zur Tilgung aller Unreinheit (16). *e*) 17—27 verschiedenartige Anforderungen (18—20) Heiligkeitsgesetze, 21—22 Priester und Opfer, 23 Festgesetze, 25 Sabbatjahr und Jubeljahr, 26 Schlußermahnung mit Segen und Fluch, 27 Versprechungsgelübde u. s. w.). *f*) Num. 1—10, 10 Zählung und Lagerordnung des Volkes, die letzten dem Aufbruche vorhergehenden Bestimmungen und Ereignisse am Sinai. VII) Num. *10,* 11 bis *22,* 1 Vom Sinai bis Moab: *a*) 10, 11—14 vom Sinai bis Kadesch, Versündigungen des Volkes; die aus Ägypten gezogene Generation (ausgenommen Josua und Kaleb) soll zur Strafe nicht in das gelobte Land kommen, sondern auf langjähriger Wanderung allmählich dahinsterben. *b*) 15—19 Ereignisse und Gesetze aus der 37jährigen Wanderung (16 Korah, Dathan und Abiram, 17 Aharons grünender Stab). *c*) 20—22, 1 von der Wiedersammlung des Volkes in Kadesch bis zur Ankunft in den Steppen von Moab (20 Mirjams Tod, Haderwasser, Aharons Tod, 21 eherne Schlange, Sihon und Og). VIII) Num. *22, 2—36* Ereignisse und Gesetze in Moab. *a*) 22, 2—24 Bileam. *b*) 25 Baal-Peor. *c*) 26 neue Zählung des Volkes. *d*) 27 Erbrecht der Töchter, Einsetzung Josuas zum künftigen Führer des Volks. *e*) 28—30, 1 die täglichen und die festtäglichen Opfer. *f*) 30, 2—17 Verbindlichkeit der Gelübde. *g*) 31 Sieg über die Midianiter (auch Bileam getötet). *h*) 32 Ruben, Gad und Halb-Manasse erhalten Besitz im Ostjordanlande. *i*) 33, 1—49 Verzeichnis der Lagerstätten. *k*) 33, 50—36 verschiedene auf den Besitz des gelobten Landes bezügliche Bestimmungen (Vertreibung der Kanaaniter, Grenzen des Landes und wer es zu verteilen habe, Levitenstädte, Freistädte, Heiraten der Erbtöchter). — Die großen Schlußreden Moses: IX) Deut. *1—4,* 43 Erste Rede: *a*) 1, 1—4 einleitende historische Bemerkungen. *b*) 1, 5—4, 40 erste Rede, in welcher Mose, um das Gesetz Gottes dem Herzen des Volkes nahe zu bringen, besonders das auf dem langen Zuge durch die Wüste Erlebte ins Gedächtnis ruft. *c*) 4, 41—43 Notiz über drei Zufluchtsstädte für unvorsätzliche Totschläger im Ostjordanlande. X) Deut. *4, 44—26* Zweite Rede, eingeleitet durch *a*) 4, 44—49 Bemerkungen über die historische Situation. *b*) 5—11 der erste Teil der Rede, allgemeinen Inhalts: *α*) 5

Wiederholung des Grundgesetzes, des Dekalogs. *β*) 6—11 Gott allein ist zu fürchten, zu lieben und zu verehren (Inhalt der beiden ersten Gebote). *c*) 12—26 der zweite, spezielle Teil behandelt wichtige einzelne Bestimmungen: *α*) 12—16, 17 Pflichten Israels gegen Gott (Centralheiligtum, Vernichtung alles zum Heidentum Verführenden, 14 Vermeidung heidnischer Gebräuche und unreiner Speisen; positiv: Zehnte, Erlaßjahr, Verwendung der Erstgeburt von Rindern und Schafen, die drei jährlichen Hauptfeste). *β*) 16, 18—18 die Ämter des theokratischen Staates (Richter und Gerichtsverfahren, 17, 14—20 Königsgesetz, 18 Priester und Leviten, rechtes und falsches Prophetentum). *γ*) 19—25 verschiedene Bestimmungen aus den Gebieten des Völker-, des Staats- und des Privatrechts (20 Kriegsrecht, 21, 1—9 Sühnung des Mordes, dessen Thäter unbekannt geblieben). *δ*) 26 Anordnung von Gebeten bei Darbringung der Erstlinge von Früchten und des im dritten Jahre ausgesonderten Zehnten, Schlußermahnung. XI) Deut. *27—30* Dritte Rede: *a*) 27 nach Überschreitung des Jordans soll das Volk das Gesetz auf große Steine schreiben, Brand- und Dankopfer darbringen und sich von den Bergen Garisim und Ebal aus Segen für Haltung des Gesetzes und Fluch für Nichthaltung desselben zurufen. *b*) 28, 1—68 eindringliche Darlegung dieses Segens und Fluches durch Mose selbst. *c*) 28, 69—30 feierliche Beschwörung des Volkes dem Gesetze, dessen Befolgung Leben und Segen bringe, zu gehorsamen. XII) Deut. *31—34* Schluß des Wirkens und Lebens Moses: *a*) 31 Mose übergibt Josua sein Amt, befiehlt das Gesetz alle sieben Jahre beim Laubhüttenfeste vorzulesen. Das Gesetz soll bei der Bundeslade niedergelegt werden. Ankündigung des folgenden Liedes. *b*) 32 Lied Moses. Ankündigung seines Todes. *c*) 33 Segen Moses. *d*) 34 Tod und Begräbnis Moses.

Zur Geschichte der Pentateuchkritik.*

Die Synagoge (Philo, Josephus, Thalmud) und die alte Kirche lassen den Pentateuch, teilweise die letzten acht Verse ausdrücklich ausschließend, von Mose verfaßt sein. Die Bestreitung der mosaischen Autorschaft durch Celsus, den Gnostiker Ptolemäus, die pseudoklementinischen Homilien (II, 40—52; III, 43. 47) hatte ihren Anlaß lediglich in dem Anstoß, welchen man aus dogmatischen Gründen am Inhalt nahm. Isaak ben Jasus (11. Jahrhdt.; nicht der hundert Jahre früher lebende auch Isaak Israeli genannte Isaak ben Sulaiman) erklärte Gen. 36, 31 ff. (auch noch andere Stellen?) für erst zur Zeit Josaphats geschrieben und wurde von Abraham ibn Esra deswegen getadelt (vgl. W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker, Straßburg 1881, S. 186; Derenbourg, Opuscules et traités d'Abou 'l Walid, Paris 1880, S. XIX Anm.). Letzterer († 1167) hielt den Pentateuch im ganzen ohne

* Außer den größeren Einleitungswerken und Diestels Gesch. des A. T. vgl. noch: A. Th. Hartmann, Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses nebst einer beurteilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen. Rostock u. Güstrow 1831, S. 1—67; Ad. Merx im Nachwort zur 2. Aufl. von Frdr. Tuchs Commentar über die Genesis, Halle 1871, S. LXXIX—CXXII. Manches auch in dem S. 141 zu zitierenden Aufsatze von H. Vuilleumier.

Zweifel für ein Werk Moses (s. zu Ex. 24, 4; Deut. 31, 22); einzelne Stellen scheinen zwar sein Befremden erregt, ihm Anstoß gegeben zu haben (Gen. 12, 6 u. a.), doch folgt aus seinen Äußerungen nicht mit Sicherheit, daß er sie für unecht gehalten habe. Andreas Bodenstein von Karlstadt war der erste, der wegen der Schreibweise die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu bezweifeln wagte: das im Pentateuch überlieferte Gesetz erkannte er als mosaisch an; zweifelhaft aber sei, von wem die Stilisierung und der Faden der Erzählung herrührten, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus (libellus de canonicis scripturis § 85, vgl. auch § 81. 87. 89, Wittenberg 1520 und in Credners „Zur Geschichte des Kanons", Halle 1847). Andreas Masius (Komm. zu Josua, 1574, Vorr. S. 2 u. zu Jos. 19, 47) begründete seine Ansicht, daß der Pentateuch nicht in der gegenwärtigen Gestalt von Mose herrühren könne, sondern von Esra oder einem andren Gottesmanne wenigstens hie und da ergänzt und umgearbeitet worden sei, besonders mit dem Vorkommen späterer Namen (z. B. Dan=Lajisch). Ähnlich Jakob Bonfrère im Pent.=Komm., Antw. 1625, S. 23. 93. Wenig bedeutend sind auch die Bemerkungen des englischen Deisten Thomas Hobbes, Leviathan Kap. 33 (zuerst 1651, lat. Amsterdam 1670, S. 177). Der Erfinder der wunderlichen Präadamiten=Hypothese Isaak Peyrerius (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi 1655 [anonym und ohne Ort], Buch IV, Kap. 1; über P. vgl. O. Zöckler, Ztschr. f. die gesammte luth. Theol. u. Kirche 1878, S. 28—48) baute auf Bedenken, welche ihm einzelne Stellen erweckt hatten, weitgehende Schlüsse. Über Spinozas Tractatus theologico-politicus und R. Simons Histoire critique du Vieux Testament vgl. oben S. 126. — Lange Zeit glaubte man, mit Unrecht, diese gegen die Annahme mosaischer Abfassung des Pentateuchs gerichteten Angriffe durch die Interpolationshypothese erledigen zu können, s. Vuilleumier § 10—12 (S.=A. S. 48—64).

Systematische, wissenschaftliche Pentateuchkritik übte zuerst durch literarische Analyse Jean Astruc (geb. 1684, † 1766 in Paris als konsultierender Arzt des Königs und Prof. der Medizin) in seinen berühmten Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese (Brüssel 1753, 525 S.). Schon Ältere, z. B. Vitringa, hatten die sehr nahe liegende Meinung aufgestellt, Mose habe bei Abfassung der Genesis ältere Quellen benutzt. Astruc behauptete nun, dieselben seien von Mose nicht eigentlich verarbeitet, sondern vielmehr ohne wesentliche Veränderungen zusammengestellt, und machte zugleich, ausgehend von dem eigentümlichen Gebrauche der Gottesnamen (in langen Abschnitten bloß Elohim, in anderen ebenso ausschließlich Jahve), den Versuch die Quellen von einander zu unterscheiden: zwei Hauptvorlagen, nämlich eine auch die beiden ersten Kapitel des Exodus umfassende Elohim=Urkunde A und eine Jahve=Urkunde B, außerdem mehrere (10, genauer 9) seltener benutzte Quellen, welche an anderen Merkmalen zu erkennen seien (vgl. Ed. Böhmer PRE.[2] I, 725—734). Daß Mose selbst diese Vorlagen zusammengeordnet und die vier anderen Bücher des Pentateuchs verfaßt habe, bestritt er nicht. J. G. Eichhorn stellte seit 1779 selbständig (Einleit.[4] III, S. 23 Anf.) ähnliche Untersuchungen an: er zeigte (§ 409), daß in den beiden auf Grund des Gebrauchs der Gottesnamen geschiedenen Urkunden auch ein verschiedener Sprachgebrauch

sich zeige, und verteilte den ganzen Inhalt der Genesis samt Ex. 1. 2, nur wenige Einschaltungen annehmend, auf die Elohim- und die Jahve-Urkunde (§ 416. 422 Anf.). Der Inhalt der folgenden Bücher sei, spätere Zusätze abgerechnet, aus lauter der mosaischen Gesetzgebung gleichzeitigen Aufsätzen erwachsen, die zum Teil (z. B. der Leviticus genannte Priesterkodex, § 435 d, das Deuteronomium bis 32, 43 oder 48, § 434) von Mose selbst, zum Teil von einigen seiner Zeitgenossen verfaßt wären. Die Sammlung des Pentateuchs ist E. (S. 338. 350) geneigt in die Zeit zwischen Josua und Samuel zu setzen. — Darauf daß das Deuteronomium sich seinem ganzen Charakter nach wesentlich von den vorhergehenden Büchern unterscheide, machte zuerst De Wette aufmerksam (1805 in einer Dissertation, 1806 im ersten Bändchen seiner Beiträge zur Einleitung ins A. T.), und gegenwärtig gilt als ausgemacht, daß der Hauptteil des Deuteronomiums einer besonderen Quellenschrift des Hexateuchs angehört. — Fr. Bleek, Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch (Rosenmüllers Biblisch-exeget. Repertorium I, Leipzig 1822), § 3, S. 44 ff., sprach zuerst aus, daß der Tod Moses nicht den nach der Genesis, in welcher auf die dereinstige Inbesitznahme des Landes Kanaan hingedeutet werde, zu erwartenden Schluß bilde, daß also der Inhalt des Buches Josua ursprünglich einen Teil des im Pentateuche enthaltenen Geschichtswerkes gebildet haben müsse. — H. Ewald (Theol. Studien u. Kritiken. 1831, S. 602—604, Rezension von Stähelins Kritischen Untersuchungen über die Genesis) hat das Verdienst darauf hingewiesen zu haben, daß die beiden Hauptquellen (Elohimschrift, Jahveschrift) nicht nur bis Exodus 6, 2, sondern auch in den anderen Büchern des Pentateuchs deutlich erkennbar seien. Bald darauf wurde das Gleiche auch vom Buche Josua behauptet. — Daß die Elohimstücke der Genesis nicht sämtlich von Einem Verfasser herrühren, hatte zuerst, freilich nicht ohne zahlreiche willkürliche Textänderungen zu machen, Karl David Ilgen, Rektor zu Pforta († 1834), zu erweisen gesucht (Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1. [einziger] Teil, Halle 1798, 510 S.). Gründlicher und besonnener, daher auch nicht erfolglos, äußerte sich in demselben Sinne 1853 H. Hupfeld (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin). Vgl. auch Ewalds Ausführungen in seiner Geschichte des Volkes Israel (seit 1843).

Bis vor kurzem konnten, den eben angeführten schnell zu weiter Geltung gelangten Ansichten gemäß, als ziemlich allgemein anerkannte Ergebnisse der seitherigen Forschung die Annahmen bezeichnet werden: erstens, daß dem Hexateuch (Pentateuch + Josua) lediglich oder doch hauptsächlich vier Quellen zu Grunde liegen, nämlich *a.* der erste Elohist, die Grundschrift (weil sie bei der Redaktion zu Grunde gelegt, das Material der anderen Vorlagen in sie hineingearbeitet wurde), Buch der Ursprünge (Ew.), der annalistische Erzähler (Schrader), A (Dillm., [H. Schultz], [PC Priesterkodex (Wellhausen)]; *b.* der zweite Elohist, der jüngere Elohist, der nordisraelitische Erzähler, der dritte Erzähler (Ew.), der theokratische Erzähler (Schr.), B (Dillm.), [C (H. Schultz)]; *c.* der Jahvist, der Ergänzer (Tuch), der vierte Erzähler (Ew.), der prophetische Erzähler (Schr.), C (Dillm.), [B (H. Schultz)]; *d.* der Deuteronomiker, D (Dillm.); zweitens, daß mehrere Abschnitte des Pentateuchs, obwohl uns

nur in den genannten Quellen erhalten, aus erheblich früherer Zeit als diese Quellen stammen (der Dekalog, das Bundesbuch Exod. 20, 22—23, 19, der Hauptteil des Liedes Exod. 15 und andere gesetzliche und poetische Stücke); drittens, daß die elohistischen Schriften älter seien als die jahvistische, und viertens, daß die drei eben genannten Quellen schon vor dem Deuteronomiker zu einem Ganzen verarbeitet gewesen seien. Meinungsverschiedenheit bestand (besteht) wesentlich nur über die Art der Zusammensetzung dieser Quellen zu dem heutigen Pentateuch (Hexateuch): *a.* Die meisten nehmen an, daß ein Redaktor P, E² und J* vereinigt habe und D erst später hinzugekommen sei; Schr. meint, der Jahvist habe P und E² mit eigenem Material ergänzt und dann zusammengearbeitet. (Seiner Ansicht stehen ziemlich dieselben Bedenken entgegen wie der jetzt wohl beseitigten Ergänzungshypothese). *b.* Nach Etlichen hat der Deuteronomiker selbst sein Werk in PE²J eingefügt (Schr., vgl. auch Bleek), nach den meisten rührt diese Einfügung von einem besonderen Redaktor her (Ew. u. A.).

Dieser Anschauung über das Werden des Pentateuchs, welche schon die Herrschaft errungen zu haben oder doch demnächst erringen zu sollen schien, steht schroff entgegen die gewöhnlich nach Graf und Wellhausen benannte, richtiger nach Ed. Reuß, Leop. George und Wilh. Vatke zu benennende Ansicht, die nach kurzer Bekämpfung lange fast unbeachtet geblieben, in neuester Zeit, namentlich seit ihrer eben so scharfsinnigen wie blendend geschriebenen zusammenhangenden Begründung durch Wellhausen, einen großen, auch jetzt noch von Monat zu Monat größer werdenden Kreis begeisterter Anhänger erworben hat.

W. Vatke (Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. I, Teil 1 [mehr nicht erschienen]) und J. F. L. George (Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch) suchten gleichzeitig (Berlin, Oktober 1835), also von einander unabhängig, aber von denselben philosophischen Prinzipien (denen Hegels) ausgehend, zu zeigen, daß die aus der Zeit des Josia herrührende Gesetzgebung des Deuteronomiums, die Gesetzgebung des Gefühls, älter sei als die den Verstand vorwalten lassende Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs. Die Angriffe, welche Hengstenberg (die Authentie des Pent. Berlin, 2 Bde., 1836. 39), M. Drechsler (die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der atl. Kritik 1837), F. H. Ranke (Untersuchungen über den Pentateuch, Bd. II, Erlangen, 1840) gegen diese Behauptung richteten, blieben unerwidert, und letztere geriet, zum Teil auch infolge des philosophischen Standpunktes ihrer Urheber in Vergessenheit.

Schon vor Vatke und George, seit dem Jahre 1833, hatte Ed. Reuß, hauptsächlich von den in den geschichtlichen Büchern sich findenden Schilderungen der Zustände im israelitischen Volke ausgehend, u. a. gelehrt: daß die in den Büchern Ri., Sam., zum Teil auch Kg., erzählte Geschichte mit den nach Mose genannten Gesetzen in Widerspruch stehe, letztere also zur Zeit der Redaktion dieser Bücher und noch viel mehr während der beschriebenen Zeiten unbekannt waren; daß die Propheten des 8. u. 7. Jahrh. nichts von dem

---

* Diese Bezeichnungen wählen wir als die am leichtesten zu behaltenden und am wenigsten mißverständlichen.

mosaischen Kodex wissen; daß das Deuteron. (4, 45—28) der älteste Teil der im Pentateuch enthaltenen redigierten Gesetzgebung sei und daß Ezechiel älter sei als die Redaktion des Ritualkodex und der Gesetze, welche die Heiligherrschaft endgültig organisiert haben. Dieselben Ansichten äußerte er gelegentlich auch in der Halleschen Literaturzeitung sowie in der Encyklopädie von Ersch und Gruber (bes. Artikel „Judentum", Sekt. II, Bd. 27, S. 334 Anm., S. 337 u. f. [1850]); doch blieb die Bekanntschaft mit ihnen, da die gedruckten Äußerungen wenig beachtet wurden, auf kleine Kreise beschränkt, bis K. H. Graf, ein früherer Zuhörer Reuß', „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" (Leipzig 1866; Vorrede v. 29. Okt. 1865) veröffentlichte. Von „der Urschrift, dem alten Geschichtsbuche des Elohisten" (S. 3), welches erst der Jahvist, dann der Deuteronomiker bearbeitet habe, unterschied er die mittelpentateuchische Gesetzgebung (Ex. 12, 1—28. 43—51. 25—31. 35—40; Lev.; Num. 1, 1—10, 28. 15. 16 und 17 teilweise. 18. 19. 28—31. 35, 16—36) und suchte, namentlich durch kultgeschichtliche Untersuchungen (Feste S. 29 ff., Priester 42 ff., Stiftshütte 51 ff.), zu zeigen, daß dieselbe „die deutlichsten Kennzeichen ihrer nachexilischen Abfassung" an sich trage. In Lev. 17—26 sei ein besonders von Ezechiel verfaßtes Gesetzbuch [von Klostermann später treffend „Heiligkeitsgesetz" genannt] verarbeitet. Einige Jahre später, als Riehm und Nöldeke gegen ihn die Unmöglichkeit solcher Zerteilung der Grundschrift mit sprachlichen Gründen dargethan hatten, erklärte er (in Merx' Archiv f. wissensch. Erforschung des A. T. I, 466—477), die ganze sogenannte Grundschrift sei nachexilisch; sie bilde nicht die Grundlage, sondern den jüngsten Bestandteil, durch dessen Einfügung die Redaktion des Pentat. abgeschlossen worden sei. Graf starb (16. Juli 1869), ehe er sich eingehender äußern konnte. Eine wichtige weitere Begründung seiner Lösung der Pentateuchfrage versuchte Aug. Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Straßburg 1874, 198 S.), welcher „auf rein literar-historischem Wege, aus Citaten und Anspielungen in den übrigen Schriften des A. T., ein Ergebnis über das relative Alter der verschiedenen Bestandteile des Pent. zu gewinnen" suchte und gleichfalls zu dem Resultat gelangte, daß die von Graf behauptete Reihenfolge der Quellen (Jahvist, Deut., Elohist [= Grundschrift]) die richtige sei. Eine erhebliche, noch gegenwärtig zunehmende Zahl von Anhängern gewann die Vatke-(Reuß-)Graf'sche Hypothese aber erst, nachdem J. Wellhausen, namentlich* in der „Geschichte Israels" (Bd. I, Berlin 1878, 442 S.; 2. Ausg. unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, 455 S. [Kap. 8 umgearbeitet]) lebhaftest für sie eingetreten war und von ihr ausgehend die Geschichte des Kultus und die der Tradition im Zusammenhange dargestellt hatte (E. Kautzsch, W. Robertson Smith [oben S. 130], Stade, Smend, Giesebrecht, K. Budde u. v. a.; mit erheblicher Modifikation auch Ed. König). Erst nach ihm hat Reuß selbst die Pentateuchfrage ausführlich erörtert, nämlich in seinem umfangreichen französischen

* Außerdem in: „Die Composition des Hexateuchs" (Jahrbücher f. Deutsche Theologie XXI, 1876, S. 392—450. 531—602; XXII, 1877, S. 407—479); in „Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. 4. Aufl." (Berlin 1878), § 81—134; Artikel „Israel" in der Encyclopaedia Britannica" XIII (Edinburg 1881), S. 396—431; „Moses" das. XVI (1883).

Bibelwerke (L'histoire sainte et la loi, Bd. I, 1879), und dann in „Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments" (§ 68—77. 213—218. 226. 286—294. 312—316. 377—388).

Die Fragmentenhypothese, welche den Pentateuch für ein des einheitlichen Planes entbehrendes, aus unter einander wenig oder gar nicht zusammenhangenden Stücken zusammengeschweißtes Werk erklärte, hat gegenwärtig keine Anhänger mehr. Daher genügt es zu bemerken, daß dieselbe zuerst von Peyrerius und Spinoza ausgesprochen, dann von dem Engländer Alexander Geddes und den Deutschen Joh. Sev. Vater (Komm. üb. d. Pent.) und A. Th. Hartmann (Hist.-krit. Forsch.) ausgebildet ist. Bekämpfung namentlich durch Friedr. Hnr. Ranke (Untersuchungen über den Pent., Bd. I, Erl. 1834).

Der Eindruck der Zusammengehörigkeit, welchen die Elohimstücke durch Gleichheit der Sprache und der Anschauungen machten, gab Anlaß zu der Ergänzungshypothese: Die Gen. 1, 1 beginnende Elohimschrift, seitdem auch Grundschrift genannt, habe ein Späterer, der Jahvist (Ergänzer) durch Einfügung unter sich nicht zusammenhangender Abschnitte und Bemerkungen ergänzt. Später sei das Deut. eingefügt worden (Stähelin, Bleek und bes. Frdr. Tuch, Komm. über d. Gen., Knobel; früher auch Delitzsch). Diese Ansicht wird den jahvistischen Bestandteilen nicht gerecht. Sie ist daher gegenwärtig allgemein aufgegeben. Nur Schrader (s. S. 140, Nr. 2) hält sie noch fest; aber in einer an Hupfeld sich anlehnenden Umbildung.

Alle gegenwärtig von den Vertretern der kritischen Richtungen verteidigten Ansichten lassen sich bezeichnen als Modifikationen der Urkundenhypothese.

Zur Orientierung.

Zur Orientierung können wir hier nur einige kurze Bemerkungen geben. Die Berechtigung der Pentateuchkritik im allgemeinen ergibt sich — auch wenn wir von allen wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen, Doppelberichten, Anachronismen, Unmöglichkeiten u. s. w. gänzlich absehen — aus zwei Gründen. Erstens: Der Pentateuch erhebt nirgends den Anspruch von Mose selbst verfaßt zu sein; denn Ex. 17, 14; 24, 4. 7; 34, 27; Num. 33, 2 beziehen sich nur auf einzelne wichtige Ereignisse und das Bundesbuch, die Stellen im Deut. 31, 9—11. 22. 24—26, nur auf das Deuteronomium, mindestens auf Kap. 12—26; daß Mose, wenn er (was zu bestreiten kein ausreichender Anlaß vorliegt) überhaupt geschrieben hat, auch über anderes als über diese wenigen Ereignisse und Gesetze geschrieben hat, ist allerdings an sich wahrscheinlich. Zweitens: Die literarische Analyse* hat mit zweifelloser

* Die Berechtigung dieser steht trotz des Widerspruches von Keil, Einl.[3], §§ 33. 34, fest, seitdem durch Eichhorn und nach ihm, immer umfassender und vielseitiger, durch andere gezeigt worden ist, daß die zunächst auf Grund des Gebrauchs der Gottesnamen in der Genesis gesonderten Urkunden sich auch durch sprachliche und andere Eigentümlichkeiten von einander unterscheiden. — In Bezug auf die Analyse, namentlich der mittelpentateuchischen Bücher bestehen zwischen den Kritikern allerdings zahlreiche, zum Teil erhebliche Differenzen. Daraus folgt aber nicht, daß kritisches Analysieren des Pent. an sich unberechtigt sei, und noch weniger, daß wir den Pent. für ein von Einem Autor herrührendes homogenes Werk zu halten haben. Vielmehr zeigen diese Differenzen nur erstens, daß die Arbeit des Ana-

Gewißheit dargethan, daß nicht nur die Genesis, sondern die vier ersten Bücher des Pent. aus (drei [zwei]) großen Quellenschriften (2 [1] Eloh., 1 Jahv.) zusammengesetzt sind, daß zu diesen im fünften Buche die deuteronomische hinzukommt und daß diese Quellen auch im Buche Josua, d. i. nach der Erzählung vom Tode Moses, deutlich erkennbar sind.

Die großen Probleme sind gegenwärtig: *a*) die Zahl, *b*) die Reihenfolge, *c*) das absolute Alter der einzelnen Quellenschriften.

a. Bringen wir die vom Redaktor nur als Bestandteile seiner Vorlagen vorgefundenen älteren Stücke nicht in Rechnung, so ist man einig in der Annahme einer mit בראשית ברא beginnenden elohistischen (P), einer Kap. 2, 4 der Genesis anfangenden jahvistischen und der deuteronomischen Schrift; einig ist man ferner in dem Satze, daß zu dem Jahvisten ein von dem eben erwähnten verschiedenes elohistisches Werk in innigstem Verhältnisse stehe. Verschiedene Ansichten bestehen über die Fragen, ob dieses zweite elohistische Werk älter sei als der Jahvist (die meisten; doch s. *b*. am Ende); ob es vom Jahvisten benutzt sei (die meisten, z. B. Dillm.; dagegen außer Hupf. [Quell. 193], Wellh. und wohl auch Reuß, der, Gesch. S. 253, Verbindung durch einen Dritten für wahrscheinlicher hält); ob es noch demjenigen Redaktor, welcher P mit J vereinigte, vorgelegen habe (Hupf., Dillm.) oder ob es uns nur so weit, wie der Jahvist es ausschrieb, bezw. verwertete, erhalten sei (Nöld., Graf). Dillmann (Ex.-Lev. S. VII) hat wohl recht, wenn er sagt, man müsse „darauf dringen, daß B [E²] und C [J] reinlicher und richtiger als bisher geschieden werden, ehe man an eine Rekonstruktion des Hergangs der Sammlung denken kann". Eine weitere hierher gehörige Frage ist die nach der Beschaffenheit von P. Nach Wellh. (Gesch. I, 8. 420 f. = Prol. 429 f.) u. a. ist der nach Ausscheidung von J (+ E²) und Dt. übrig bleibende Teil des Hexateuchs nicht ein einheitliches Werk, sondern ein Konglomerat, das Resultat mehr als ein Jahrhundert währender gelehrter priesterlicher Thätigkeit. An einen zu Grunde liegenden, durch seine historische Systematik ausgezeichneten Kern* hätten sich, „abgesehen von der Einfügung älterer Aufsätze [zu denen nach Gesch. I, 387—396 = Prol. 398 ff. bes. Lev. 17—26 gehört], eine Menge sekundärer und tertiärer Nachwüchse angesetzt, die formell nicht dazu gehören, freilich aber materiell völlig gleichartig sind, . . . so daß das Ganze zwar nicht als eine literarische, dennoch aber als eine geschichtliche Einheit betrachtet werden kann". Dem gegenüber hält der neueste Exeget, Dillmann, (Komm. z. Ex.-Lev.), mit Entschiedenheit daran fest, daß A, B, C, D vier Schriften einzelner Verfasser und die vier Quellen des Hexateuchs seien. Die Eigenart von Lev. 17 ff. erklärt er daraus, daß in zwei der durch R [d. i. den Redaktor von ABC] zusammengesetzten Vorlagen, von denen die eine sicher A, die andere höchst wahrscheinlich C sei, einundderselbe ältere Gesetzeskodex benutzt gewesen sei.

b. Einverstanden ist man darüber, daß Dt. jünger als J; auch P. Kleinert (1872), welcher das Deut. in frühere Zeit setzt (die Samuels) als jetzt

lysierens noch nicht vollendet ist, und (wenigstens unsrer Ansicht nach) zweitens, daß Sicherheit in vielen Punkten nicht mehr zu erlangen ist. Im ganzen herrscht zu großes Vertrauen auf die Sicherheit der literarischen Analyse.

* Bei Wellh. Q, d. i. Vierbundesbuch, vgl. Gesch. I, 356 u. Prol. 358 f.; aber es gibt nur drei Bundesstufen (Noah, Abraham, Mose).

die anderen Kritiker. Streitig aber ist die Stellung der sog. Grundschrift. Für die älteste Quellenschrift des Pentateuchs halten sie Hupf., Ew., Knobel, Schr., Riehm; für alt Dillm.; für den jüngsten Bestandteil Graf, Kayser, Kuenen, Wellh., Reuß, Smend (Ezech. S. 312—315. 360—362), welche zugleich nach Dt. das bes. im zweiten Teile des Lev. sich kundgebende Korpus einschieben. Da die Vertreter dieser Ansicht das eben genannte Korpus von Ezechiel abhängig (Graf und Kayser sogar der Hauptsache nach von Ez. verfaßt) sein lassen, wird zuvörderst die Richtigkeit dieser Behauptung gründlich zu prüfen sein. Das bereits von Th. Nöldeke (Zur Kritik S. 67—71), Aug. Klostermann (Zeitschr. f. luth. Theologie 1877, 401—445), D. Hoffmann (Magazin f. d. Wissensch. des Judth. 1879, 210—215), Dillm. (Komm. z. St.), Bredenkamp (Gesetz u. Propheten S. 116 f. 129—134) Beigebrachte hat wenigstens uns davon überzeugt, daß die Abhängigkeit auf seiten Ezechiels sei.* Mit bleibendem Nutzen wird die schwierige Frage nach der Reihenfolge der Quellenschriften erst erörtert werden können, nachdem über den ursprünglichen Inhalt der Grundschrift** zwischen den Vertretern beider Richtungen ein größeres Einverständnis als jetzt erzielt sein wird. Noch sei erwähnt, daß Wellhausen, Gesch. I, 371 f., und H. Schultz, Alttest. Theol.[2] 88, die Schrift des (zweiten) Elohisten für jünger halten als die des Jahvisten.

c. Die gegenwärtig bestehenden Verschiedenheiten in der Beurteilung des absoluten Alters der einzelnen Quellenschriften (Bestandteile) erkennt man aus folgender Übersicht:

1. Th. Nöldeke: P, E^2, J stammen aus dem 10. oder eher dem 9. Jahrhundert; E^2 nur in der Verarbeitung durch J erhalten; P muß nicht die älteste sein, kann aber auch nicht viel jünger sein als die beiden anderen; D, kurz vor der Reform des Josia geschrieben, ist von einem Späteren in den sonst fertigen Hexateuch eingearbeitet. Ez. ist sicher von P abhängig.

2. Eb. Schrader: P Anfang der Regierung Davids, bis Jos. 24, 33 erkennbar; E^2 bald nach der Reichsspaltung, zw. 975 u. 950, bis 1 Kg. 9, 28 zu verfolgen; J ergänzte seine Vorgänger und arbeitete sie zusammen unter Jerobeam II., zw. 825 u. 800; der Deuteronomiker, welcher sein eigenes (kurz vor der Jos.-Ref. verfaßtes) Gesetzbuch einschaltete, setzte, für die spätere Zeit noch andere Quellen benutzend, die Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 Kg. 25, 21, fort. Die Lostrennung des Pent. in seiner jetzigen Gestalt von der folgenden Geschichtsdarstellung geschah nicht vor dem Ende des babylonischen Exils.

3. A. Dillmann hat seine Auffassung noch nicht vollständig dargelegt, sie scheint folgende zu sein: Ob P oder E^2 höheres Alter eignet, ist fraglich; jedenfalls entstammt P, dessen Abfassungszeit „wegen der vielen Umarbeitungen und Erweiterungen" schwer zu bestimmen, der Königszeit (10. od. 9. Jahrh.?, vgl. Gen.[4] 156). E^2, sicher der Blütezeit des prophetischen Wesens unter den mittleren Stämmen angehörig, ist älter als J und wird von J benutzt. Allen

* L. Horst (Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. Colmar 1881. 97 S.) ist zwar für Abfassung durch Ezechiel, läßt aber doch das Zukunftsgesetz Ezechiels später geschrieben sein als das Heiligkeitsgesetz.

** Delitzsch, Pent.-kritische Studien S. 620, vgl. 223, und Dillm., Ex-Lev. z. B. S. VIII u. 620, geben die Möglichkeit exilischer und nachexilischer Glossen und Änderungen zu.

drei Schriften liegen sehr alte Quellen, besonders solche gesetzlichen Inhalts, zu Grunde (Ex.-Lev. 220. 374. 439. 534). Zusammenarbeitung durch einen Redaktor [vor oder unabhängig von D], D nicht lange vor der Reform des Josia, Einarbeitung in den Hexateuch. In dem Satze (Ex.-Lev. S. VIII): „Es wird nicht geläugnet, daß das Gesetzbuch erst nach dem Exil und zu Esras Zeit seine letzte Gestaltung und Ordnung bekommen habe" bezieht sich „l. G. u. O." wohl nur auf einzelne Zusätze und Umstellungen (vgl. das. S. 356 f. 620).

4. Frz. Delitzsch hat seine früher geäußerten Ansichten (s. Komm. z. Gen.[4], Einl. bes. S. 21, 31) in neuerer Zeit wesentlich modifiziert. Er ordnet jetzt: J; D nachsalomonisch, aber vorjesajanisch; Heiligkeitsgesetz; P vorexilisch; s. Pent.-krit. Studien, S. 338 ff. 346 f. 445. 509. 564. 622. Der Inhalt des P ist „nicht gleichalterig mit" seiner „Kodifikation und Schlußredaktion" und „der Inhalt des D ist nicht durchaus gleichalterig mit dessen Emanation in der vorliegenden Gestalt", s. Urmosaisches S. 295.

5. H. Schultz: J Zeit Salomos; E[2] aus der letzten Zeit der mosaischen Periode (welche Sch. bis 800 reichen läßt); D spätestens zur Zeit Manasses; P frühestens Erzeugnis der babylonischen Epoche der prophet. Zeit; s. Alttest. Theologie[2], 84. 87. 88. 91.

6. J. Wellhausen: J gehört der goldenen Periode der hebr. Literatur .., aus der .. die ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften herrühren, der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israel. Reiche vorhergeht (Gesch. I, 9 = Prol. 9). E[2] jünger und erst durch spätere Zusammenarbeitung, welche vielleicht mit der deuteronomistischen identisch, mit J verbunden (Gesch. I, 370). D (Kap. 12—26) in der Zeit verfaßt, in der es entdeckt wurde (Gesch. I, 9 = Prol. 9). Grundstock von Lev. 17—26 im Exil, nach Ezechiel, doch diesem nahestehend. P, nicht Schrift Eines Autors, sondern Resultat langjähriger Arbeit in und nach dem Exile, auch das eben erwähnte Korpus in entsprechender Bearbeitung enthaltend (Comp. XXII, 440), wird von Esra schon in den Pentateuch eingearbeitet, i. J. 444 publiziert und eingeführt (Gesch. I, 421. 425 = Prol. 430. 434).

Ganz ähnlich 7. B. Stade (Gesch. des Volkes Israel, 1881, S. 58—64): J 850—800; E[2] um 750; ineinandergearbeitet Ausgangs des 7. Jahrh. (ob auch das in der zweiten Hälfte des Hiskia verfaßte Bundesbuch, sei fraglich); D ist am Anfange des Exils mit den inzwischen hinzugekommenen Vermehrungen in JE[2] eingefügt; P im Exil; Verbindung mit JE[2]D „gegen Ende des Exils oder kurz nach Beendigung desselben" (S. 63), „zur Zeit des Esra" (S. 64).

8. K. H. Graf (Gesch. Bb. vgl. mit Archiv I [s. ob. S. 137]): J Mitte des 8. Jahrh. oder zur Zeit des Ahas; D kurz vor Jos.-Ref.; Deuteronomist erste Hälfte des Exils; P nachexilisch, durch Esra eingeführt, bald nach Esra mit JD verbunden.

9. A. Kayser (Vorex. Buch, Jahrb. f. prot. Theol. 1881): E[2] u. J 9. oder Anfang des 8. Jahrh., E[2] älter u. von J benutzt, Zusammenarbeitung wahrscheinlich erst später; D (4, 44—26. 27 teilweise. 28) letztes Drittel des 7. Jahrh.; die ezechielischen Gesetzbücher (bes. in Lev. 17—26) von Ezechiel; Q [Kern des P] nach der Rückkehr aus dem Exil, durch Esra eingeführt;

nach Esra Verbindung der ezech. Stücke mit Q; noch später Einarbeitung von P in den übrigen Hexateuch; als die Chronik verfaßt wurde, war der Pent. in seiner jetzigen Gestalt vollendet.

10. Ed. Reuß (L'histoire sainte et la loi u. Gesch.): Bundesbuch zur Zeit Josaphats; J zweite Hälfte des 9. Jahrh.; E² „vielleicht noch älter", aber später mit J so zusammengearbeitet, daß meist „die Trennung" fast unmöglich; D kurz vor dem 18. Jahre des Josia, „angeblich ein Fund der Priester"; Verbindung mit JE² zwischen der ersten Deportation und dem Untergange des Staates (Gesch. § 312); Grundstock von Lev. 17—26 nachezechielisch, aber voresraisch. Der von Esra promulgierte Kodex enthielt knappen geschichtlichen Rahmen („eine bare Fiktion . . . Träume eines verarmten Geschlechts"), hauptsächlich „eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs". Zusammenarbeitung mit JE²D und einer Anzahl Spezialverordnungen in der Zeit zwischen Nehemja und Alexander. — Die Propheten sind älter als das Gesetz, die Psalmen jünger als beide.

C. F. Keil (Einl.³ u. Komm.³) ist gegenwärtig wohl fast der einzige namhafte deutsche Alttestamentler, welcher an der mosaischen Abfassung des ganzen Pentateuchs festhält. Lassen wir, da dieses Festhalten bei ihm weniger auf eigenen kritischen Untersuchungen als auf seinem fast ausschließlichen Interesse für das Theologische, das Archäologische und das Sprachliche beruht, diese Ansicht beiseite, so sind die wichtigsten Differenzen die, welche den Priesterkodex betreffen. Haben wir in ihm gute alte Traditionen geschichtlicher wie gesetzlicher Art, oder ist er das Produkt später, tendentiöser Fiktion? Ist Mose, bezw. die älteste oder vorprophetische Zeit Schöpfer des in ihm enthaltenen Gesetzes, oder rührt dasselbe von einer Priesterschule in dem auf Ezechiel folgenden Jahrhunderte, schließlich von Esra her? Vorexilisch oder nachexilisch?

Wie sehr wir auch anerkennen, daß die Sätze und Ansetzungen Derer, welche P für vorexilisch erklären, vielfach teils der Berichtigung (das ergibt sich schon aus ihrer Verschiedenheit), teils einer besseren, zusammenhangenderen und einwurfsfreieren Begründung bedürfen (dies freilich wenigstens zum Teil deshalb, weil die schärfsten Angriffe erst in neuester Zeit von immer neuen Seiten mit oft neuen Mitteln erfolgt sind — Erwiderungen stehen also noch aus); wie willig wir auch anerkennen, daß die neue Richtung in der Pentateuchkritik schon durch die von ihr gegebene Anregung für die Wissenschaft von Bedeutung ist: so entschieden sind wir doch andererseits der Überzeugung, daß der Ansicht, der Priesterkodex sei erst nach dem Exil verfaßt, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Nur einiges kann hier, und auch das nur in äußerster Kürze, angedeutet werden.

1. (1.) Was das Sprachliche betrifft, so darf man nicht vergessen, daß durch die Vokalisation, andere Orthographie und leichte grammatische und stilistische Änderungen ohne Alterierung des Inhalts viele Archaismen mit Leichtigkeit beseitigt werden konnten, nicht wenige gewiß auch beseitigt worden sind.* Daraus ergibt sich *a*) daß das Fehlen, bezw. seltene Vorkommen von

* Durch Vergleichung verschiedener Ausgaben der Lutherbibel mit dem letzten von Luther selbst, im J. 1545, besorgten Drucke kann man sich eine deutliche Vorstellung von der Möglichkeit und der Art solcher Veränderungen verschaffen. Wie viele Veränderungen in nur



Archaismen an sich noch kein Beweis für jüngere Abfassungszeit ist; b) daß sprachliche Gründe eher ein Hinabgehen unter einen bestimmten Zeitpunkt verbieten als ein Hinaufgehen über einen solchen gebieten. Das Ergebnis der besonnenen und gründlichen, der Fortsetzung würdigen und bedürftigen Untersuchungen V. Ryssels, De Elohistae [= P] Pentateuchici sermone, Lpz. 1878, 92 S., ist der Annahme nachexilischer Abfassung des P ungünstig. Den Versuch F. Giesebrechts (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. I, 177 ff.) aus sprachlichen Gründen das Gegenteil zu erweisen kann ich nicht als gelungen ansehen; vgl. gegen ihn namentlich S. R. Driver, On some alleged affinities of the Elohist (Journal of Philology XI [1882], 201—236). || Über die Altertümlichkeit der elohistischen Farbenbezeichnungen hat Franz Delitzsch gehandelt (Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. u. Kirche 1878, 590—596). Derselbe hat auf den wesentlich sich gleichbleibenden Charakter der ägyptischen und der assyrisch-babylonischen Denkmälersprache hingewiesen (Pent.-krit. Studien 506).

2. (2.) Wie weit in vorexilischen Schriften auf P Rücksicht genommen oder angespielt werde, bedarf noch weiterer Untersuchung. Nicht alles, was man anzuführen pflegt, ist beweiskräftig; doch kann ich nicht umhin manche Stelle für überzeugend zu halten. Vgl. Karl Marti, Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T. (Jahrbb. f. prot. Theol. VI [1880], 127—161. 308—354, bes. 325 ff.).

3. (3.) Man muß das zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz bestehende Verhältnis in sein Gegenteil verkehren, vgl. oben S. 140.

4. (4.) Das Zeugnis, welches in der Existenz und Beschaffenheit des samaritanischen Pentateuchs (vgl. hierüber unten) liegt, bleibt trotz Kaysers Einwendungen (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, 561—563) wichtig.

5. (6.) P enthält eine Reihe von Gesetzen, die nach dem Exil zwecklos oder undurchführbar waren. Was sollten z. B. die Verordnungen über Urim und Thummim Ex. 28, 30; Num. 27, 21 (vgl. Esra 2, 63; Neh. 7, 65)?! Daß die so detaillierten Angaben über die Stiftshütte (Materialien, Maße, Zubereitung, Decken, Standort und Tragen während des Wüstenzuges) lediglich eine Fiktion aus exilischer oder gar nachexilischer Zeit seien, ist höchst unwahrscheinlich, ja fast undenkbar.

6. (7.) Aus der Nichtbeobachtung von Gesetzen folgt nicht notwendig die Nichtexistenz dieser Gesetze. Beispiele: Jer. 16, 6 vgl. mit Deut. 14, 1 (und Lev. 19, 28). Bilderkultus in Israel trotz des uralten Verbots; vgl. Bredenkamp, Ges. u. Pr. S. 51—54. — Die Gesetze in P können, namentlich im Kreise der Priesterschaft, lange existiert haben, ehe ihnen offizielle, allgemeine Anerkennung zu teil wurde.

7. (8.) Daß das aus Ägypten, dem Lande alter und umfangreicher Literatur, in welchem seit früher Zeit eine Priesterkaste mit Priesterrechten bestand, ausziehende Volk Israel nicht bald nach seinem Auszuge Priestergesetze erhalten haben, vielmehr ein Jahrtausend lang ohne schriftliche Priestergesetze geblieben sein sollte, ist unglaublich. Und speziell ist anzunehmen, daß

drei Jahrhunderten, obwohl die Vervielfältigung durch den Druck vor der durch Abschreiben so wesentlichen Vorzug hat und obwohl Luthers Übersetzung von vornherein von so vielen als die deutsche Gestalt des Wortes Gottes verehrt wurde!

der Priester Mose (Ex. 24, 6 ff.; Deut. 33, 10; Ps. 99, 6) Anordnungen über das Ritual getroffen hat.

8. Die alttestamentlichen Schriften werden, um zu der Graf-Wellhausen'schen Geschichtskonstruktion zu stimmen, vielfach, teils in exegetischer, teils in kritischer Hinsicht, gewaltsam behandelt. || Exegetisch: Ex. 20, 24. 25 „sanktioniert“ (Wellhausen, Gesch. I, 30 = Prol. 30) die Freiheit überall zu opfern. Aus 1 Sam. 2, 27 ff. schließt Wellh. (Gesch. I, 129. 142. 148 = Prol. 130 f. 143. 149), daß Zadoq „der Anfänger einer absolut neuen Linie“ war. Den aus der Verschiedenheit des Zweckes zu erklärenden Unterschied zwischen den Propheten und P hat man zu unlösbarem Widerspruch gemacht (s. Marti a. a. O. 308—323; Bredenkamp 83—90. 108—112). Neh. 8—10 soll Zeugnis dafür ablegen, daß P erst nach dem Exile durch Esra und Nehemja bekannt gemacht und feierlich eingeführt wurde. Das steht aber nicht in den angeführten Kapiteln, vgl. z. B. D. Hoffmann, Magazin f. d. Wiss. des Judth. VI (1879), S. 4—7. Über die ungerechtfertigte gänzliche Verwerfung der historischen Glaubwürdigkeit der Chronik vgl. u. S. 163 f. || Kritisch: In die prophetisch-historischen Bücher seien durch zahlreiche Über- und Umarbeitungen immer wieder Vorstellungen aus späteren Zeiten eingetragen worden; namentlich sei die ganze Geschichtsbetrachtung des Buchs der Könige eine historisch unzuläßige fromme Pragmatik. Das Buch Hiob sei jünger als Jeremja; die Psalmen seien fast alle nachexilisch, viele der Makkabäerzeit angehörig.

9. Das Deut. wird zu einer kurz vor der Reform des Josia verfaßten Tendenzschrift der Priester in Jerusalem gemacht. Aber gerade nach der neuen Konstruktion der israelitischen Geschichte muß diesen Priestern die Forderung 18, 6—8 sehr unwillkommen gewesen sein. Der Bericht 2 Kön. 22, 8 ff. beweist unbefangener Forschung ausreichend, daß das Gesetzbuch bereits als die Handschrift im Tempel gefunden wurde, von unwidersprechlicher Autorität war. Viele im Deut. enthaltene Verordnungen waren zur Zeit des Josia schon lange gegenstandslos (20, 10—20; 25, 17—19); über Ägypten, Edom, Moab, Ammon urteilte man damals ganz anders als das Deut.

Die künftigen Resultate fortgesetzter Bemühungen um die Pentateuchkritik lassen sich natürlich nicht im einzelnen vorhersagen. Trotz des großen Beifalls, dessen die Graf-Wellhausen'sche Ansicht sich gegenwärtig erfreut, sind wir doch überzeugt, daß sie eine wesentliche Veränderung in der bisherigen Auffassung der Geschichte Israels und speziell des Wirkens Moses nicht dauernd zur Folge haben wird. Andererseits wird sicher das eine Resultat bleiben, daß der Pent. nicht von Mose selbst verfaßt, sondern von späteren Redaktoren aus mehreren Quellenschriften zusammengefügt worden sei. Gegen dies Ergebnis hat auch der gläubige Christ keinen Anlaß sich zu sträuben, wie überhaupt gegen kein Ergebnis wahrer Wissenschaft. Unleugbar und gegenwärtig so gut wie allgemein anerkannt ist, daß an den heiligen Schriften außer dem göttlichen Faktor sehr wesentlich auch menschliche Faktoren mitgewirkt haben. Nun kann gerade die Mehrzahl der Quellen zu Gunsten der Glaubwürdigkeit des Pent. verwendet werden. Nicht nur für den Profanhistoriker ist es wertvoll, wenn ihm etwas von mehr als Einem Berichterstatter überliefert wird. Bei der Beurteilung des Zweckes der im

Pent. zusammengearbeiteten Quellen und bei der Behauptung von Widersprüchen in denselben ist größte Vorsicht erforderlich. Gestehen wir immerhin zu, daß P besondere Neigung für das Gesetzliche, Priesterliche gehabt habe, so folgt noch nicht, daß J früher nur das jetzt in ihm an Gesetzen Vorhandene enthalten habe; sondern der Redaktor hat wohl anderes weggelassen, eben um es durch die vollständigeren ausführlicheren Mitteilungen in P zu ersetzen. Der Redaktor nahm aus den verschiedenen Quellen je das auf, was jede am ausführlichsten behandelte, was jeder eigentümlich war, so daß — wenn wir nun analysieren — der Widerspruch höchst wahrscheinlich größer erscheint, als er in Wirklichkeit zwischen den vollständigen Quellen war. Ewald hat mit Recht schon 1831 (Theol. Stud. u. Krit., S. 604) bemerkt: „Doppelte oder sich widersprechende Erzählungen über dieselbe That sind wenigstens nach dem Sinn des letzten Verfassers [Redaktors] nirgends"; und dem Redaktor werden wir, da ihm mehr Material als uns vorlag und da seine Kunst von jedem Ausleger, sei es an dieser, sei es an jener Stelle, gerühmt wird, wenn auch nicht blindes, so doch ziemlich weitgehendes Vertrauen schenken dürfen. Die Berechtigung nach Widersprüchen zu forschen und die Möglichkeit, daß auch bei Beobachtung aller Kautelen mancher uns dauernd unlösbare Widerspruch bleiben wird, sollen selbstverständlich mit diesen Bemerkungen nicht geleugnet werden.

Über den Inhalt der einzelnen Quellenschriften nach den verschiedenen Kritikern vgl. Th. Nöldeke, Zur Krit. 143. 144; Eb. Schrader, de Wettes Einl.[8] § 187 ff, (danach Keil, Einl.[3], S. 147—149); Kayser, Vorex. Gesch.; Wellh., Comp. d. Hexat. (s. ob. S. 137 Anm.) vgl. a. Gesch. I, 312 ff., und bes. den ersten Anhang zu Kleinerts Einleitungstabellen.

Wir geben hier nach Wellhausen den Inhalt des P, d. i. der angeblich nachexilischen Masse, welche nach Ausscheidung von J, E[2], D übrig bleibt:

Gen. 1—2, 4a; 5 (ohne 29); 6, 9—22; 7, 11—8, 5 (ohne 7, 12. 16b. 17. 22 f.; 8, 2b). 13—19; 9, 1—17. 28 f.; 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f.; 11, 10—32 (ohne 29); 12, 4b. 5; 13, 6. 11b. 12; 19, 29; 11, 30; 16, 3. 15 f.; 17; 21, 2b—5; 23; 25, 7—17 (ohne 11a). 19 f. 26b; 26, 34 f.; 27, 46—28, 9; 29, 24 u. 29 (??); 31, 18 (von ואת); 35, 9—15 (עיר v. 9 R). 22b—29; 36, 6—8. 40—37, 2 ויעקב; 46, 6 f. 8—27 „weniger sicher"; 47, 5—11 (ohne 6b). 27b. 28; 48, 3—6. 7?; 49, 28? 29—33; 50, 12 f. ‖ Exod. 1, 1—5. 7 (ohne וירבו ויעצמו. 13. 14b. 14a erste Hälfte; 2, 23 ויאנחו—25; 6, 2—7, 13. 19. 20a. 21b. 22 f.; 8, 1—3. 11b—15; 9, 8—12; 12, 1—20. 28. 37a. 40 f. 43—13, 2. 20; 14, 1 f. 4 ויעשו כן. 8b. 9 (ohne כל bis וחילו. 10 (von ויצעקו). 15 (ohne מה תצעק אלי). 28 (??); 16, 1—3. (6—8 R). 9—13a. 16b—18a. 22—26. 31—35a; 17, 1 (bis ברפידים); 19, 1 (Nachtrag). 2a. (20, 11 R); 24, 15 ויכס—18 הענן; 25, 1—31, 17. 18 (?); 34, 29—32. 33—35 (?); 35—40. ‖ Levit. ‖ Num. 1—10, 28; 13, 1—17a. 21. 25. 26abα. 32 (bis הוא); 14, 1a. 2a. 5—7. 10. 26 f. 28 f.? 34—36; 15; 16, 1 u. 2 (z. Teil). 8—11. 16—22. 35; 17—20, 1a. 2. 3b. 6. 12 („wohl auch"). 22—29; 21, 4 (Anf.) u. 10 u. 11 (?); 25, 6—31; 32, 16—19 (nicht חמשים 17). 24. 28—33; 33—36. ‖ Deut. 32, 48—52; 34, 1a. 7a (?). 8. 9. ‖ Jos. 4, 19; 5, 10—12; 9, 17—21. 15b. (27 לעדה׃ R); 13, 15—33 (sekundär); 18, 1 (hier); 14, 1—5 (2 sekundär); 15 (ausg. 13—19 u. einiges andere); 16, 4—8. (9 R); 17, 1—4. 7. 9 (ohne ערים bis ערי מנשה); 18, 11—25; 19 (ohne 47. 49 f.; a. nicht Numerierung der Städtenamen, viell. a. einige St. nicht); 20 (die deut. klingenden Zusätze sehr spät); 21, 1—42; 22, 9—34.

Hier seien noch einige Bücher und Aufsätze genannt, welche entweder noch nicht oder nur mit abgekürzten Titeln zitiert sind:

John William Colenso, The Pentateuch and book of Joshna, critically examined, London

1862—1879, 7 Teile [wichtiger wegen der an dem Inhalt des Erzählten als der an der literarischen Beschaffenheit geübten Kritik. Der Haupturheber der auf die Realien (das Antiquarische u. Historische) gegründeten Kritik des Pentat. ist de Wette (Beiträge II, s. ob. S. 129) gewesen. Schon vorher, doch mehr beiläufig, Vater, Comm. III, 652--680).

Ed. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854, 136 S.

Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869. [Darin S. 1—144: Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs]. Vgl. desselben Besprechung des ob. S. 137 genannten Kayserschen Buches, Jahrbb. f. prot. Theol. I, 1875, S. 343—355. Nöld. hält S. 353 daran fest, „daß die Grundschrift älter als das Deut., wahrscheinlich viel älter“.

P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielef. und Leipzig 1872 [vgl. die Rezension von Riehm, Theol. Stud. u. Krit. 1873].

Aug. Kayser, Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage, Jahrbb. f. prot. Theologie VII (1881) 326—365. 520—564. 630- 665 [I u. II mit bes. Beziehung auf Reuß L'histoire sainte et la loi, III gegen Delitzsch und Dillmann].

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, Revue de Théologie et de Philosophie [Lausanne], Jan. 1882 bis März 1883 (S.-A. 204 S.).

Gegen Wellhausen: D. Hoffmann, Die neueste Hypothese über den pentat. Priestercodex, Magazin f. d. Wiss. des Judth. VI (1879), S. 1—19. 90—114. 209—237. VII (1880), 137—156. 237--254. || Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben I (1880). [Zwölf Aufsätze]. Urmosaisches im Pentateuch, das. III (1882). [Sechs Aufsätze. Diese sind zugleich exegetischer Art]. || K. Marti in den Jahrbüchern f. prot. Theol. 1880, H. I u. II. || R. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, Theologische Studien aus Württemberg II (1881), S. 29 bis 62. 147--169; III (1882), S. 278—314. || C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttestam. Kritik. Erlangen 1881. 204 S. || Fr. Roos, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs insbesondere seiner Gesetzgebung. Eine Prüfung der Wellhausenschen Hypothese. Stuttgart 1883, 168 S. || Eduard Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugniß. Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament. Wien 1883, 231 S. [Besonders gegen W.s Hexateuchkritik, doch auch gegen die kritischen Richtungen überhaupt].

4. Die prophetisch-historischen Bücher.

Das Buch Josua, יְהוֹשֻׁעַ, Ἰησοῦς. I) 1—12, Eroberung Kanaans, Kap. 2 Rahab, 3 Übergang über den Jordan, 6 Jericho, 7 Achan, 9 Gibeoniten, 10 Sieg über die Amoriter; II) 13—22, Verteilung des Landes; III) 23. 24, letzte Reden Josuas; Tod Josuas und Eleasars.

Dem Buche Josua (welches seinen Namen von Josua als der Hauptpersönlichkeit hat, wenngleich die Synagoge und Ältere ihn für den Verfasser hielten) liegen dieselben Quellen wie dem Pent. zu grunde, und zwar im ersten Teile besonders das Werk des Jahvisten, im zweiten besonders P. In mehreren Abschnitten sind gewiß sehr alte, zum Teil wohl aus der Zeit Josuas herrührende Berichte und Dokumente verarbeitet. Anhaltspunkte für Zeitbestimmungen: 15, $_{63}$; 16, $_{10}$; 9, $_{27}$; 8, $_{28}$.

Das Buch der Richter, שֹׁפְטִים, *Κριταί.* I) 1, $_{1}$—2, $_{5}$. Eroberung einzelner Landesteile, Juda besonders hervorgehoben, 1, $_{1}$—$_{26}$; Verzeichnis nicht eroberter Städte 1, $_{27}$—$_{36}$; der Engel Jahves tadelt die Israeliten zu Bochim, weil sie die Ausrottung der Kanaaniter nicht vollendet haben 2, $_{1}$—$_{5}$. II) 2, $_{6}$—16, der Hauptteil, welcher die Geschichte der Richterperiode von Josua bis auf Simsons Tod erzählt, besteht aus *a*) 2, $_{6}$—3, $_{6}$ einer Einleitung, welche das geistliche Verständnis der folgenden Geschichte vermitteln soll (Folge von Schuld, Strafe, Reue, Rettung) und sechs Gemälden, von denen drei einen oder mehrere Anhänge haben; *b*) 3, $_{7}$ ff., Unterjochung durch Kuschan-Rischathajim, Errettung durch (1) Othniel; *c*) 3, $_{12}$ ff., Eglon von Moab

mit Ammon und Amalek. Ehud (2) von Benjamin als Befreier. Notiz über (3) Samgar wider die Philister; *d*) 4. 5, der Kanaaniterkönig Jabin und sein Feldhauptmann Sissera. Debora von Ephraim und (4) Barak von Naphthali; *e*) 6 ff., die Midianiter und Gideon (5) aus Manasse. Anhänge, betreffend Abimelech (Kap. 9) und die Richter Thola (6) und Jair (7); *f*) 10, 6 ff., die Ammoniter, Errettung durch Jephthah (8) von Gilead. Anhang: Ibzan (9) aus Bethlehem, Elon (10) aus Sebulon, Abdon (11) aus Ephraim; *g*) 13—16, die Philister und (12) Simson. Auf die Zahl zwölf, die auch Ew. und Bertheau herausbringen, legt das Richterbuch keinerlei Gewicht, nennt sie auch nicht einmal; sie ist übrigens nicht unbestritten (Frage ob Debora und Abimelech mitzurechnen, ob Samgars Name als spätere Einschaltung wegzulassen). III) 17—21, zwei Anhänge, *a*) 17. 18, der Bilderdienst Michas und die Daniten in Lus-Dan; *b*) 19—21, die Schandthat der Bewohner von Gibea und der Vernichtungskrieg gegen Benjamin.

Der Inhalt des ersten und des dritten Teiles, die durch sprachliche und andere Merkmale zusammengehalten werden, stammt aus einem Geschichtswerke, das der guten Königszeit angehörte und noch ältere Quellen benutzte. Die ersten vier Worte, ויהי אחרי מות יהושע, sind wohl ein später Zusatz, durch den unser Buch äußerlich mit dem Josuabuche in Verbindung gebracht werden sollte. In II unterscheidet sich die gleichfalls alte eigentliche Erzählung, welche aus verschiedenen, wohl meist lokalen Quellen hervorgegangen ist, deutlich von Einleitung (2, 6—3, 6), Einkleidung und Reflexionen, die sämtlich von späterer Hand sind. Die Gleichzeitigkeit des Debora-Liedes (Kap. 5) mit mit den in ihm geschilderten Ereignissen ist allgemein (auch von Wellh. in Bleeks Einl.[4] § 93) anerkannt. In diesem alten Richterbuch war wohl auch die Zeit Elis und Samuels dargestellt: die Weissagung 13, 5 (Simson werde anfangen sein Volk zu erlösen) weist auf die Vollendung hin. Wenn die Worte עד יום גלות הארץ 18, 30 nicht erst eine nachträglich in das vollendete Buch gekommene Glosse sind, sondern vom Redaktor herrühren, wird man aus ihnen schließen dürfen, daß die Zusammenstellung unseres Buches erst nach Thiglath-Pilesers Zuge gegen Pekach stattgefunden hat. Sonst fehlt es an historischen Anspielungen, welche Anlaß geben könnten, die Redaktion einer bestimmten Zeit zuzuweisen.

Die Bücher Samuelis, in der deutschen Bibel nach LXX (*Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα*) und Vulg. zwei Bücher, im Grundtexte (שְׁמוּאֵל) bis auf Daniel Bomberg Ein Buch. Der Inhalt zerfällt nach den drei Hauptpersonen in drei Teile, welche, wenn man das Verlangen des Volkes nach einem Könige und Davids Salbung als Anfangspunkte betrachtet, I, 1. 8. 16 beginnen. Man kann jedoch auch den ersten Teil mit Samuels Amtsniederlegung I, 12, den zweiten mit Sauls Tode I, 31 schließen. Im ersten Teile wird von Eli nicht um seiner selbst willen, sondern nur mit Rücksicht auf Samuel erzählt. Wichtigste Abschnitte: I, 2 Hannas Lobgesang; 8 Recht des Königtums; 17 David und Goliath; 24. 26 Davids Edelmut gegen Saul; 28 die Wahrsagerin zu Endor; II, 5 David König von Gesamt-Israel; 7 die messianische Verheißung; 10—12 Uria und Bathseba; 15—18 Absaloms Aufstand; 22 Davids Psalm für Rettung von allen seinen Feinden; 23 Davids letzte Worte. ‖ Früher gehörten zu

unserem Buche auch die ganz gleichartigen ersten elf Kapitel des Königsbuches, in welchen Davids Tod zwischen der Salbung und der Herrschaft Salomos erzählt wird; dagegen liegt kein genügender Anlaß vor zu bezweifeln, daß der gegenwärtige Anfang des Buches der urspüngliche sei. Der größte Teil des Buches gehört anerkanntermaßen sehr alter Zeit an (wohl bald nach der Reichsspaltung); Thenius rühmt mit Recht, er gehöre zu dem Schönsten was die Geschichtsbücher des A. T. uns darbieten, vermittele eine klare Anschauung der handelnd eingeführten Personen, empfehle sich durch reizende Einfalt in der Darstellung und gebe uns einen hohen Begriff von dem vielseitigen Einflusse des prophetischen Wirkens. Daß das kanonische Samuelbuch auch abgesehen von der Verschiedenheit des behandelten Zeitraums nicht identisch ist mit dem ihm zu grunde liegenden Werke, sondern daß letzteres mannigfache Modifikationen erlitten hat, ergibt sich aus den noch erkennbaren, freilich von verschiedenen Kritikern in sehr verschiedenem Umfange behaupteten Zusätzen (deuteronomischer Art), Doppelberichten, Lücken, Widersprüchen. Erschwert werden die bezüglichen Untersuchungen dadurch, daß der massoretische Text unsres Samuelbuches unleugbar an nicht wenigen Stellen verderbt ist und, zum Teil nach der Übersetzung der LXX, verbessert werden muß, aber über die Zahl der zu ändernden Stellen und das Maß der nötigen Emendationen kein Einverständnis herrscht.

Die Bücher der Könige, *Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη*, bilden in den Handschriften und ältesten Drucken des Grundtextes gleichfalls nur Ein Buch, סֵפֶר מְלָכִים. Drei Teile: Geschichte Salomos I, 1—11; synchronistisch erzählte Geschichte der getrennten Reiche Juda und Israel bis zur Zerstörung des Nordreichs und der Neubesiedelung Samariens I, 12—II, 17; Geschichte Judas bis zum babylonischen Exil II, 18—25. Verfaßt in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils (nach der Thronbesteigung des Evil-Merodach II, 25, 27 ff.), mit Benutzung guter Quellen, welche der Verfasser, wie sich bei sorgsamer Beobachtung zeigt, vielfach im genauen Wortlaute anführt. Folgende Quellen werden genannt: *1.* Geschichte Salomos, ספר דברי שלמה I, 11, 41 (daß der Grundstock der ersten elf Kapitel früher einen Teil der Grundschrift unserer Bücher Samuelis bildete, ist bereits erwähnt worden); *2.* Annalen der Könige von Juda (I, 14, 29 u. o. bis zum Tode Jojakims) und *3.* Annalen der Könige von Israel (I, 14, 19 u. o. bis zum Tode Pekachs). Diese Annalen waren nicht die offiziellen Reichsannalen, sondern zwei vermutlich kurz vor dem Exile aus ihnen und anderen Schriften gemachte Auszüge. Für diese Auffassung spricht die Art des Gebrauches der Formel „bis auf diesen Tag“, welche stets den Bestand des Reiches Juda voraussetzt, meist auf dessen spätere Zeit, nie auf das Exil hinweist. Die Prophetengeschichten (Elia, Elisa) hat der Verf. wahrscheinlich aus anderen (nicht genannten) Quellen entnommen, vielleicht auch einiges andere. Materiell stammen vom Verfasser der synchronistische Rahmen und die Reflexionen (charakteristisches Beispiel II, 17, 7—23), welche zeigen, daß sein Zweck nicht war, geschichtliches Wissen, sondern religiöse Erkenntnis zu vermitteln. Nur aus diesem Zwecke erklärt sich auch die Auswahl, welche er aus dem ihm gewiß reichhaltig vorliegenden Stoffe getroffen hat.

5. Die prophetischen Weissagungsbücher.

Jesaja, יְשַׁעְיָהוּ, *Ἡσαΐας*. Jesaja, Sohn eines sonst unbekannten Amoz, wohnte in Jerusalem, war verheiratet und hatte (wenigstens) zwei Söhne (1, 1; 7, 3; 8, 3. 18). Seine prophetische Wirksamkeit begann im Todesjahre Ussijas (6, 1, nach gew. Annahme c. 758 v. Chr.), überdauerte die Regierungen des Jotham und des Ahas, die Vernichtung der assyrischen Armee Sanheribs im Jahre 701 und reichte vielleicht noch in die Zeit Manasses hinein. Nach altjüdischer Angabe (bab. Jebamoth 49[b], Sanhedrin 103[b], vgl. schon Hebr. 11, 37; vgl. auch das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*) hätte Jes. unter Manasse den Märtyrertod erlitten.

Das Buch Jesaja in seiner uns überlieferten Gestalt zerfällt in zwei Teile, einen wesentlich auf Assur bezüglichen, Kap. 1—39, und einen babylonischen (40—66). I. *a*) 1—6, wider das sündhafte, götzendienerische und schwelgerische, unbußfertige und auf dem Wege der Verstockung befindliche Volk; *b*) 7—12, Immanuelstrost in den assyrischen Bedrängnissen; *c*) 13—23 **Reden** wider (über) auswärtige Völker (13, 1 Babel; 14, 24 Assur; 14, 28 Philistäa; 15, 1 Moab; 17, 1 Damask; 17, 12; 18, 1 Äthiopien; 19, 1 Ägypten; 20, 1 Nillande; 21, 1 Meereswüste = Babel; 21, 11 Schweigen = Edom; 21, 13—17 משא בערב Arabien; 23 Tyrus) mit Ausnahme des 22. Kapitels, dessen Stellung sich aus der Verwandtschaft der Überschriften 22, 1 und 21, 1. 11. 13 erklärt; *d*) 24—27, eschatologisch-apokalyptisch. Gericht über die ganze Erde, besonders die Weltmacht, darnach das Gottesreich in Jerusalem; *e*) 28—33, das Buch der Wehe, zeitgeschichtliche Reden, zuerst gegen Samarien, dann (von 28, 7 an) gegen Juda mit besonderer Verurteilung der ägyptisierenden Politik (30, 2; 31, 1), schließend mit einem Wehe über Assur und Heilsverheißung für Jerusalem; *f*) 34. 35, eschatologisch. Gericht über alle Völker (Edom besonders hervorgehoben), das erlöste Israel kehrt durch die aufblühende Steppe nach seinem Lande zurück; *g*) 36—39, Wirksamkeit Jesajas gelegentlich der Erkrankung Hiskias (Hiskiaspsalm 38, 9—20) und des Feldzuges Sanheribs.

II. Trostworte für das im babylonischen Exil nach Erlösung schmachtende Volk in drei durch refrainartigen Schluß markierten Abteilungen: *a*) 40—48, Unterschied zwischen Gott und den Götzen, Sturz Babels und Erlösung aus Babel (Cyrus 44, 28; 45, 1); *b*) 49—57, der Knecht Jahves*, sein Leiden in der Gegenwart und seine dereinstige Herrlichkeit; *c*) 58—66, Bedingungen der Teilnahme an der künftigen Herrlichkeit. Gericht und Welterneuerung. Aufnahme auch der Heiden, dauernde Verdammung aber der Gottlosen.

Die kritischen Fragen. Sehen wir von einigen Andeutungen Ibn Esras ab (vgl. Geiger, wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. II, 553—557), so ist die

* In *a* begegnet dieser Ausdruck 41, 8. 9; 42, 1. 19; 43, 10; 44, 1. 2. 21. 26; 45, 4; 48, 20; in *b* nur in Kapp. 49—53; von 54, 17 an stets Plural, vgl. noch 63, 17; 65, 9. 13. 14. 15; 66, 14. „Der Begriff עבד ה׳ ist nämlich, um es figürlich zu sagen, eine Pyramide. Die unterste Basis ist Gesamtisrael, der mittlere Durchschnitt das Israel, welches es nicht bloß *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* ist, die Spitze ist die Person des aus Israel erstehenden Mittlers des Heils“ (Del., Jes.[3] 439).

durchgängige Echtheit des in unserem Jesajabuche Enthaltenen zuerst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts angefochten worden (Koppe, Döderlein, Eichhorn, Justi u. a.; später sind besonders wichtig Hitzig und Ewald). Allgemein oder doch fast allgemein anerkannt ist gegenwärtig die Autorschaft des Jesaja in Bezug auf: 1—12; 14, 24—18; 20; 21, 11—17; 22; 28—33.* Die Zahl der Verteidiger überwiegt bei Kap. 19 (Ew., Bleek, Knobel, Schrader), ist wenigstens erheblich bei Kap. 23 (Ges., Knob., Cheyne, Schr., Kuenen; dagegen Ew., Bleek). Für die Abfassung des Abschnittes 21, 1—10 durch Jesaja vgl. Paul Kleinert, Theologische Studien und Kritiken 1877, S. 174—179, dem Cheyne, unseres Erachtens mit Recht, zugestimmt hat. Außer Delitzsch sind fast nur die Vertreter der traditionell-apologetischen Richtung für die Echtheit von: 13, 1—14, 23; 24—27; 34—66. Und Delitzsch hat neuerdings wenigstens betreffs der Kapp. 40—66 die Ansicht aufgegeben, daß sie von Jesaja selbst verfaßt seien (Messianic Prophecies, Edinburg 1880, S. 84; Old Testament History of Redemption, das. 1881, S. 141. 154. 163; noch nicht in Komm.³). ‖ Besonnene Kritik wird am sichersten beginnen mit den Kapp. 36—39. Diese Kapp. sind offenbar ein historischer Anhang, welcher den vorhergehenden Reden wegen der in ihm enthaltenen Aussprüche des Jesaja angefügt ist, aber für jesajanische Autorschaft weder ein Zeugnis noch Wahrscheinlichkeit hat.** Werden diese vier Kapp. nicht mehr für jesajanisch gehalten, so ist auch kein äußerer Grund mehr vorhanden, die Kapp. 40—66 von Jesaja abzuleiten,*** und wir werden diese herrlichen Reden mit Ew., Bleek, Riehm, Dillmann, P. Kleinert u. a. in der Zeit verfaßt sein lassen, in welcher „der große Ungenannte" (Ew.; sehr beliebt ist auch die Bezeichnung „Deuterojesaja") nach Ansicht aller Ausleger seinen Standpunkt hat, in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils. Mit diesem allgemeinen Resultate ist aber die Frage nach der Entstehung dieser Reden noch nicht nach allen Seiten beantwortet. Gegen einheitlichen Ursprung der Kapp. 40—66 (gegen die Einheit entweder der Abfassungszeit oder des Autors oder der einen und des andern) haben sich in verschiedener Weise erklärt Ewald (Proph.² III, 27 ff.), Bleek, Einl.³ § 199 = ⁴ § 176), Klostermann (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1876, 1 ff. und Art. Jesaja in PRE² VI, 598 ff.), Nägelsbach (Komm. S. XXIV f.), Cheyne (Proph. of Is.² II, 214—217. 178 f.) Was den Ort der Abfassung betrifft, so verdient Beachtung der von A. Rutgers (De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja, Leiden 1866) gemachte Versuch nachzuweisen, daß Deuterojesaja keine Spuren unmittelbarer Bekanntschaft

---

* Ausgenommen die Überschrift 1, 1, ferner 7, 8b (auch Del. hält diese sieben Worte für jüngeres Einschiebsel; vgl. noch Ewald Proph. I, 247). ‖ 2, 2—4 und 15, 1—16, 12 sind nach den Meisten Reproduktion älterer Prophetenworte; ebenso urteilt Ew. I, 116. 390 in Bezug auf 21, 11—14.

** Geradezu unmöglich aber ist die Herleitung von Jesaja, wenn man, um mit der tradit. Zeitrechnung (Hiskia 727—698) auszukommen, die Zeitangabe „14. Jahr des Hiskia" 36, 1 nicht auf den ägyptisch-judäischen Feldzug Sanheribs i. J. 701, sondern nur auf das c. 38. 39 (vgl. 38, 5) Erzählte bezieht. Delitzsch, Jes.³ 370, freilich glaubt Abfassung durch Jesaja mit Annahme eines „Hysteron proteron" und einer „redaktionellen Irrung" vereinbaren zu können.

*** Im Kanon war das Jesajabuch früher die dritte, also letzte der großen prophetischen Weissagungsschriften. Mithin konnte eine ihm folgende anonyme Schrift leicht als zu ihm gehörig angesehen werden.

mit Götzendienst, Örtlichkeiten u. s. w. Babylons zeigt. Noch sei erwähnt, daß Manche (z. B. Klostermann a. a. O.) die Stellung des Abschnittes c. 36—39 als Beweis dafür ansehen, daß Jesaja schon dem Redaktor auch in c. 40—66 das weissagende Subjekt war. || Was die angefochtenen Stücke in den ersten 35 Kapp. betrifft, so halten wir zunächst die gegen c. 19; 21, 1—10 und c. 23 vorgebrachten Gründe für nicht ausreichend. Die anderen Stücke werden gegenwärtig von den Kritikern, soweit ich wenigstens sehe ausnahmslos, dem Jesaja abgesprochen und der exilischen Periode zugesprochen. Ob dies Urteil nie hinsichtlich eines oder des anderen Abschnittes eine Wandlung erfahren wird? Das äußere Zeugnis 13, 1 ist doch nicht ohne Gewicht; und aus 39, 6 folgt, daß Babel sich so weit innerhalb des Gesichtskreises des Propheten befand, daß ein Weissagen seinerseits wider Babel nicht als an sich unmöglich bezeichnet werden darf.

Die schwierige und bisher nicht nach Gebühr untersuchte Frage, wie die einzelnen Bestandteile des Jesajabuches zu dem uns jetzt vorliegenden Ganzen wurden, hat eben C. H. Cornill erörtert (Die Composition des Buches Jesaja, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1884, S. 83—105). Seine Resultate (auf das zweite sei besonders aufmerksam gemacht) lauten: 1. „Der Redaktor hatte die Absicht die Weissagungen des Buches Jesaja chronologisch zu ordnen; eine Reihe von Stücken, welche er chronologisch nicht zu fixieren vermochte, stellte er wie eine Art von Prolog an den Anfang seiner Sammlung. 2. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist Sachordnung, und zwar meist nach ‚Stichworten' durchgeführt".

Selbst wenn man von den für nichtjesajanisch erklärten Abschnitten keinen von Jesaja selbst herrühren läßt, bleiben die Worte Ewalds in Gültigkeit, Proph.[2] I, 272: „In J. treffen alle Mächte und alle Schönheiten prophetischer Rede und That zusammen, um sich gegenseitig auszugleichen; es ist weniger etwas einzelnes was ihn auszeichnet als das Ebenmaß und die Vollendung des Ganzen" und S. 279: „Doch die Hauptsache bleibt hier, daß man gar nicht von J. wie von andern Propheten eine besondere Eigentümlichkeit und beliebte Farbe der ganzen Darstellung angeben kann. Er ist nicht der vorzüglich lyrische oder der vorzüglich elegische oder der vorzüglich rednerische und ermahnende Prophet, etwa wie Joel, Hosea, Micha, bei welchen mehr eine besondere Farbe vorherrscht: sondern je wie der Gegenstand es fordert steht ihm jede Art der Rede und jeder Wechsel der Darstellung leicht zu Gebote, und das gerade begründet hier seine Größe sowie überhaupt einen seiner hervorragendsten Züge. Seine Grundeigentümlichkeit ist nur die hohe majestätische Ruhe der Rede, hervorgehend aus der vollen sichern Beherrschung des Gegenstandes."

Jeremja, יִרְמְיָהוּ und יִרְמְיָה, Ἱερεμίας, Sohn des Priesters Chilkija, aus Anathoth im Stamme Benjamin, im 13. Regierungsjahre des Josia (627), noch jung, vom HErrn berufen (1, 1. 6; 25, 3), wirkte bis zur Zerstörung durch Nebukadnezar fast stets in Jerusalem (11, 21 ff. in Anathoth), dann in Mizpa (40, 6), zuletzt, von den nach Gedaljas Ermordung gen Ägypten ziehenden Juden mitgeschleppt, in Thachpanches (43, 6 ff.). Das Buch Jeremjas besteht im hebräischen Kanon (abgesehen von dem erst später hinzugefügten

Kap. 52, einem wegen v. 31 ff. erst mehrere Jahre nach 562 geschriebenen geschichtlichen Anhange, welcher mit 2 Kön. 24, 18—25, 30 größtenteils wörtlich übereinstimmt) aus zwei Hauptteilen, von denen der erste, Kapp. 1—45, hauptsächlich Juda und das Gottesreich betreffende Weissagungen enthält (1—24 nach den Meisten chronologisch geordnet, 25 siebzigjährige Gefangenschaft zu Babel, 30—33 vom neuen Bunde), aber auch von den Erlebnissen des Propheten und Ereignissen seiner Zeit berichtet (z. B. 11, 21; 20, 1—3; 26; 28; 36—43, 8). In dem zweiten Hauptteile, Kapp. 46—51, sind die Reden wider auswärtige Völker zusammengestellt (46 Ägypten; 47 Philistäa; 48 Moab; 49 Ammon, Edom, Damask, Arabien, Elam; 50. 51 Babel).

Die erste im vierten Jahre Jojakims geschriebene Sammlung jeremianischer Weissagungen wurde von Jojakim selbst vernichtet. Der Erfolg war, daß Jer. durch seinen Gehilfen Baruch eine bedeutend umfangreichere Sammlung aufschreiben ließ. Wann dies geschehen, wissen wir nicht. Nach manchen zu der 1, 1 genannten Zeit. Jedenfalls ist die uns erhaltene Sammlung nicht im elften Jahre Zidkijas entstanden, da die Kapp. 40—44 von Ereignissen erzählen, die später sind als die Zerstörung Jerusalems.

Fragen der Kritik. I) Das Verhältnis zu den LXX. Die LXX haben die Weissagungen gegen auswärtige Völker (46—51), in anderer Reihenfolge, nach 25, 13 und fahren dann (griech. 32, 1) mit 25, 15 fort. Außerdem weichen sie an zahlreichen anderen Stellen vom hebr. Texte ab und zwar meist so, daß sie einen kürzeren Text bieten. Besonders K. H. Graf, nach dem das Minus etwa 2700 Worte beträgt, hat in beachtenswerter Weise zu zeigen gesucht (Einl. zum Komm.), daß dem massorethischen Texte der Vorzug gebühre. Zu wesentlich demselben Resultate ist Ernst Kühl gekommen (Titel s. § 9, IV, 1), S. 64 f.: „Die Hauptabweichungen der LXX vom mass. Text hat der Übersetzer verschuldet. Das zeigt das Planmäßige der Abweichungen, die wir nicht Abschreibern, . . . sondern nur einer Übersetzung zuschreiben können, die . . . mundrecht machen wollte". — Was insonderheit die zuerst erwähnte große Verschiedenheit betrifft, so halten wir es mit Ewald, Proph.[2] II, 88 für sicher, daß mitten in Kap. 25 nicht der ursprüngliche Platz der Weissagungen gegen auswärtige Völker ist. Mehr hat desselben Gelehrten (S. 82) Annahme für sich, daß Kapp. 46—49 anfangs vor Kap. 25 standen und von dem, welcher die Kapp. 50. 51 hinzufügte (s. gleich) an den Schluß des Buches geschoben wurden*.

II) Mehrere Kritiker bestreiten die Echtheit von 10, 1—16. 25, 11 b—14 a. 27, 7. 16—21. 33, 14—26. 39, 1. 2. 4—13. 50. 51; die Kapp. 27—29. 30—33. 48 seien von späterer Hand überarbeitet. Ewald dagegen, S. 81 f. 85, hält Kap. 1—49 für ächt, mit Ausnahme nur von 10, 11. 25, 12 teilweise. 13. 26 b. 39, 1. 2. 4—13 und Teilen der Verse 4, 11. 10, 16. 20, 21. 28, 1. 44, 22. Am besten begründet ist die Annahme späterer Abfassung für die Kapp. 50. 51. Karl Budde hat in sehr fleißiger Abhandlung den Nachweis zu liefern gesucht, daß 50. 51, 1—58 nicht von Jeremja herrühren, dagegen die Verse 51, 59—64 (ohne 60 b) ächt seien, s. Jahrbücher f. deutsche Theologie XXIII (1879),

* Vgl. a. Kühl S. 14—23 (S. 18: „entweder hinter 25, 26 . . . oder hinter dem ganzen Kap. 25 oder, was am besten erscheint, hinter Kap. 25, 29, wo dann V. 30—38 ein resumierendes Räsonnement bilden").

S. 428—470. 529—562 (Über die Kapitel 50 und 51 des Buches Jeremia). Auch 39, 1—14 kann, wenigstens in der vorliegenden Form, nicht wohl von Jeremja sein, zumal wenn wir den genaueren Bericht in Kap. 52 vergleichen (s. auch Nägelsbach PRE.² VI, 525).

Durchgängige Benutzung Älterer, bes. des Deuteronomiums, s. A. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berlin 1837. Die vielfachen Selbstwiederholungen erklären sich aus der Halsstarrigkeit derer, welchen Gottes Willen darzulegen und nahezubringen sein Beruf war. Den von Natur schüchternen, weichen, zu Thränen geneigten Mann machte Gott zur festen Stadt, zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer wider das ganze Land, die Könige Judas, dessen Fürsten, dessen Priester und das Volk des Landes (1, 18). Mangel an Patriotismus ist ihm nur von Solchen vorgeworfen, welche weder ihn noch seine Zeit verstanden, bzw. verstehen. Zum Erweise der herzlichen Liebe, die er für sein Vaterland empfand, genügt es an Kap. 8, 21—23 zu erinnern.

Ezechiel, bei Luther Hesekiel, יְחֶזְקֵאל, Ἰεζεκιήλ, Sohn des Priesters Busi, gehörte zu den angesehenen Judäern, welche im Anfange des Jahres 597 mit Jojachin nach Babylonien deportiert wurden, („unser Gefängnis" 33, 21. 40, 1, vgl. 1, 2). Dort wohnte er, verheiratet und in eigenem Hause (24, 18. 8, 1) in Thel Abib (3, 15, Luther falsch: Monat Abib) am „Fluß Khebar." Diesen נְהַר־כְּבָר haben wir uns, obwohl er bis jetzt sonst nicht nachgewiesen, als einen Fluß oder Kanal in der Landschaft Babylonien zu denken; er ist jedenfalls verschieden von dem bekannten, Chaboras, חָבוֹר, s. Nöldeke in Schenkels Bibel-Lexikon I, 508). Im 5. Jahre der Wegführung von Gott berufen (1, 2) wirkte er wenigstens 22 Jahre (die letzte datierte Weissagung ist vom 27. Jahre der Wegf., 29, 17) unter seinen Mitgefangenen als Prophet und Volksbelehrer, bei dem die Ältesten sich oft Rats erholten (8, 1. 14, 1. 20, 1, vgl. 33, 30 ff.).

Die beiden Hauptteile des Buches lassen sich bezeichnen als Drohung und Verheißung. Der erste Hauptteil wird eingeleitet durch die Inaugurationsvision (1, 1—3, 21). Dann folgen die Verkündigungen des über Israel kommenden Gerichts (3, 22—24), aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems. Den Schluß bilden die Weissagungen wider sieben auswärtige Völker, bzw. Städte (25—32), aus der Zeit vom 10. bis zum 27. Jahre der Wegführung Jojachins: Kap. 25 Ammon, Moab, Edom, Philister; 26—28, 19 Tyrus; 28, 20—26 Sidon; 29—32 Ägypten. Der zweite Hauptteil (33—48) lautet, weil nach dem Gericht geschrieben, verheißend und tröstend. Hervorgehoben seien aus ihm: Kap. 34 der gute Hirt David; Kap. 35 wider Edom (E. Repräsentant der über das Unglück Israels frohlockenden Feinde des Gottesreiches); Kapp. 40—48 Beschreibung der neuen Theokratie, besonders des Tempels und seines Kultus, auf grund einer dem Propheten zu teil gewordenen Vision. Zum Verständnis des letztgenannten dunklen Abschnittes hat man festzuhalten, daß alle Prophetie durch das Medium einer sowohl subjektiv, d. i. durch die eigene Individualität, als auch objektiv, d. i. durch nationale Zugehörigkeit und zeitliche Verhältnisse bestimmten Persönlichkeit zu gehen hat. Die objektive Bestimmtheit ist notwendig, damit der Prophet auf

die wirken könne, auf welche allein oder doch zumeist er wirken soll, auf seine Zeitgenossen.

Für die Darstellung Ezechiels ist charakteristisch die Fülle der zum Teil ins Detail ausgemalten Visionen, symbolischen Handlungen und Bilder. Das erste Kapitel, die מֶרְכָּבָה, galt den alten Juden als Inbegriff der theosophischen Weisheit, wie das erste Kapitel der Genesis, מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, als Summe der kosmogonischen; daher war das Studium beider nicht ohne weiteres gestattet. Vgl. Hieronymus an Paulinus (Biblia sacra latina V. T., Ausg. Heyse-Tischendorf S. XXXI[b]): principia et finem [Ezechiel] tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur, vgl. a. Mischna Chagiga II, 1.

Gegen die Echtheit hat sich in neuerer Zeit nur Zunz erklärt: nach ihm ist das ganze Buch eine Erfindung aus persischer Zeit und zwar wahrscheinlich noch später als Esra, s. Gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 157—162 und Gesammelte Schriften, Berlin 1875, I, S. 226—233 [= ZDMG XXVII, 676 ff.].

Dem Buche Ezechiels ist in neuester Zeit die Aufmerksamkeit in hohem Maße zugewendet, weil Reuß, Wellhausen und ihre Anhänger es für älter erklärt haben als den nach ihrer Ansicht erst in Fortbildung des von Ezechiel (bes. kommen hier die Kapp. 40—48 in Betracht) Angebahnten verfaßten „Priesterkodex". Vgl. oben S. 137. 140.

Hoseas, הוֹשֵׁעַ, Ὠσηέ, Sohn des Beeri, aus dem Nordreiche und im Nordreiche wirkend, etwas später als Amos (dessen Buch er wohl schon gekannt hat, vgl. Hos. 4, 3; 8, 14), seine Hauptwirksamkeit in der zweiten Hälfte der Regierung Jerobeams II. Er weiß weder von der dem Menahem durch Thiglath Pileser (Phul, 2 Kg. 15, 19) gebrachten Hilfe noch von der Abtrennung des Ostjordanlandes zur Zeit Pekachs (2 Kg. 15, 29; Gilead: Hos. 6, 8; 12, 12). Daher und aus anderen Gründen scheint der Teil der Überschrift, welcher die vier Könige Ussia, Jotham, Ahas, Hiskia nennt, später hinzugefügt: Hosea sollte dadurch wohl als demselben Jahrhunderte wie Jesaja und Micha angehörig bezeichnet werden. Die Grundgedanken des Buches sind die Bundbrüchigkeit Israels und die alles heilende göttliche Liebe. I) c. 1—3: symbolische Darlegung dieser Gedanken. Die Annahme, daß an wirkliche Vorgänge aus dem Privatleben des Propheten zu denken sei, haben freilich noch neuerdings Kurtz, Duhm, Wellh. und bes. Nowack, Komm. S. 48 bis 55, (nicht Reuß, GAT 265) vertreten. II) c. 4—14: Israels Schuld 4—8; die daher notwendige Strafe 9—11; auf Schuld und Strafe wird, wenn Israel sich bekehrt, dereinst herrliches Heil folgen 12—14.

Joel, יוֹאֵל Ἰωήλ, Sohn des Pethuel, ein Judäer, hat vermutlich in Jerusalem geweissagt und war möglicherweise, wie Jeremja gewiß, Priester-Prophet (wenigstens spricht dafür seine besondere Rücksichtnahme auf Priester, Kultus und Opfer). Er schrieb höchst wahrscheinlich in den ersten Jahrzehnten des Königs Jehoas von Juda: er weiß noch nichts von syrischen oder gar assyrischen Bedrängnissen; Judas Feinde sind nur Phönicier und Philister, Ägypter und Edomiter (4, 4. 19): schon Amos (1, 2, vgl. Jo. 4, 16; 9, 13, vgl. Jo.

4, 18) kennt Joels Buch. Vatke, Hilgenfeld und andere, am entschiedensten und gründlichsten Merx, lassen das Büchlein nachexilisch sein (für M. ist es ein nach 445 v. Chr. geschriebner Midrasch). Aber daß der König nicht erwähnt wird, die Anrede vielmehr an die Greise und Ältesten gerichtet ist, erklärt sich genügend aus der Minderjährigkeit des Jehoas, s. 2 Kg. 12, 1 ff. [11, 21 ff.]. Aus der in Hervorhebung der Kultushandlungen und in Nichterwähnung der Höhen sich kundgebenden Voraussetzung gesetzlicher Zustände darf man nicht auf nachexilische Zeit schließen; die moderne Pentateuchkritik thut es freilich meist (nicht Reuß GAT 246). Der rhetorische Ausdruck erklärt sich daraus, daß wir hier nicht einen gedankenreichen kurzen Abriß vieljähriger Thätigkeit vor uns haben (wie von anderen kleinen Propheten), sondern eine einzelne Rede, die wirken sollte.

I) Klage und Bußruf 1, 1—2, 17; II) Verheißung 2, 19—4, 21. Beide Teile werden durch die historische Bemerkung 2, 18 zu einem Ganzen verbunden. Die Heuschreckenplage ist nicht als bildliche Bezeichnung feindlicher Heerscharen zu deuten; denn die Heuschrecken werden 2, 4 mit Rossen und Reitern verglichen.

Amos, עָמוֹס, Ἀμώς, ein Hirt aus dem 8 km (in gerader Linie) südlich von Bethlehem gelegenen Theqoa, wirkte im Nordreiche, schrieb aber vermutlich, nach seiner Ausweisung von dort, 7, 10 ff., in Judäa. Er wirkte während der Regierungen Ussias von Juda und Jerobeams von Israel, etwas früher als Hosea. 6, 14 (vgl. 2 Kön. 14, 25) weist auf die Zeit nach Jerobeams Eroberungszügen. Grundgedanke: das Herannahen des vernichtenden Gerichts. Die Einleitungsrede, Kap. 1. 2, verkündigt ein Völkergericht, welches Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, die Ammoniter, Moab und Juda treffen, am schwersten aber über Israel hereinbrechen wird. Dies über Israel kommende Gericht ist das Thema der folgenden Strafrede (3—6; drei mit שִׁמְעוּ beginnende Absätze: 3, 1; 4, 1; 5, 1) und der fünf Gesichte (7, 1—9, 10). Nur die letzten Verse sind verheißend (9, 11—15).

Obadja, עֹבַדְיָה, LXX ὅρασις Ὀβδιού. Drohweissagung wider Edom (v. 1—9) ob der Frevel, die es an seinem Bruder Jakob begangen (v. 10—14). Der nahe Tag Jahves wird allen Heiden, besonders Edom, Verderben bringen (v. 15. 16); die Vertriebenen Israels aber werden in ihr Land und zum Berge Zion zurückkehren (v. 17—21). Mit v. 1—9 stimmt Jer. 49, 7—22 zum teil wörtlich überein, und zwar ist der Zusammenhang bei Obadja ein besserer als bei Jeremja, so daß letzterer nicht das Original sein kann (gegen Bertholdt, Knobel, Bleek, Reuß GAT § 368 u. a.). Demnach bleiben zwei Möglichkeiten: a) die ganze Weissagung des Obadja ist älter; dann würde sich das über Edom Gesagte aus der Zeit des Jehoram erklären. Damals fielen die Edomiter von Juda ab 2 Kön. 8, 20—22; 2 Chr. 21, 8—10, und während der Regierung desselben Königs fand die 2 Chr. 21, 16. 17 erwähnte Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber statt, auf welche wir dann Ob. v. 11 zu beziehen haben. Zu Gunsten dieser Ansicht kann man das Fehlen jeder Beziehung auf Assyrien oder Babel und das Verhältnis von Joel zu Obadja anführen (bes. 3, 5 vgl. Ob. 17; mehr bei Keil Einl. [3] § 88 Note 5);

gegen sie, daß die im Buche Jeremjas sich findende Verwandtschaft mit Ob. sich nur auf v. 1—9 dieses Schriftchens erstreckt, das von v. 10 an Folgende dem Jer. also unbekannt gewesen zu sein scheint. b) Ob. hat bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar geschrieben (vgl. Psalm 137, 7). In diesem Falle würde anzunehmen sein, daß Obadja in v. 1—9 und Jeremja in Kap. 49 eine und dieselbe ältere gegen Edom gerichtete Weissagung benutzt haben. Dagegen vgl. indes Caspari S. 23—28.

Jona, יוֹנָה, Ἰωνᾶς. Mit dem im ersten Verse genannten Jona ben Amitthai ist ohne Zweifel der 2 Kg. 14, 25 (zur Zeit Jerobeams II.) erwähnte Prophet dieses Namens gemeint; daß er aber das über ihn Berichtete — denn nicht prophetische Rede, sondern Erzählung des dem Jona Widerfahrenen bildet den Inhalt des Buches — selbst aufgezeichnet habe, ist durch nichts indiziert. Vielmehr weisen uns Sprache und Inhalt in viel spätere Zeit. Das Buch hat nämlich nicht den Zweck wirkliche Geschichte mitzuteilen, sondern es verfolgt eine didaktische Tendenz: es predigt den Universalismus der auch die Heiden umfassenden barmherzigen Liebe Gottes. Wahrscheinlich hat der Verfasser eine in der Volksüberlieferung erhaltene alte Jona-Geschichte benutzt, gerade wie der Autor des Buches Hiob den historischen Rahmen nicht frei erfunden hat. Die Notwendigkeit den Inhalt für buchstäblich wahre Geschichte zu halten kann auch durch Luk. 11, 29 ff.; Matth. 12, 39 ff. nicht begründet werden*. Ganz verkehrt ist die von Frd. Chr. Baur vorgetragene mythologische Deutung. Da das Buch in den Prophetenkanon Aufnahme gefunden hat, dürfen wir die Abfassung nicht später als in das 5. Jahrhundert setzen; übrigens sind gegen die Abfassung in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schlagende Einwendungen nicht gemacht worden.

Micha, מִיכָה, Μιχαίας, aus dem Städtchen Moreschet Gath, nicht weit von Bêt Dschibrîn (Eleutheropolis) in Judäa, wirkte nach der Überschrift unter Jotham, Ahas, Hiskia. I) c. 1—2: Das zunächst über Samarien, aber auch über Juda kommende Gericht. Rüge der Hauptsünden. Nur am Schluß kurze Verheißung. II) c. 3—5: wegen der Sünden der Leiter des Volkes (gewaltthätige Vornehme, falsche Propheten und schlechte Priester bes. getadelt) wird Jerusalem zerstört werden; dann aber wird ein herrliches messianisches Friedensreich folgen. III) c. 6—7: Bußmahnungen und Strafdrohungen, reuige Klage, schließlich Ausblick auf das Heil.

Ob Micha 4, 1—4 das Original für Jesaja 2, 2—4 war (Caspari, Keil, Delitzsch) oder ob beide Propheten aus einer älteren Vorlage schöpften (Hitzig, Ewald), ist streitig. Letztere Annahme dürfte die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben. Hartmann und viele andere haben, bes. wegen Jer. 26, 18 („in den Tagen Hiskias") die Ächtheit der chronologischen Angabe der

* Vgl. auch Reuß GAT. 500: „Aber wenn die Niniviten sich wirklich damals bekehrt haben, so war es ihnen nicht sehr ernst damit, wie man in den Propheten zur Genüge lesen kann. Aber Jesus glaubt es doch und stellt beide Völker einander gegenüber am Tage des Gerichts? Das eben beweist, daß er die Erzählung als eine bloße Parabel aufgefaßt hat. Auch die rein erfundenen Personen der neutest. Parabeln geben heute noch Zeugnis den Wahrheiten, welche sie ursprünglich zu verkünden bestimmt waren."

Überschrift bestritten; gegen die Ächtheit läßt sich auch die Analogie der Hos. 1, 1 (s. oben S. 154) vorgenommenen Veränderung anführen. Im übrigen sind gegen die Integrität des Buches zwingende Gründe nicht vorgebracht worden. Ewald (Proph.[2] I, 501. 525—537) läßt c. 6 und 7 zur Zeit Manasses und von einem anderen Propheten verfaßt sein. Wellhausen in Bleeks Einl.[4], 425 f. erklärt (ohne sich sonst über c. 6. 7 zu äußern) 7, 7—20 für ein Jahrhundert später als 7, 6. Stade, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. I, 161 bis 172, III, 1—16 behauptet, daß nur c. 1—3, nach Ausscheidung von 2, 12. 13, welche exilisch oder nachexilisch seien, dem Propheten Micha beigelegt werden können. C. H. Cornill (Ztschr. f. d. alttest. Wiss. IV, 89 Anm.) läßt Kapp. 4. 5 von einem späteren Verf. herrühren, muß dagegen in betreff des Stückes 6, 1—7, 6 bei der Authentie beharren. Reuß GAT. 314 hält das ganze Buch (mit Ausnahme des Datums am Anfange) für ächt; 6, 5 sei offenbar eine Lücke.

Nahum, נַחוּם, *Ναούμ*, aus Elqosch (Hieronymus hat ein Dörfchen Helcesei in Galiläa gesehen, vielleicht das heutige El Kauzeh bei Rama in Naphthali; schwerlich ist mit Ewald an Alkusch bei Mosul zu denken), schrieb eine Weissagung wider Ninive, die Blutstadt (3, 1), wahrscheinlich um das Jahr 660. Denn die 3, 8 ff. erwähnte Verwüstung No-Ammons (Thebens) ist wohl die durch Assurbanipal 664 oder 663 vollzogene, vgl. Duncker, Gesch. des Altertums[5], II, 382 f. sowie Schrader, Keilinschriften und das Alte Test.[2] 450. 452 (die Geschichte hätte also von Reuß GAT. 369 nicht „stumm“ genannt werden sollen). Die Anfangsworte מַשָּׂא נִינְוֵה der Überschrift für unächt zu halten liegt kein ausreichender Grund vor.

Habakuk, חֲבַקּוּק, *Ἀμβακούμ*, ein Judäer, vielleicht Levit (wegen 3, 19), schrieb nach den meisten (auch Reuß GAT 373) zur Zeit Jojakims; nach Keil Einl.[3] § 95 und Delitzsch schon unter Josia, da 2, 20 von Zeph. 1, 7 und 1, 8 von Jer. 4, 13. 5, 6 gekannt sei. ‖ c. 1. 2. Der Prophet schaut den Einfall der Chaldäer. Danach wird er auf prophetischer Warte stehend durch den HErrn gewiß, daß die Verheißungen für die Gerechten sich erfüllen, die Heiden aber (gemeint sind die Ch.) untergehen werden. c. 3. „Das Ganze schließt, gleich als mit dem Wegziehen eines hintern Vorhangs, mit einer großartig furchtbaren Erscheinung des Herrn, der vom Sinai sich aufmacht, sein Wort zu lösen“ (Reuß 374).

Zephanja, צְפַנְיָה *Σοφονίας*, nach 1, 1 Urenkel Hiskias (wahrscheinlich des Königs). Die Überschrift nennt allgemein die Zeit Josias; durch 1, 4—6 und 3, 1—5 werden wir auf die Zeit vor dem 18. Jahre dieses Königs beschränkt. Zeph. verkündet einen großen Zorntag Jahves, mahnt zur Buße, verheißt dem geretteten Reste Israels und allen Völkern das messianische Heil. Die historisch wie exegetisch unbegründete Annahme Ewalds (Gesch.[3] III, 747; Proph.[2] II, 14. 15), Dunckers (Gesch. des Alt.[5] II, 464) und vieler Anderer, daß die Schilderungen Zephanjas (und Jeremjas) sich auf einen verheerenden Einfall der Skythen in Judäa beziehen, ist von Nöldeke (Schenkels Bibel-Lexikon III, 388) Keil zu Jer. 4, 5 u. a. zurückgewiesen worden.

Haggai, חַגַּי, Ἀγγαῖος, einer der mit Serubbabel und Josua Zurückgekehrten, gibt einen Überblick über seine im 2. Jahre des Darius zur Förderung des Tempelbaues entfaltete Thätigkeit, gleichsam eine Skizze oder Inhaltsanzeige seiner in dieser Zeit gehaltenen Reden. Für die Vermutung (Ewald Proph.[2] III, 178), daß H. zu denen gehört habe, welche den ersten Tempel noch gesehen, ist 2, 3 kein Beweis.

Sacharja, זְכַרְיָה, *Ζαχαρίας*, Sohn Berechjas, Enkel des mit Serubbabel und Josua zurückgekehrten Priesters Iddo, seit dem 2. Jahre der Regierung des Darius, also gleichzeitig mit Haggai, für den Tempelbau thätig, mithin schon sehr jung aufgetreten (1, 1 vgl. Esra 5, 1. 6, 14. Neh. 12, 4. 16). Unbestritten gehören dem S. die ersten acht Kapitel: I) 1, 1—6: Ermahnung zur Buße. „Kehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren." II) 1, 7—6 Ende: acht Nachtgesichte (apokalyptische Weissagungen, zum teil auch schon Vergangenes darstellend), die sich alle auf die Vollendung des Reiches Gottes beziehen; an sie schließt sich 6, 9—15 die symbolisch-prophetische Krönung des Hohenpriesters Josua. III) 7. 8: Anläßlich einer aus Beth-El ergangenen Anfrage spricht S. über das Fasten im allgemeinen. Nicht auf das Fasten komme es an, sondern auf rechte Gesinnung und rechtes Thun. Der HErr werde sich wieder zu Seinem Volke wenden und die Fasten in Freude und Wonne verwandeln.

Der zweite Teil. A) Gegner der Echtheit. Den ersten Anlaß zu Zweifeln an der Abfassung durch Sacharja gab im 17. Jahrh. englischen Theologen das *διὰ Ἰερεμίου* Matth. 27, 9. In einer besonderen (anonym erschienenen) Schrift begründete die Behauptung der Unechtheit in Deutschland zuerst der Hamburger Pastor B. G. Flügge (1784). Seitdem stimmt die Mehrzahl der alttest. Exegeten darin überein, daß die Kapp. 9—14 nicht von dem Propheten Sacharja herrühren; in der positiven Aufstellung ist man keineswegs einig. *a.* vorexilischen Ursprung und einheitliche Autorschaft (Ed. Forberg 1824 und Rosenmüller) behauptet gegenwärtig wohl niemand mehr. Die meisten nehmen zwei vorexilische Verfasser an: *α.* Kapp. 9—11 [auch 13, 7—9 nach Ewald, Proph.[2] I, 248 Anm. 2 und Ortenberg, vgl. noch Schrader in de Wettes Einl.[8] S. 481 Z. 19. 20] von einem Zeitgenossen Hoseas, einem älteren Zeitgenossen Jesajas; *β.* Kapp. 12—14 [ev. ohne 13, 7—9] von einem Zeitgenossen Jeremjas, etwa unter Jojakim. So Bleek und Schrader in Einl.; Ewald und Hitzig in Komm.; Knobel, Prophetismus der Hebräer, Band II; E. Meier, Geschichte der poet. Nationalliteratur der Hebräer; Diestel in Schenkels Bibel-Lexikon Bd. V; Ed. Riehm, Handwtb. d. Bibl. Alt. S. 1319[b]; Kahnis, Luth. Dogmatik, Band I; Ortenberg (s. hernach) und viele andere, z. B. Steiner in der 4. Aufl. des Hitzigschen Komm.; Hitzig ließ Kapp. 12—14 unter Manasse verfaßt sein. Auch Reuß, GAT. 332 f., möchte „unseren Unbekannten in die Zeit Manasses setzen"; doch seien die Anhaltspunkte „unzureichend, um die Zeit des Verf. genau zu bestimmen". — Für die Annahme vorexilischer Abfassung dieser sechs Kapp. sprechen namentlich die historischen Beziehungen. *b.* Für spät-nachsacharjanischen Ursprung und Einheit des Verfassers erklärten sich Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen; Vatke, bibl. Theologie I, 553; Abr. Geiger, Ursprung u. Übersetzungen

der Bibel, S. 55. 57—59 und Nachgelassene Schriften IV, 178. 179; zuletzt Stade, Programm zum Ludwigstage, Gießen 1880, S. 19 [„Sach. 9—14 ist ein nachexilisches Schriftstück, welches sich seinen Ideen wie seinen historischen Voraussetzungen nach am besten als im Anfange des 3. Jahrh. v. Chr. entstanden begreift"], und Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. I (1881), S. 1—96; II, 151—172. 275—309 [Dagegen s. H. Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judth. 1881, 239 f., 277—285, 317—327]. || B) Als Verteidiger der Echtheit seien genannt: Jahn, Hävernick, Herbst, Stähelin, De Wette (Aufl. 4—7), Keil in Einll.; Baumgarten, Neumann, Kliefoth, Schegg, Köhler, Lange, Pusey, Bredenkamp, Wright in Komment.; F. B. Köster, meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Gött. 1818; Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins Alte Testam., Bd. I, (Berl. 1831), S. 361—388; J. D. Fr. Burger, Études exég. et critiques sur le proph. Zach., Straßburg 1841, 4°; H. L. Sandrock, Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta, Breslau 1856 (Diss.); L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T., Bd. VII, Münster 1866. || Weiteres über die Geschichte und Literatur dieses gerade jetzt durch die zwischen neueren Kritikern bestehende große Differenz wieder lebhaft gewordenen Streites s. bei Köster, Köhler und in Emil Fr. Jul. v. Ortenbergs Die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859, 87 S.

Maleachi, מַלְאָכִי, *Μαλαχίας*. Über die Person Maleachis ist uns nichts bekannt; doch braucht man deswegen nicht mit Vitringa, Hengstenberg, Ewald anzunehmen, M. sei nicht der wirkliche Name des Verfassers, sondern eine Bezeichnung seines Berufes. Die Vergleichung von Neh. 13 macht es höchst wahrscheinlich, daß das Schriftchen in die Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Aufenthalte Nehemjas in Jerusalem zu setzen ist. Nicht hoher Flug der Begeisterung, sondern dialogischer Lehrvortrag. Rüge der gottlosen Priester und der gemischten Ehen. Statt des vom Volke verlangten Gerichtes über die Heiden wird Gott durch den Bundesengel das Gericht über die Ungerechten kommen lassen.

6. Die Hagiographen.

Psalmen. Namen. Für die Psalmensammlung gibt es keinen hebräischen, dem Inhalte genau entsprechenden Namen. In nachbiblischer Zeit sagte man gewöhnlich תְּהִלִּים, jer. Thalmud, Schabbath XVI, 1 (Bl. 15c, Z. 38), oder סֵפֶר תְּהִלִּים; aber nicht allen Psalmen eignet der Charakter der תְּהִלָּה (ψ 145 Übschr.), des Lobgesanges. Auch das am Schlusse von ψ 72 stehende „ein Ende haben die Gebete, תְּפִלּוֹת, Davids" (vgl. Überschr. ψ 17. 86. 90. 102. 142) ist nur ein a potiori gegebener Name (התפלל freilich zuweilen in weiterem Sinne als unser „beten", 1 Sam. 2, 1). Zwei andere Bezeichnungen, welche vielen ψψ in den Übschrr. gegeben werden, מזמור Musikstück und שיר Gesangstück, haben nichts mit dem Inhalte zu thun. — *Ψαλμός* zunächst das Spielen eines Saiteninstruments, dann das zum Saitenspiel gesungene Lied; davon *βίβλος ψαλμῶν* Luk. 20, 42 u. s. *Ψαλτήριον*, eigentlich das Saiten-

instrument, dann (vgl. die Büchertitel „Lyra, Harfe, Zionsharfe") die Psalmensammlung; beide Bedeutungen hat auch das deutsche Wort Psalter.

Zahl und Einteilung. Der Psalter besteht in dem gedruckten hebr. Texte aus 150 einzelnen $\psi\psi$, so auch in den LXX, welche diese Zahl aber in anderer Weise zustandebringen (sie verbinden 9 u. 10, 114 u. 115, teilen 116 u. 147). Die älteste jüdische Tradition zählte 147 $\psi\psi$ „entsprechend den 147 Lebensjahren unseres Vaters Jakob" (jer. Thalm. a. a. O.); auch die alten Handschriften zählen meist weniger als 150, besonders oft sind in ihnen 42 f. und 114 f. verbunden. Die jetzige Abgrenzung ist nicht in jeder Beziehung richtig: ψ 9 u. 10 sowie ψ 42 u. 43 bildeten ursprünglich gewiß nur je einen Psalm. — Die Einteilung des Psalters in fünf Bücher (Anfänge 1. 42. 73. 90. 107) hat nicht nur den LXX (denn diese übersetzen die Doxologieen mit) vorgelegen, sondern schon dem Chronisten; denn in dem nach diesem von David gelegentlich der Einholung der Bundeslade verordneten Fest- und Dankes-Hymnus 1 Chron. 16 [17], 8 ff. wird sogar die Doxologie ψ 106, 48 frei reproduziert. Daß diese Fünfteilung mit Rücksicht auf die gleiche Teilung des Gesetzes erfolgt sei, haben schon Hippolytus und der Midrasch zum Psalter bemerkt. Das Gesetz enthält die Forderungen Gottes, der Psalter die Antwort der Gemeinde.

Überschriften. Der Inhalt der nur in 34 $\psi\psi$ ganz fehlenden Überschriften ist ein vierfacher: *1.* Liedgattung, תְּהִלָּה und תְּפִלָּה von seiten des religiösen Gehalts; מַשְׂכִּיל, שִׁגָּיוֹן, מִכְתָּם; *2.* Liturgisches, z. B. Anlaß für den das Lied in Gebrauch genommen war, Art und Weise der gottesdienstlichen Aufführung (Instrumentalbegleitung, Tonweise, Melodie); *3.* Verfassernamen hundertmal, stets mit vorgesetztem ל auctoris (vgl. Habak. 3, 1), nämlich: *a)* Mose ψ 90; *b)* David 73mal, 37mal im ersten Buch (nicht in den einleitenden $\psi\psi$ 1 u. 2; ψ 10 gehört zu ψ 9; wirkliche Ausnahme nur ψ 33, wo vielleicht לדוד ausgefallen, LXX haben *τῷ Δαυείδ*), 18mal im zweiten: 51—65. 68—70, ferner ψ 86. 101. 103 und im letzten Buche 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145; *c)* Salomo ψ 72. 127; *d)* Asaph (1 Chr. 6, 24 [7, 39]; 15 [16], 17. 19; 2 Chr. 29, 30) zwölfmal: 50. 73—83 vor $\psi\psi$ aus verschiedenen Zeiten; *e)* Korachiten: 42. 44—49. 84. 85. 87 (in ψ 88 ist die erste Hälfte der Übschr. zu tilgen); *f)* Heman der Esrachit ψ 88 und *g)* Ethan der Esrachit ψ 89 (H. u. E. verschieden von den gleichnamigen levitischen Musikmeistern, vgl. 1 Kg. 5, 11 [4, 31]; 1 Chr. 2, 6); *4.* zeitgeschichtliche Angaben, nur in 13 לדוד überschriebenen $\psi\psi$: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54. 18 (saulische Zeit); 3. 63 (absalom. Zeit); 51 (Bathseba); 60 (syr.-ammonit. Krieg).

Mehrere den Namen Davids an der Spitze tragende Psalmen können schon aus sprachlichen Gründen nicht von David herrühren. Man braucht aber deswegen nicht alle Überschriften in Bausch und Bogen für wertlos zu erklären; vielmehr sprechen gewichtige Gründe für die Glaubwürdigkeit und ist das Gegenteil in jedem einzelnen Falle zu erweisen. Davids musikalische und poetische Begabung, sein Interesse für Gesang und Musik beim Gottesdienste und seine Bethätigung dieses Interesses sind durch zahlreiche Nachrichten sicher gestellt, s. 1 Sam. 16, 17 f. 18, 10; 2 Sam. 1, 17 ff.; 3, 33 ff.; 22. 23, 1 ff.; Amos 6, 5; Neh. 12, 36; 2 Sam. 6, 5; 1 Chr. 16 [17], 4. 37. 41.

23 (24), 5; 2 Chr. 29, 30. Die historischen Überschriften sind nicht aus dem Samuelbuch entlehnt, können auch nicht vom Sammler erfunden sein; also liegt ihnen sehr alte Tradition zu grunde. Genaue Prüfung zeigt ferner, daß die liturgischen Bestandteile der Überschriften ein hohes Alter haben. Hitzig erkennt als davidisch 14 Psalmen an, nämlich Nr. 3—19 mit Ausnahme von 5. 6. 14, welche später eingeschoben seien; Ewald 11 ganze Psalmen (3. 4. 7. 8. 11. 18. 19. 24. 29. 32. 101) und einige Bruchstücke (19, 2—7; 60 8—11; 68, 14—19; 144, 12—14). So weit aus Frz. Delitzschs (Komm. Aufl. 3 u. 4) teilweise unbestimmt gehaltenen Äußerungen zu ersehen, sind diesem Gelehrten 44 Psalmen davidisch: 3—19. 22—24. 26. 28—30. 32. 34. 36—39. 41. 51. 52. 54. 56—63. 101. 110; er äußert sich unentschieden oder hegt Bedenken in Bezug auf 25. 27, 1—6. 31. 55. 64. 103. 109); die übrigen (23½) sind ihm nicht von David. Wer künftig die Psalmenkritik fördern will, wird auszugehen haben von Psalm 18, der durch 2 Sam. 22 bezeugt ist, und von den Psalmen 3. 4. 7. 8. 11, deren Echtheit von allen drei eben genannten Auslegern anerkannt ist. Dann sind die von zwei dieser Exegeten David zugeschriebenen Psalmen und die Verwerfungsgründe des dritten zu untersuchen; darauf hätte eine Prüfung der Aufstellungen Delitzschs zu folgen. Das Endresultat dürfte eine Verkleinerung der 44 Psalmen umfassenden Liste sein. Die Echtheit der auch von Delitzsch David abgesprochenen Psalmen, namentlich der in den letzten drei Büchern wird mit wissenschaftlichen Gründen wohl kaum noch verteidigt werden können.

Anordnung der Psalmensammlung. Eine durchgehende Disposition, eine Stufenfolge beherrschender Grund- und Hauptgedanken läßt sich im Psalter nicht nachweisen. Doch fehlt es nicht an Spuren ordnender Thätigkeit, z. B. Rücksicht auf den tradierten Verfasser, Beisammenstehen der sog. Stufenpsalmen (120—134). Mit Fleiß und nicht ohne Glück hat Delitzsch nachzuweisen gesucht, daß die Psalmen nach hervorstechenden äußeren und inneren Merkmalen an einander gereiht worden seien. Merkwürdig und für Gewinnung eines Einblicks in die Geschichte des Psalters wichtig ist der Gebrauch der Gottesnamen. Die Bücher 1. 4. 5 enthalten Jahvepsalmen, auch in den Psalmen 84—89 überwiegt der Name Jahve; Buch 2 dagegen und die elf aßaphischen Psalmen 73—83 sind elohistisch. Vgl. Gesenius, Thesaur. 97ᵇ. 98ᵃ; Ewald, Dichter Iᵇ, 244—246; Delitzsch, Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae, Leipzig 1846; Hupfeld-Riehm I, 43. 44.

Die Entstehung des Psalters werden wir uns, von Einzelheiten und Unsicherem absehend, etwa folgendermaßen zu denken haben: *1.* Sammlung der altdavidischen Jahvelieder in Buch 1 (Ps. 3 ff.), ihrem Kern nach von David oder Salomo herrührend; *2.* Sammlung korachitischer Elohimpsalmen (42—49); *3.* Ein Redaktor vereinigte diese beiden, fügte an sie erst einen einzelnen ihm bekannten aßaphischen Elohimpsalm, 50, dann eine Anzahl davidischer Elohimpss., 51 ff., endlich den salomonischen ψ 72. Diesem als Gebet messianisch bedeutsamen ψ entsprechend wurde an den Anfang der uralte ψ 2 gestellt, welcher messianisch bedeutsam ist als Zeichnung der Stellung eines der Idee entsprechenden theokratischen Königs. Möglich ist's, daß der Redaktor den sicher vorjeremjanischen Einleitungspsalm 1 dichtete, welcher auf den folgenden ψ 2 hinzuweisen scheint. An den Schluß (72, 20) setzte er a potiori

die Unterschrift כלו תפלות דוד בן ישי (vgl. Hiob 31, 40). Die Wiederholung zweier ψψ (eloh. 53 u. 70 = jahv. 14 u. 40, 14 ff.) beweist, daß die überwiegende Anwendung des Gottesnamens Elohim im 2. Buche älter ist als der Redaktor des Doppelbuches; hätte erst dieser den Namen Elohim in die ψψ des 2. Buches eingeführt, so hätte er aus dem 1. Buche entweder viel mehr mit geänderten Namen wiederholt oder gar nichts. *4.* Das 3. Buch kann wegen der ψψ 74. 79 erst nach dem babyl. Exil gesammelt worden sein. Der Sammler ist nicht identisch mit dem eben genannten. *5.* Das Werk wieder eines anderen Sammlers beginnt ersichtlich mit Buch 4, Psalm 90. Dies Buch enthält, mit Ausnahme noch von ψ 101 u. 103 (beide לדוד), nur namenlose Psalmen; also muß *6.* das fünfte Buch, welches eine Nachlese von 15 Davidspss. und einen Salomopsalm bringt, von einem anderen Sammler herrühren, welcher, um die Zusammengehörigkeit seiner Arbeit mit der vorhergehenden zu bekunden, mit einem sehr ähnlichen Psalm (vgl. 107 mit 106) begann. Von ihm sind wohl auch die Doxologieen. Diese Schlußredaktion hat nach äußeren und inneren Gründen in der Zeit Esras und Nehemjas stattgefunden. — Die Vorkämpfer und Anhänger der von Vatke, George, Reuß begründeten Pentateuchkritik halten die meisten Psalmen für exilisch oder nachexilisch: F. Giesebrecht (Über die Abfassungszeit der Psalmen, I.: Buch II—V, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. I, 276—332) alle Psalmen in Buch 2—5; Reuß (GAT § 282) schreibt, von David sei kein Psalm, und: „von den einzelnen Gedichten, welche noch am sichersten in die Zeit der Monarchie gesetzt werden können, nennen wir ψ 2. 18. 20. 21." Hitzig und Olshausen lassen einen großen Teil des Psalters in der Makkabäerzeit entstanden sein, Reuß (GAT § 481—482) „die allermeisten Psalmen"; andere begnügen sich damit, die vier Psalmen 44. 74. 79. 83* einer so späten Zeit zuzuschreiben; Delitzsch ist in Bezug auf Ps. 74 u. 79 derselben Ansicht, betreffs des Ps. 123 drückt er sich schwankend aus. Wir sind mit C. Ehrt (Abfassungszeit und Abschluß des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen, Leipzig 1869) und vielen anderen (s. Keil Einl.[3] § 113 Anm. 5) der Überzeugung, daß unser Psalter keine Lieder aus der in Rede stehenden Zeit enthält.

Inhalt der Psalmen. Der Psalter gibt religiöse Poesie oder genauer, da wir uns durchweg auf dem Boden der Empfindung bewegen, religiöse Lyrik. Der einzige Psalm (45), welcher seinem historischen Sinne nach als eine Ausnahme bezeichnet werden kann, ist jedenfalls schon bei seiner Aufnahme in die Sammlung in religiösem Sinne ausgelegt worden. — Von den verschiedenen Versuchen, die man gemacht hat, die Psalmen zu klassifizieren, ist keiner vollkommen durchführbar. Doch verdienen zwei erwähnt zu werden: *1.* subjektiv, nach der Stimmung, hervorgegangen *a.* aus vorwiegend freudig erregter Stimmung (Preis und Lob, Dank), *b.* aus vorwiegend traurig erregter Stimmung, *c.* aus mehr ruhiger, betrachtender Stimmung (z. B. die Lehrpsalmen); *2.* objektiv, nach dem Gegenstande, *a.* Gott und göttliche Dinge, Schöpfung, Regierung, *b.* König und Königtum, *c.* Volk und seine Geschicke, *d.* der Dichter selbst und seine Lage.

Theologische Bedeutung der Psalmen. Gesetz und Prophetie bieten

---

* Giesebrecht, a. a. O. 325 f., auch Ps. 40 und, doch nicht entschieden, die Pss. 63. 61.

den objektiven Gehalt der A.T.lichen Religion, zeigen wie das Volk sein sollte, bzw. worin die Masse sich verfehlte; die Psalmen gewähren uns einen Einblick in das religiöse und ethische Bewußtsein der Frommen, zeigen, wie jenes Objektive von ihnen subjektiv angeeignet und verwertet worden ist. Vgl. bes. Hengstenberg[2] IV, S. 611—665; J. H. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, Dorpat 1865 (173 S.).

Das Spruchbuch, מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, *παροιμίαι Σολομῶντος.* I) 1, 1—7 ausführliche Überschrift, welche den Lehrwert der folgenden Sammlung hervorhebt, vielleicht auch in v. 6 auf den ersten Anhang hindeutet. II) 1, 8—9 Einleitungsreden: Betrachtung der Weisheit und Ermahnung der Jugend, die Weisheit sich zu eigen zu machen; nach Ew. in drei Reden: 1, 8; 4, 1; 6, 20; nach Delitzsch in 15 Maschalliedern; nach Reuß GAT 492 Anf. in 21 Ansprachen, von denen 16 durch besondere Eingänge geschieden sind. III) 10, 1—22, 16, erste Sammlung salomonischer Sprüche, משלי שלמה, nach Ew. in fünf Teilen: 10, 1; 13, 1; 15, 20; 17, 25; 19, 20. IV) 22, 17—24, 22, erster Anhang, Sprüche Weiser, דִּבְרֵי חֲכָמִים, wahrscheinlich vom Verfasser der ersten neun Kapitel hinzugefügt. V) 24, 23—34 zweiter Anhang, fernere Sprüche Weiser, גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים, angeschlossen entweder von demselben oder, was mir näher zu liegen scheint, von demjenigen, welcher die zweite Sammlung mit der ersten verband. VI) 25—29, zweite Sammlung salomonischer Sprüche, גַּם אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה. VII) 30, erster Nachtrag, Worte Agurs, Sohns Jaqes; teilweise Rätselworte und Zahlensprüche. VIII) 31, 1—9, zweiter Nachtrag, Worte des Königs Lemuel, womit ihn seine Mutter ermahnt hatte [מַשָּׂא Kap. 30. 31 von unsicherer Deutung]. IX) 31, 10—31, dritter Nachtrag, Lob der braven Frau in Form eines alphabetischen Liedes.

Die erste Sammlung (III) enthält 375 durchweg zweizeilige und zwar meist antithetische Sprüche (Del. S. 14, 15); die zweite (VI) unterscheidet sich erstens durch das Überwiegen parabolischer, namentlich emblematischer Sprüche, zweitens durch das, wenngleich seltene Vorkommen drei-, vier-, fünfzeiliger Sprüche und eines Maschalliedes (27, 23—27). Die wesentlich andere Struktur der übrigen Teile unseres Spruchbuches ergibt sich aus dem oben gelegentlich der Inhaltsübersicht Bemerkten.

Die erste Sammlung ist als salomonisch nicht nur durch das auch für die zweite geltende allgemeine Diktum 1 Kg. 5, 12, sondern auch durch die Überschriften 1, 1; 10, 1 bezeugt. Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß in diese offenbar nicht in ursprünglicher Ordnung erhaltene Sammlung durch Abschreiber und Besitzer Sprüche anderer Verfasser hineingekommen sind, muß zugestanden werden (man vgl. die griechische Übersetzung der Proverbien mit dem massorethischen Texte); doch ist überzeugender Nachweis der Unechtheit in den einzelnen Fällen natürlich nur schwer oder gar nicht zu führen.

Die zweite Sammlung trotz der Überschrift 25, 1 für teilweise (jedenfalls in höherem Maße als die erste) nachsalomonisch zu halten bestimmt uns nicht Ewalds aprioristische Konstruktion der Geschichte der Spruchdichtung (Dichter[2] II, 6 ff.; 42 ff.): denn, zugegeben selbst, daß der zweigliedrige Vers die älteste Spruchform, so braucht es nicht der antithetische Zweizeiler gewesen zu sein, und durch die Behauptung, Salomo habe nur zweizeilige antithetische

Sprüche gedichtet, stellt man dem weisen König ein arges testimonium paupertatis aus. Daß die erste Sammlung fast (ursprünglich möglicherweise ganz) ausschließlich solche Sprüche enthält, läßt sich genügend aus der Subjektivität des Sammlers erklären. Auch der verschiedene Inhalt beider Sammlungen begreift sich aus der gleich in dem je ersten Spruche (10, 1; 25, 2) sich zu erkennen gebenden Verschiedenheit des Zweckes. Dagegen verdient von dem, was Ew. S. 4—6 über die Sprache des ersten Teiles bemerkt hat, manches Beachtung; namentlich ist es sehr auffällig, daß die in ihm oft vorkommenden Ausdrücke מְחִתָּה, יָפִיחַ, סִלֵּף, סֶלֶף sich nicht in der zweiten Sammlung finden.

Die übrigen Teile des Buches erheben gar nicht den Anspruch von Salomo zu sein.

Die erste Sammlung (I—IV [V?]) ist älter (Del. S. 23) als die der Zeit des Hiskia angehörige zweite (VI); wann die Vereinigung beider (mit Hinzufügung von V) stattgefunden hat, läßt sich nicht bestimmen. Die beiden ersten Nachträge haben „aramäoarabische Färbung“ (Del. S. 30).

Hiob. Name, Ort und Zeit des Verfassers. Alle über den Namen des Verfassers aufgestellten Vermutungen und Behauptungen sind müßige Einfälle: an Mose dachten der Thalmud (Barajtha in Baba bathra 14[b]), mehrere Kirchenväter und jüdische Exegeten, Sebastian Schmidt, zuletzt noch Ebrard (1858), an Salomo Calmet, an Baruch v. Bunsen, an Hiob selbst Carpzov. Nur das ergibt der Inhalt, daß der Verfasser Israelit war. Dann wird er auch in Palästina geschrieben haben. Der sprachliche Charakter des Buches und die sehr zahlreichen Beziehungen auf das Leben im Osten (im Hauran nach Wetzstein bei Delitzsch) legen es nahe, den Verfasser als nicht im Zentrum des Landes, sondern im Osten lebend zu denken. || Was die Abfassungszeit betrifft, so sind zuvörderst zwei Extreme abzuweisen. Diejenigen, welche an die vormosaische Zeit oder an Mose, bzw. die mosaische Zeit denken, verwechseln die Zeit der geschilderten Situation mit der Abfassungszeit; letztere so hoch hinaufzurücken wird durch alles, was wir über die Geschichte der hebr. Literatur und die Entwickelung des Weisheitslehre bei den Hebräern wissen, verboten. Ebenso unmöglich ist die Abfassung in der exilischen Zeit (Gesenius, Umbreit, Knobel) oder gar im 5. Jahrhdt. (Vatke, A. Th. Hartmann). Die Gründe für so späte Ansetzung sind nicht stichhaltig: die Engellehre des Buches Hiob ist von der des Parsismus nicht abhängig, und für die Behauptung, der leidende Hiob sei ein Bild des leidenden Israel, fehlt es an jedem Beweise. So bleiben noch zwei Perioden. Für die eine, wie für die andere haben sich besonnene Forscher erklärt, für die salomonische Zeit: Luther, Hävernick, Schlottmann, Delitzsch, Zöckler; für die Blütezeit der Prophetie, *a.* Zeit des Jesaja: Nöldeke, Hitzig, *b.* zwischen Jes. u. Jer., erste Hälfte des 7. Jahrhunderts: Stickel, Bleek, Ewald, Schrader, Riehm, Dillmann, Reuß (GAT 278. 287 f.), *c.* Zeit des Jeremja: Hirzel. Die Mehrzahl der zur Motivierung einer dieser beiden Ansichten vorgebrachten Gründe scheint mir wesentlich nur subjektive Beweiskraft zu haben. Von Wichtigkeit möchte dagegen 12, 14—25 sein: für das, was daselbst über Völkerdeportationen gesagt wird, kennen wir wirklich entsprechende Beispiele erst seit der Zeit der

assyrischen Oberherrschaft. Eine weitere Spezialisierung des Urteils über die Zeit ermöglichen die literarhistorischen Momente: Psalm 8, 5 (davidisch) ist 7, 17 f. benutzt, Psalm 72 (der Überschrift nach salomonisch) in Kap. 29; Sprüche 16, 15 scheint in 29, 23 f. erweitert wie Hosea 2, 8ᵇ in 19, 8; Jes. 19, 5 ist offenbar das Original gegenüber 14, 11, und Jes. 19, 11 ff. klingt in 12, 24 f. nach. Da Jeremja das Buch Hiob sicher vor sich hatte und benutzte (vgl. bes. Jer. 20 u. Hiob 3), da ferner der Verfasser des B. Hiob keine fertige Sammlung jesajanischer Reden gekannt hat — er benutzt wenigstens nur Kap. 19 —, werden wir als Abfassungszeit unseres Buches die Zeit um das Jahr 700 bezeichnen können. Mit diesem Ergebnis stimmt trefflich überein, was aus inneren Gründen sich erschließen läßt.

Problem des Buches. Wie sind die Leiden der Frommen und zwar die schweren, lange dauernden, welche als Züchtigungsleiden (verhältnismäßig) Gerechter sich nicht begreifen lassen, in Einklang zu bringen mit dem Glauben an ein gerechtes Walten Gottes, und zwar ohne daß der Glaube an ein ewiges Leben zur Entscheidung verwendet wird? Die Antwort ist im Buche nirgends mit dürren, klaren Worten ausgesprochen, sie muß aus dem Zusammenhange des Ganzen entnommen werden. Hiobs Leiden ist ein Prüfungsleiden. Aus dem tiefsten Leid, aus der schwersten Anfechtung geht Hiob hervor als ein an Gotte festhaltender, und indem diese seine von allen Nebengedanken freie Hingabe an Gott auch anderen kund wird und von ihnen anerkannt werden muß, kann sein Leiden zugleich auch als ein Zeugnisleiden bezeichnet werden. Zunächst hat das Leiden seiner Bewährung gedient; zugleich aber hat es auch den Namen Gottes verherrlicht: denn Der muß ein überaus herrlicher sein, an dem man auch in solchem Leiden festhält.

Inhalt. I) Anknüpfung 1—3. *a*) Hiobs Glück und Frömmigkeit 1, 1—5; *b*) auch im Unglück bewahrt Hiob Geduld und Gottvertrauen 1, 6—2, 10; *c*) das Schweigen der Freunde, Hiobs erste Klage 3. Der in ihr sich zeigende Mangel an Gottvertrauen gibt den Freunden Anlaß H. entgegenzutreten. ‖ II) Verwickelung 4—28. In dreimaligem Redewechsel (4—14. 15—21. 22—28) versuchen die Freunde, welche die gewöhnliche Ansicht vertreten (daher drei gegen einen), daß Leiden Schuld zur Ursache haben müsse, mit steigender Schärfe Hiob zur Anerkennung und Bereuung seiner Schuld zu bringen. Dieser bewahrt das Bewußtsein seiner Unschuld und kämpft sich, wenngleich nicht ohne Verfehlungen mit dem Munde (beschuldigt er doch Gott zeitweise der Willkür, ja der Ungerechtigkeit) den allmählich verstummenden Freunden gegenüber zu dem Entschlusse durch an Gotte trotz der Unbegreiflichkeit Seiner Wege festzuhalten. ‖ III) Lösung. *a*) Hiobs Einzelrede oder Übergang zur Lösung 29—31; *b*) Lösung des Problems im Bewußtsein Hiobs durch die Reden Gottes 38—42, 6; *c*) Lösung in äußerer Wirklichkeit 42, 7—17.

Geschichtlicher Charakter. Daß man nicht mit Kirchenvätern und älteren Auslegern das ganze Buch für getreue Wiedergabe von wirklich Geschehenem halten darf, zeigt schon die künstlerische Vollendung der Reden. Ebenso falsch ist es das ganze Buch für dichterische Fiktion zu erklären (wie z. B. noch Reuß, GAT § 236, thut: „Wir halten alles und jedes für rein poetische Erfindung"). Derartige Erfindungen sind dem Geiste des Altertums

aller Völker fremd. Auch würden sich, falls der Verfasser frei erfunden hätte, die Namen Hiob, Eliphas u. s. w. symbolisch deuten lassen. Ferner hing der Eindruck, den das Buch machte — und es sollte Eindruck machen — offenbar zum Teil davon ab, daß die wesentliche Geschichtlichkeit des hier über Hiob Berichteten vom Volke geglaubt war. Fast alle neueren sind daher darin einig, daß der Verfasser einen in der Volkstradition kursierenden, seinen Zwecken entsprechenden Stoff benutzte. Über das Verhältnis der Volksüberlieferung zu dem wirklich Geschehenen sowie unseres Hiob-Buches zu der vom Verfasser vorgefundenen Überlieferung können wir beim Mangel aller anderen Quellen nichts mehr ausmachen.

Die kritischen Fragen. *a)* Prolog (1. 2) und Epilog (42, 7 ff.) sind nicht zu entbehren. Ohne von der in den himmlischen Vorgängen sich kundgebenden Absicht Gottes zu wissen, kann der Leser zu den Äußerungen der Freunde und Hiobs nicht von vornherein feste Stellung nehmen. Vom Epiloge ist wenigstens der ausdrückliche Tadel der Reden der Freunde seitens Gottes für das Verständnis des Buches erforderlich. || *b)* Die Echtheit von 27, 7—28, 28 hat zuletzt F. Giesebrecht (der Wendepunkt des Buches Hiob, Kap. 27 und 28, Greifswald 1879) nachgewiesen. || *c)* Bezüglich des von Ewald, Simson, Dillmann angefochtenen Abschnittes 40, 15—41, 26 ist zuzugeben, daß er entbehrt werden kann. Die anderen Gründe gegen die Echtheit laufen wesentlich hinaus auf ein ästhetisches Bedenken; aber die Ansichten der Alten über das, was in literarischer Hinsicht geschmackvoll und passend sei, stimmen mit den modernen nicht durchweg überein. Daher ist auch Reuß (GAT 291 f.), wenn ihm auch „Skrupel bleiben", für die Echtheit dieser Kapp. || *d)* gegen Studers weitgehende Kritik (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, 688—723 und Kommentar) vgl. C. Budde, Beiträge zur Kritik des Hiob, Bonn 1876, 160 S. || *e)* Die vier Elihu-Reden, Kap. 32—37, bilden keinen ursprünglichen Bestandteil des Buches: weder wird Elihu vorher erwähnt, noch wird nachher auf seine Ausführungen Bezug genommen; Jahves Worte 38, 2 setzen voraus, daß Hiob zuletzt gesprochen hat und noch im Sprechen begriffen ist; diese Reden stehen an künstlerischer Vollendung hinter den anderen so sehr zurück, daß Delitzsch [2] S. 450 Anf. nicht umhin kann zu schreiben: „wenn diese Reden und das übrige Buch von Einem Dichter geschrieben sein sollen, so hat überhaupt alles kritische Urteil in solchen Fragen ein Ende"; die aus der Verschiedenheit der Sprache sich ergebenden Anstöße hat Buddes Fleiß (a. a. O.) zwar gemindert, aber nicht ganz zu beseitigen vermocht; diese Reden stören sogar, denn sie nehmen manches aus den Reden Gottes vorweg und schwächen dadurch deren Eindruck, auch wiederholen sie vieles aus den Reden der Freunde. Doch darf man die Reden nicht mit Gregor dem Großen, Beda, Herder, Umbreit für wertlos erklären. Sie enthalten gar manches Schöne und Wahre, z. B. 33, 13—30. Auch läßt sich ganz gut erklären, wodurch veranlaßt jemand diese Reden schrieb: den Unschuldsbeteuerungen Hiobs gegenüber sollte, damit das Buch erbaulicher wirke, die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit stärker betont werden. Auch schienen die von Hiob gegen Gott ausgesprochenen Beschuldigungen der Willkür und der Ungerechtigkeit durch die Freunde nicht genügend zurückgewiesen zu sein.

Das Hohelied, שִׁיר הַשִּׁירִים, ᾆσμα ᾀσμάτων. Darüber herrscht Einverständnis, daß Liebe, Liebessehnsucht und Liebesglück den Inhalt bilde. Über alles andere aber weichen die Ansichten sehr von einander ab (vgl. die teilweise ergötzlichen Zusammenstellungen bei Reuß, La Bible, Ancien Test. V, 3, und GAT 219 ff., welche wohl geeignet sind, „die alle Begriffe übersteigende Willkür der Exegese jedem Leser zum Bewußtsein zu bringen"). Allerdings halten gegenwärtig die Meisten, mit Verwerfung der namentlich von Herder, zuletzt noch von Bleek vertretenen Ansicht, daß das Hl. eine Sammlung von Einzelliedern sei, die sich auf verschiedene Personen und Verhältnisse bezögen, das Hl. für ein einheitliches Werk Eines Verfassers, welches wegen der Mehrzahl der in ihm in Wechselgesängen auftretenden Personen am besten als Melodrama oder Singspiel bezeichnet werde; von den zum Zwecke des Beweises dieser Behauptung gemachten Anstrengungen aber haben nur wenige auch nur zu annähernd gleichen Resultaten geführt, und Reuß, welcher die Auffassung als Drama energisch bekämpft, betrachtet das Hl. als eine Sammlung von 16 kleinen Gedichten, welche aber auf dasselbe Verhältnis sich beziehen: die Liebe des längst erhörten Dichters, nicht der Dichter, zu seiner Auserkorenen. || Die allegorische Deutung (Salomo und Sulammith = Gott und Israel, so schon im Thargum; Christen seit Origenes: Sal. = Christus) entspricht gewiß nicht der eigentlichen Absicht des Dichters, ist aber wie beim 45. Psalm sicher sehr alt, älter jedenfalls als die Aufnahme des Hl. in den Kanon. Didaktische ethische Tendenz hat unter Anerkennung des eigentlichen Wortsinnes in feiner Weise Frz. Delitzsch nachzuweisen gesucht. Unter den Vertretern der „profanerotischen" Deutung nehmen, besonders nach Ewalds Vorgange, jetzt mehrere an, daß die auf Sulammith (die Sulamäerin, nach dem Flecken Sulem oder Sunem) bezüglichen Liebesbeteuerungen nicht von Salomo allein, sondern von Salomo und einem Hirten, dem wirklichen Geliebten der Sul., herrühren. — Die Beantwortung der Frage, ob Salomo der Verfasser sei, bzw. sein könne, hängt von der Gesamtansicht ab, die man vom Hl. hat. Jedenfalls liegt kein genügender Grund vor, an exilische oder gar nachexilische Zeit zu denken; vielmehr führt die Nennung Thirzas 6, 4 in eine Zeit, in der das von Omri gegründete und zur Residenz erhobene Samarien noch nicht bestand.

Ruth, רוּת, Ῥούθ. Das Büchlein Ruth erzählt, wie die Moabitin Ruth ihre Schwiegermutter Noomi nach dem Tode der beiderseitigen Männer in treuer Anhänglichkeit nach deren Heimat Juda begleitet habe und wie sie durch ihren ihr dort gewordenen zweiten Gatten Boas, einen nahen (nicht den nächsten) Verwandten ihres verstorbenen Mannes, Stammmutter Davids geworden sei. Aus dem Inhalte der Geschichte wie aus der am Schlusse stehenden (für mehr als 8 Jahrhunderte nur 10 Glieder angebenden, also unvollständigen) Genealogie, welche von David bis zu Perez, dem Sohne Judas, zurückführt, ergibt sich der Zweck des Büchleins: ein schönes Faktum aus der Geschichte der Vorfahren Davids und den Stammbaum dieses Königs dem Gedächtnisse zu erhalten. || Die Gründe, welche man für die Annahme, daß der Inhalt erdichtet sei, anführt, beweisen nicht; gegen dieselbe sprechen u. a. die Genealogie und die Unwahrscheinlichkeit der Erdichtung einer moabitischen Ahnfrau

für das Königshaus. Reuß (GAT 293. 297 f.) hat den Inhalt des nach ihm nicht lange nach der Zerstörung des Nordreichs geschriebenen Büchleins für „bildliche Einkleidung“ des Gedankens erklärt, daß „die Isaiden nicht nur die Erben Judas von Boas her, sondern auch des .. verwaisten ephraimitischen Territoriums sind“; darauf erwidert v. Orelli, PRE [2] XIII, 142, treffend: „der politische Autor hätte seine Absicht so gut versteckt, daß sie kaum jemand herausfinden mochte“. — Die Zeit der Geschichte ist etwa ein Jahrh. vor David; die Niederschreibung derselben kann erst stattgefunden haben, nachdem dieser zu anerkannter Bedeutung gelangt war. Wahrscheinlich ist das Büchlein in der zweiten Hälfte der Königszeit verfaßt. Nach dem Exil kann es nicht geschrieben sein, weil die Ehen mit Moabitinnen damals den Frommen für anstößig galten, Esra 9, 1; Neh. 13, 1. 23 ff. Die besonders zur Erweisung sehr später Abfassung benutzten „Chaldaismen“ finden sich nur in den Reden der handelnden Personen, scheinen also der Umgangssprache anzugehören. Ew. (Gesch. [3] I, 226) und Auberlen (Theol. Stud. u. Krit. 1860, S. 536 ff.) lassen das Büchlein ursprünglich einen Anhang zum Richterbuch gebildet haben. Allerdings ist es auffällig, daß in der Abteilung der älteren historischen Bücher sich jetzt keine Genealogie Davids findet; doch sprechen gegen jene Annahme der selbständige schriftstellerische Charakter unserer Erzählung und mit der Geschichte des Kanons (vgl. PRE [2] VII, 433 ff.) zusammenhangende Gründe.

Klaglieder, אֵיכָה, (nach dem Anfangsworte) oder קִינוֹת (nach dem Inhalte), *θρῆνοι*, heißen fünf Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und deren Folgen. Die vier ersten sind alphabetisch (Kapp. 1—4; Kap. 3 dreifach), im fünften ist wenigstens die Zahl der Verse durch die Zahl der Buchstaben des Alphabets bestimmt worden. LXX, Thargum und eine alte thalmudische Angabe (Barajtha in Baba bathra 15ª Anf.) nennen Jeremja als Verfasser. Viele Ältere und mehrere Neuere (bes. Keil, Einl. zum Komm. S. 548 ff., zuletzt noch v. Orelli PRE [2] VI, 528 f.) stimmen dem bei. Die äußere Bezeugung ist allerdings nicht ausreichend; da indes das, was sich aus inneren Gründen schließen läßt, mehr für als gegen die Autorschaft des genannten Propheten spricht, wird das Verharren bei der traditionellen Ansicht nicht unwissenschaftlich genannt werden können. Vgl. noch 2 Chron. 35, 25 (Jeremjas Klage über Josias Tod). Bunsen hält ohne Beweis Baruch für den Verfasser.

Der Prediger Salomo, קֹהֶלֶת, *ἐκκλησιαστής*. Was den Namen betrifft, so wird ק 7, 27 als Femininum konstruiert; wir müssen daher חָכְמָה ergänzen und erklären „die in der Versammlung redende Weisheit“. An anderen Stellen (1, 2; 12, 8. 10) ist ק als Maskulinum behandelt, dann ist es personifiziert und bedeutet „Sprecher in einer Versammlung“ (vgl. den Eigennamen סֹפֶרֶת Neh. 7, 57). Der Verfasser ist nicht ein Philosoph im modernen Sinne; er bietet ein Buch praktischer Lebensweisheit, will in trüber Zeit das dem Menschen erreichbare relative Gut aufzeigen. Nicht wird der Trost in der Hoffnung jenseitigen Lebens gesucht: das zeigt, daß diese Lehre noch nicht (wie in den Apokryphen zum Teil) Gegenstand des allgemeinen Volksglaubens

war, sondern noch vielfach bestritten oder doch bezweifelt wurde*. Nicht ist das Streben nach äußeren Gütern und der Besitz derselben das wahre Gut, auch kann der Weisheit nicht dies Prädikat gegeben werden: vielmehr gilt es den Augenblick, das von Gott dem Menschen geschenkte Leben zu genießen in Freude und in Gottesfurcht. Der Verfasser steht auf dem Standpunkte der Resignation, aber einer Resignation, welche hervorgegangen ist nicht aus Abstraktion, sondern aus der Zeitlage, nicht aus Fatalismus, wie ihn etwa die Muhammedaner haben, sondern aus der Erkenntnis des eigenen Unvermögens und aus einer damit zusammenhangenden bewußten ethischen Unterordnung unter einen allmächtigen Gott. Ewald teilt das Buch in vier Vorträge oder Reden (1. 2; 3—6, 9; 6, 10—8, 15; 8, 16—12, 8) und eine Nachschrift (12, 9—14); ähnlich Keil (1; 3; 6, 1; 8, 16 u. 12, 9). P. Kleinert, PRE.[2] XII, 169 f., unterscheidet außer dem Prologe (1, 2—11) und dem Epiloge (12, 9—14) fünf Ausführungen: 1, 12—2, 23; 2, 24—3; 4—6; 7, 1—9, 10; 9, 11—12, 8. ‖ Die Weisheitsworte unseres Büchleins werden zwar 1, 1 Salomo in den Mund gelegt (vgl. die ähnliche Verwendung des Namens Elia Mal. 3, 23); indes sind seit Grotius alle neueren, mit Ausnahme von Böhl, Hahn, Hölemann und wenigen anderen, darüber einig, daß Salomo der Verfasser weder sein wolle noch sein könne. Koheleth ist nach Sprache und Inhalt Produkt einer viel späteren Zeit und zwar wohl (s. 4, 17; 5, 5 u. s. w.) des letzten Jahrhunderts der Perserherrschaft. Reuß verlegt die Abfassung in die Zeit der durch Antiochus III (223—187) veranlaßten Wirren; Kleinert läßt es (jetzt; anders 1864 im Komm.) „zwischen 320 und 217 ... von einem jüdischen Weisen zu Alexandrien verfaßt" sein.

Esther, אֶסְתֵּר Ἐσθήρ. Die kleine nach Esther benannte Schrift hat den Zweck, geschichtliche Veranlassung und Ursprung des Purimfestes (פּוּרִים 9, 29 ff., vgl. 3, 7) zu erklären. Dafür, daß der Inhalt nicht lediglich Erfindung sei, sondern wenigstens eine, wenn auch wahrscheinlich durch mündliche Überlieferung ausgeschmückte, geschichtliche Grundlage habe, spricht die Existenz des Festes selbst (2 Makk. 15, 36 *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, Josephus Ant. XI, 6, 13; Winer, bibl. Realwörtb.[3] I, 351: „Feste werden nicht so leicht bei ganzen Völkern eingeführt"), ferner der Name des Festes und, obschon nur teilweise, auch das über persische Verhältnisse Berichtete. Achaschwerosch ist sicher Xerxes, Esther aber für die von Herodot erwähnte Amestris zu halten hat man mit Recht aufgehört. Daß Gott kein einziges Mal genannt ist, beruht offenbar auf Absicht: außerhalb des Gottesdienstes enthielten sich die späteren Juden der Nennung Gottes oder sie brauchten Umschreibungen (wie שָׁמַיִם = *οὐρανός* Luk. 15, 18, שֵׁם, מָקוֹם); und das Büchlein Esther war vermutlich von vornherein dazu bestimmt bei den Gelagen des Purimfestes vorgelesen zu werden (9, 19. 22). Hinsichtlich der Abfassungszeit wird man wenigstens nicht erheblich irren, wenn man an die erste griechische Zeit denkt. „In die nachmakkabäische Periode" mit Zunz (Ges. Schriften I, 237—240) und Reuß hinabzugehen ist nicht wohl gethan. ‖ Zu scharfe Beurteilung des Buches bei Luther (Walch 7, 194; 22, 2080), Semler und anderen; übertriebene Wert-

* Für die Ansicht des Verfassers selbst vgl. 12, 7; 3, 16. 17.

schätzung im jerusal. Thalmud Megilla I, 7 (Bl. 70[d] gegen Ende) und bei den späteren Rabbinen (s. Pfeiffers mir nicht zugänglichen thesaurus hermeneuticus, Appendix S. 597 ff.).

Die Bücher Esra und Nehemia, bei den Juden Ein Buch עזרא, in den neueren Bibelausgaben (עֶזְרָא u. נְחֶמְיָה) nach LXX (*Ἔσδρας δεύτερον, Νεεμίας*) und Vulgata (Esdrae primus et secundus) zwei Bücher. Vier Teile: I) Esra 1—6, von der ersten Rückwanderung der Juden unter Scheschbazzar=Serubbabel und und dem Hohenpriester Jeschua im 1. Jahre des Cyrus bis zur Vollendung des Tempelbaues im 6. Jahre des Darius. II) Esra 7—10, zweite Rückwanderung unter Esra im 7. Jahre des Artaxerxes Longimanus, Entfernung der fremden Weiber. III) Neh. 1—7, Nehemja kommt im 20. Jahre des Artaxerxes, Mauerbau. IV) Neh. 8—13, gemeinsames Wirken von Esra und Nehemja: feierliche Verlesung des Gesetzes, Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz, Einweihung der Mauern, Ausrottung der von Nehemja bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem (32. Jahr des Artax.) vorgefundenen Mißbräuche. || Unser Buch enthält unzweifelhaft lange Abschnitte aus den eigenhändigen Aufzeichnungen Esras und Nehemjas (zu beachten ist, daß die Abschnitte Esra 4, 8—6, 18; 7, 11—26 aramäisch geschrieben sind); doch darf man daraus nicht folgern, daß es ganz von diesen beiden Männern verfaßt worden sei (gegen Keil). Vielmehr lebte der Verfasser ein Jahrhundert nach Nehemja (Neh. 12, 10. 11. 22) und ist, wie u. a. die Gleichheit der Sprache zeigt, identisch mit dem der Chronik.

Die Bücher der Chronik, in den hebräischen Bibelhandschriften Ein Buch, in den LXX und darnach in der Vulgata zwei Bücher. Der hebräische Name (דִּבְרֵי הַיָּמִים) bezeichnet das Buch ganz allgemein als ein Geschichtswerk; der griechische (*Παραλειπόμενα*) deutet an, daß es faktisch eine Ergänzung der älteren kanonischen Geschichtsbücher ist. Vier Teile: I, 1—10, Einleitung, gibt einen Abriß der Geschichte von Adam bis auf David, fast ganz in Form von Genealogieen; I, 11—29, Regierung Davids; II, 1—9, Regierung Salomos; II, 10—36, Geschichte des Südreichs bis zur Wegführung ins babylonische Exil. || Zweck. Der Verfasser, wahrscheinlich ein musikalischer Levit, wollte nicht eine Ergänzung zu einer älteren Schrift geben, sondern ein selbständiges Werk, welches die Geschichte des Volkes des Gesetzes vom priesterlich=levitischen Standpunkte aus mit besonderer Betonung alles auf Tempel und Kultus Bezug Habenden zur Darstellung bringen sollte. Er überging die Geschichte Moses, weil der Pentateuch zu seiner Zeit vollendet und kanonisch war, die Richterzeit, sowie die Geschichte Sauls und des Nordreichs, weil er aus ihnen nichts über Blühen levitischen Gottesdienstes am Zentralheiligtume melden konnte. Charakteristisch ist auch sein Interesse für Genealogieen, welche im nachexilischen Judentume ja so hohe Bedeutung hatten (vgl. Esra 2, 59. 62).

Quellen. Nach Ansicht der meisten Forscher (dagegen noch Keil, nicht mehr Bertheau in 2. Aufl. des Komm.) kannte und benutzte der Verfasser die kanonischen Bücher Samuelis und der Könige. Seine Hauptquelle aber war ein von ihm oft (unter vier etwas verschiedenen Bezeichnungen) angeführtes „Buch der Könige von Juda und Israel", welches wegen seiner offenbar

größeren Reichhaltigkeit nicht mit unseren Büchern der Könige identisch gewesen sein kann. Streitig ist, ob mit Bezeichnungen wie „Worte Samuels des Sehers, Worte Nathans des Propheten, Worte Gads des Schauers“ I, 29, 29, „Worte Schemajas des Propheten und Iddos des Schauers“ II, 12, 15, nur Abschnitte dieser Hauptquelle (vgl. Röm. 11, 2 ἐν Ἡλείᾳ) oder selbständige Schriften gemeint sind. Daß die Hauptquelle auch Genealogieen enthielt, ersehen wir aus I, 9, 1; ob in ihr aber alle in den Hauptteil der Chronik aufgenommenen Listen standen, läßt sich bezweifeln. Daß II, 13, 22; 24, 27 erbauliche Auslegungsschriften gemeint seien, das Wort מִדְרָשׁ also in dem später üblichen Sinn zu verstehen sei, scheint mir namentlich in Bezug auf die erstere Stelle keineswegs gewiß.

Glaubwürdigkeit. Auswahl und Behandlung des Stoffes sind allerdings durch die priesterlich-levitischen Neigungen des Verfassers und die Anschauungsweise seiner Zeit nicht unerheblich beeinflußt worden* und muß dies bei der Verwertung des von ihm Erzählten stets beachtet werden; geschieht dies aber, so bietet die Chronik zahlreiche wertvolle Ergänzungen zu dem Inhalte der älteren auf uns gekommenen historischen Bücher. Die abfälligen Urteile de Wettes (Beiträge zur Einl. ins A. T. I, Leipzig 1806), C. P. W. Grambergs (die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit geprüft, Halle 1823), K. H. Grafs (die geschichtl. Bb. des A. T., Leipzig 1866, S. 114—247) und J. Wellhausens (Gesch. Israels, Bd. I, Kap. 6) können wir nicht umhin als unbillig zu bezeichnen. Zu bemerken ist noch, daß der Text der Chronik, namentlich in den Namen, nicht selten durch Fehler entstellt ist.

Abfassungszeit. Geschrieben ist die Chronik in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, gegen Ende der persischen oder am Anfange der griechischen Zeit (vgl. die Genealogie I, 3, 19—24). Von ihrem Verfasser rührt auch das Esra-Nehemja-Buch her. Die auch unserer Überzeugung nach richtige Ansicht, daß dieses anfangs den Schluß der Chronik bildete (vgl. 2 Chr. 36, 22 f. mit Esra 1, 1—4), hat zuerst Zunz ausgesprochen (gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 21), dann Ew., Bertheau, Dillmann, Nöldeke (die alttest. Literatur, Leipzig 1868, S. 55), Schrader, Reuß (GAT 514 ff.). Die Trennung und Umstellung erklärt sich dann daraus, daß man nach Abschluß des ersten und des zweiten Kanons das Bedürfnis empfand in der Zahl der heilig gehaltenen Bücher auch eine Darstellung der Geschichte des zweiten Tempelbaues, Esras und Nehemjas zu besitzen und daß daher der zweite Teil des ganzen Werkes früher kanonische Geltung erlangte als der erste.

Das Buch Daniel, דָּנִיֵּאל, Δανιήλ. Über die Person Daniels erfahren wir, abgesehen von dem seinen Namen tragenden Buche, nur aus Ezechiel,** welcher 14, 14. 20 seines gerechten Wandels, 28, 3 seiner Weisheit gedenkt; denn die

* Hier wenigstens Ein Beispiel. Vieles Ungünstige, was über Könige, die doch im wesentlichen thaten „was dem HErrn wohlgefiel“, zu berichten gewesen wäre, wird einfach weggelassen (Davids Ehebruch, die fremden Weiber Salomos u. s. w.).

** Den von Ezechiel genannten Daniel halten wir wegen der Gleichzeitigkeit und wegen der Seltenheit des Namens für identisch mit dem Daniel unsres Buches.

Zusätze der griechischen Übersetzungen (Susanna, Bel zu Babel, Drache zu Babel) und die Angaben des Josephus (Archäol. X, 10, 1; 11, 7) haben nur insofern Wert, als sie das Interesse zeigen, welches die fortbildende Sage an Daniel nahm. || Das Buch hat zwei Teile: Geschichten, Kap. 1—6 und Gesichte Daniels, Kapp. 7—12. I, *a*) 1, Einleitung. Daniel (Beltschazzar), Chananja (Schadrakh), Mischael (Meschakh) und Asarja (Abed-Nego) an den babylonischen Hof gebracht, erste Bethätigung ihrer Glaubenstreue. *b*) 2, Daniels erste Traumdeutung (Traum Nebukadnezars, vier Monarchien und das dieselben zermalmende ewige Reich des Gottes des Himmels); *c*) 3, 1—30, Daniels drei Freunde erweisen im Feuerofen ihre Glaubensstandhaftigkeit; *d*) 3, 31—4, Nebukadnezar berichtet über einen anderen Traum und das Eintreffen der Deutung Daniels (Wahnsinn und Wiederherstellung des Königs); *e*) 5—6, 1, Gastmahl des Belschazzar; *f*) 6, 2—29, Darius der Meder und Daniel in der Löwengrube. II, vier Visionen (7. 8. 9. 10—12, die letzte im dritten Jahre des Cyrus), in denen Daniel über den künftigen Verlauf der Geschichte (Weltreiche, Frevel gegen das Heiligtum, schließliche Aufrichtung eines ewigen Gottesreiches) belehrt wird.

Noch Hengstenberg, Hävernick, Pusey, Kranichfeld, Keil und Delitzsch (letzterer freilich nicht mit voller Entschiedenheit) sind für die Abfassung durch Daniel eingetreten. Gegenwärtig halten die Meisten das Buch für eine Trostschrift aus der Makkabäerzeit ohne jeden historischen Wert (bes. z. B. Bleek, Hitzig, Graf [in Schenkels Bibel-Lexikon I]). Gegen die Autorschaft Daniels entscheiden, abgesehen von dem Fehlen jedes auf das ganze Buch bezüglichen Selbstzeugnisses folgende Gründe*: die Stellung des Buches im letzten Teile des Kanons**; die Nichterwähnung im Buche Sirach c. 49; die Sprache der hebräischen Stücke und die persischen, noch mehr aber die griechischen Wörter (קִיתָרֹס, פְּסַנְתֵּרִין, סוּמְפֹּנְיָה, wohl nicht סַבְּכָא); das falsche Datum 1, 1; die Art der Weissagung im zweiten Teile (die Herrschaft der Babylonier und Perser wird mit wenigen allgemeinen Worten abgethan, die ptolemäisch-seleucidische Zeit so speziell geschildert, daß man mehrfach nicht Weissagung, sondern Geschichte zu lesen meint; die Verkündigungen über das auf des Antiochus Epiphanes Frevel und Bestrafung Folgende lauten ganz apokalyptisch). Gegen die Annahme der Abfassung des ganzen Buches in der Makkabäerzeit spricht erstens die Darstellung der babylonischen Verhältnisse im ersten Teile (die Namen Beltschazzar und Belschazzar, die Persönlichkeit des letzteren ist jetzt keilinschriftlich nachgewiesen, u. s. w.); zweitens die persischen Wörter, von welchen den Juden der Makkabäerzeit אחשדרפנין, פתגם, פרתמים wohl durch Esra und Esther bekannt geblieben waren, andere aber wie הַדָּמִין, דתברין, גדברין gewiß unverständlich waren, so daß niemand in einer erst damals in Palästina konzipierten Schrift sie gebraucht haben würde; drittens die Aufnahme in den Kanon (das Buch Sirach ist vor der Makkabäerzeit in hebräischer Sprache geschrieben worden und hat doch keine Stelle mehr im Kanon gefunden). Daß 4, 25—34 keine Erfindung des Schriftstellers ist, sondern auf Überlieferung beruht, ersehen wir mit Sicherheit aus den Mitteilungen des

* Absichtlich zählen wir nicht alle für und wider vorgebrachten Gründe auf.

** Die von Herm. Witsius (Miscellanea Sacra I, 15) aufgebrachte Unterscheidung zwischen munus und donum propheticum entkräftigt diesen Grund nicht.

Abydenus (bei Eusebius, praep. evang. IX, 41, 6 und chronic. [ed. Schoene] I, 41. 42). Auch die 6, 1 angenommene medische Zwischenherrschaft ist durch Xenophons Kyropädie mindestens vor dem Verdachte Erfindung des Autors zu sein geschützt. Sorgfältige Prüfung des historischen Teiles hat uns zu der Überzeugung geführt, daß ein behufs der Einwirkung auf seine Zeitgenossen frei erfindender Tendenzschriftsteller der Makkabäerzeit nicht weniges anders gestaltet haben würde. Da nun der zweite Teil (wohl schon von Kap. 7 an) gewiß in der Makkabäerzeit entstanden ist, dürfte man allen in Betracht kommenden Momenten am meisten gerecht werden, wenn man annimmt, daß, wenigstens seit der Zeit Alexanders des Großen, ein aramäisches Buch von Danielgeschichten vorhanden war und daß dieses zur Zeit des Antiochus Epiphanes mit dem ad hoc neugeschriebenen Buche der Visionen zusammengearbeitet wurde. Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Zweisprachigkeit des Buches (2, 4ᵇ—7 aramäisch) am besten. Bis zu welchem Grade (formell, materiell) der Verfasser der hebräisch geschriebenen Visionen seine Vorlage umgestaltet hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. Gegenwärtig bildet das ganze Buch ein unzertrennbares Ganzes, da einerseits die Kapp. 8—12 mit 1 und die Kapp. 2—6 mit 7 durch Einheit der Sprache innigst verbunden sind, andererseits die ersten sechs Kapp. wesentlich erzählenden, die letzten sechs rein visionären Charakters sind.

Den uns durch das N. T. wertvollen Visionen des Danielbuches bleibt hohe religiöse Bedeutung, auch wenn wir sie nicht im 6. Jahrhundert, sondern erst im zweiten Viertel des 2. Jahrh. vor Christo entstanden denken. „An Glut der Begeisterung und kräftiger Entschiedenheit in Geltendmachung der göttlichen Wahrheit steht es [das B. D.] den alten Prophetenbüchern nahe genug; aber auch — was hier das Wichtigste ist — die Entwickelung der nächsten Zukunft, den Untergang des Tyrannen nach 3½ Jahren und den Sieg des Reichs der Heiligen hat der prophetenkundige Gottesmann so sicher vorausbestimmt wie nur irgendein Prophet der älteren Zeit und hat auch hauptsächlich um deswillen in der jüdischen Gemeinde noch die verdiente Anerkennung wenigstens als eines gottbegeisterten Mannes, wenn auch nicht als eines Propheten, gewonnen. Gerade auch durch diesen seinen treffenden Blick in die Gegenwart und nächste Zukunft unterscheidet sich sein Buch von den spätern jüd. Apokalypsen sehr zu seinem Vorteil“ (Dillmann in Schenkels Bibel-Lexikon IV, 627. 628).

Allgemeine Einleitung in das Alte Testament.

7. Die Bildung des Kanons.

In der Kirche, und ganz ähnlich in der Synagoge, ist anderthalb Jahrtausende die Ansicht traditionell gewesen, daß die Sammlung der jetzt das A. T. bildenden Bücher von Esra oder (und) seinen Zeitgenossen oder doch aus nur wenig späterer Zeit herrühre, und daß die Dreiteilung des Kanons und die Art der Verteilung der einzelnen Bücher auf die drei Teile beabsichtigt seien. Dennoch ist diese Ansicht unhaltbar. Denn manche biblische Bücher (z. B. das Buch Daniel in der vorliegenden Gestalt, die Chronik)

stammen sicher aus späterer Zeit; auch würden, wäre der ganze Kanon auf einmal entstanden, manche Bücher (z. B. Esra-Neh., Dan.) gewiß einen anderen Platz als ihren jetzigen erhalten haben. Vielmehr ist die Reihenfolge der alttest. Bücher aus der Geschichte des alttest. Kanons zu erklären.

Die Schriften des A. T. zerfallen in vier Sammlungen: den Pentateuch, die prophetisch-historischen Bücher, die prophetischen Weissagungsbücher und die übrigen Schriften.

Als gewiß dürfen wir annehmen, daß seit Moses Zeit Gesetze und Urkunden über die mosaische Zeit beim Nationalheiligtum bewahrt (Deut. 31, 9. 26; vgl. 17, 18; Jos. 24, 26; 1 Sam. 10, 25; 2 Kg. 22, 8) und in Priesterkreisen allmählich durch schriftliche Aufzeichnung bisher mündlich vorhandener Traditionen und Satzungen vermehrt wurden. Daneben erhielten sich viele Traditionen über die alten Zeiten, zuerst wohl mündlich, später auch schriftlich im Volke selbst. Wesentliche, wohl weitaus die meisten Bestandteile des Pentateuchs haben auf diese Weise lange Jahrhunderte, ehe aus ihnen und Späterem der Hexateuch, dann der Pentateuch gebildet ward, auch schriftlich existiert und in größeren oder kleineren, priesterlichen oder Laien-Kreisen mehr oder weniger Ansehen gehabt. Hos. 8, 12 zeigt, daß zur Zeit des Hosea geschriebene, als göttlich anerkannte Gesetze in erheblicher Zahl vorhanden waren. Daß diese Gesetze sollten verloren gegangen sein, ist doch sehr unwahrscheinlich. An welche der im Pentateuch enthaltenen Gesetze aber Hosea gedacht hat, wissen wir nicht. Ein hinsichtlich des Objekts bestimmteres Zeugnis für kanonische Geltung noch vorhandenen schriftlichen Gesetzes haben wir erst aus der Zeit des Josia, 2 Kön. 22. Sicher enthielt das damals im Tempel aufgefundene Gesetzbuch den Kern des Deuteronomiums; streitig ist, wie viel von dessen Einleitungs- und Schlußkapiteln. Die Ansicht, daß jenes Buch der ganze Pentateuch gewesen sei, hat sehr an Anhängern verloren. Doch hat die Zusammenfügung des Deut. mit dem übrigen Pentateuch, wenn später, gewiß nicht viel später stattgefunden. Esra führt das Gesetz nicht neu ein, sondern läßt das Volk sich feierlich neu auf das Gesetz (den ganzen Pentat.) verpflichten, vgl. oben S. 144. Die Abtrennung des Josuabuches hat, wie auch aus der Annahme nur des Pentateuchs durch die Samaritaner zu schließen, vorher stattgefunden.

Nach dem völligen Untergang der alten Reichsherrlichkeit suchte und fand das Volk in der politisch trüben Zeit des zweiten Tempels Trost und Erbauung in der Betrachtung seiner an Beweisen göttlicher Führung so reichen Vergangenheit und in der Vertiefung in die erhaltenen Worte der erst erlöschenden, dann bald erloschenen Prophetie. So entstanden, wohl ziemlich gleichzeitig, — an eine spätere Zeit als die Esras zu denken liegt kein Anlaß vor — die Sammlung der prophetisch-historischen Bücher (Jos., Ri., Sam., Kön.) und die der prophetischen Weissagungsbücher. In letzterer waren die drei großen Prophetenbücher nach der Zeit ihres Entstehens geordnet: Jeremja, Ezechiel, Jesaja; denn das Jesajabuch in seiner gegenwärtigen Gestalt (mit Kap. 40—66) ist jünger als Jeremja und Ezechiel. Die Sammlung der sog. kleinen Propheten ist, wenn die sechs letzten Kapitel im Sacharjabuche nicht von derselben Hand sind wie die acht ersten, älter als die kleine Schrift des Maleachi (die späteste dieser Sammlung), oder sie ist doch erst nachträglich um

dies Büchlein vermehrt worden; sonst würden jene nur anonym erhaltenen Kap. an den Schluß des Dodekapropheton, nicht vor Maleachi gestellt worden sein.

Viel langsamer und später ist die letzte Abteilung der alttest. Schriftensammlung entstanden und zum Abschluß gekommen. Psalmensammlungen hat es seit David, Spruchsammlungen seit Salomo gegeben. Es ist mithin anzunehmen, daß das nach Hiskia vollendete Spruchbuch und der höchst wahrscheinlich zur Zeit Nehemjas abgeschlossene Psalter sehr schnell weiteste Anerkennung fanden, kanonische Geltung erhielten. Zu diesen gesellten sich im Laufe der Zeit noch einige andere ihres Inhaltes oder (und) ihres Alters wegen mehr und mehr geschätzte Bücher. Das Ansehen des B. Koheleth. ist wohl dadurch gefördert worden, daß man wegen des בֶּן־דָּוִד des ersten Verses Salomo für den Verfasser hielt. Esra und Nehemja sind, wie ihre Stellung zeigt, vor der Chronik kanonisch geworden. Daß das den Namen Daniels tragende Buch, obwohl es in seiner jetzigen Gestalt dem Anfange der Makkabäerzeit angehört, noch in den Kanon aufgenommen wurde, erklärt sich am besten durch die auch durch andere Gründe (Zweisprachigkeit u. s. w.) nahe gelegte Annahme, daß schon früher ein (im wesentlichen dem jetzigen aramäischen Teil, 2, $_4$ᵇ ff., entsprechendes) Danielbuch vorhanden war. Nach der Makkabäerzeit ist, wie wir mit Ewald, Dillm. u. a. überzeugt sind, auch zu dieser letzten Sammlung heilig gehaltener Nationalliteratur kein Buch mehr hinzugekommen.

Weder das von Jesu, dem Sohne Sirachs, verfaßte noch das den Namen Baruchs tragende Buch hat den Juden jemals als kanonisch gegolten. Die Alexandriner haben den Begriff eines Kanons im Sinne der palästinischen Schriftgelehrten überhaupt nicht gehabt. Und was die vielfach angeführten thalmudischen Bestreitungen einzelner Schriften des alttestamentlichen Kanons betrifft, so zeigt sich in ihnen nirgends ein Zweifel an der Echtheit oder sonst eine Regung eigentlich kritischer Forschung; vielmehr machen die Debatten mehrfach den Eindruck, daß die Bedenken nicht erhoben wurden, um zur Ausschließung dieses oder jenes Buches zu führen, sondern um widerlegt zu werden und so die Autorität der heil. Bücher als absolut gesichert zu erweisen.

Die wichtigsten Zeugnisse für den Kanon sind: Prolog der Weisheit des Jesus ben Sirach, Philo (Eichhorn Einleit.[4] I, 122—135; die Schrift De vita contemplativa ist unecht), 2 Makk. 2, 13—15, Neues Test., Josephus gegen Apion I, 8.

Der Nachweis, daß bei dem Zustandekommen des Kanons göttliche Wirksamkeit nicht gefehlt hat, ist an einer anderen Stelle dieses Handbuches (Abschnitt „Kanonik“) zu geben.

Aug. Dillmann, Über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments, Jahrbücher f. deutsche Theologie III (1858), S. 419—491. || Mein Artikel „Kanon des A. T.“ in PRE.[2] VII, 412—451 [behandelt *a*. die Entstehung der Sammlung und die Geschichte des Kanons bei den Juden, S. 414—442; *b*. den alttest. Kanon in der christl. Kirche S. 442—450; Literaturangaben S. 450 f.].

8. Geschichte des Grundtextes des A. Test.

Der Text der einzelnen alttest. Bücher ist, so lange dieselben nicht zu heilig gehaltenen Sammlungen vereinigt waren, gewiß gleich allen anderen

Literaturerzeugnissen den mannigfachen Veränderungen, welche durch Abschreiber zu entstehen pflegen, (Auslassungen, Zusätzen, Seh- und Schreibfehlern u. s. w.) unterworfen gewesen. Aber auch als man nach Abschluß des Kanons der Erhaltung der heiligen Schriften erhöhte, sehr große Sorgfalt widmete, blieb der Grundtext des A. T. nicht unverändert: *1.* die erwähnten Anlässe zu Veränderungen wirkten, wenn auch in geringerem Maße, fort; *2.* die Schreiber sammelten aus älteren Kodices allerlei ihnen Auffälliges (wie z. B. größere oder kleinere oder schwebende Buchstaben) und übertrugen es in die von ihnen selbst gemachten Kopien; *3.* die Einführung der Punktation; *4.* Die Reihenfolge der Bücher, namentlich der Hagiographen, ist in den Handschriften sehr verschieden (s. PRE² VII, 441 f.).

Joh. Morinus, Exercitationes biblicae [s. ob. S. 128]. ‖ H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und mißverstandenen Stellen der alttest. Textgeschichte, Theol. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2—4 u. 1837, Heft 4. ‖ A. Dillmann, Bibeltext des A. T. PRE.² II, 381—400. ‖ Meine Prolegomena critica in Vetus Test. Hebraicum, Leipzig 1873, 131 S. [*1.* von den verlorenen und den noch erhaltenen Handschriften, *2.* von der Beschaffenheit des Bibeltexts zur Zeit der Thalmudisten. Daselbst Literaturangaben.].

Erläuterungen.

I. Die Geschichte der hebräischen Punktation ist noch in Dunkel gehüllt. Hieronymus und die Thalmudisten kannten weder Vokalpunkte, noch Satz- (bezw. Ton-)zeichen. Wahrscheinlich im 7. Jahrhundert entstanden, im 8. Jahrh. in Aufnahme gekommen sind die beiden hebräischen Punktationssysteme, von welchen wir wissen:

a. das allgemein bekannte tiberiensische, dessen Vokale teils über, teils unter den Konsonanten stehen und welches für drei Bücher (Psalmen, Sprüche, Hiob) besondere Accentzeichen hat;

b. die sogenannte babylonische Punktation, deren Vokalzeichen (meist durch Vereinfachung) aus den Lesemüttern א, ו, י entstanden sind und in welcher die trennenden Accente meist die Gestalt des Buchstaben haben, mit welchem ihr Name anfängt.

Zur Geschichte der Punktation s. meine Mitteilungen in Ztschr. f. d. gesammte luth. Theologie u. Kirche 1875, S. 619—624, Theol. Stud. u. Krit. 1875, S. 736—746 (vgl. 1876, S. 554). Die Literatur über die erst seit 1840 bekannt gewordene babylonische Punktation verzeichnete ich in der Vorrede zu Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg [u. Leipzig] 1876, S. VII; dazu vgl. noch Ztschr. f. luth. Theol. und K. 1877, S. 17—52 („Zur Textkritik des Jesajas“, bes. S. 18—21). M. Schwab, Des points-voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879, 48 S. ‖ J. Dérenbourg, Revue critique 1879, 21. Juni [in einer Anzeige der S. 128 genannten Schrift Schnedermanns]. ‖ H. Grätz, Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1881, 348—367. 395—405). ‖ Ad. Merx, Die Tschufutkalesischen Fragmente. Eine Studie zur Geschichte der Masora (Verhandlungen des fünften internation. Orientalisten-Congresses, 2. Theil, 1. Section, S. 188 bis 225 [Berlin 1882]).

II. Die von den Juden auf die Erhaltung eines möglichst korrekten Bibeltextes verwendete Sorgfalt zeigt sich in

a) den Bestimmungen über das Abschreiben der heiligen Bücher, besonder des Pentateuchs (s. meine Prolegg. S. 13);

b) den massorethischen Arbeiten. Massora, eig. Überlieferung, dann speziell die auf den Bibeltext bezügliche Überlieferung. Man zählte, wie oft ein Wort (Wortform, Verbindung mehrerer Worte) in der Bibel oder einzelnen Teilen derselben vorkomme; man stellte einmal oder doch nur selten

vorkommende Wörter, denen irgend eine Eigenschaft gemeinsam, in (oft alphabetisch geordneten) Listen zusammen; man notierte, wie ähnlich lautende Stellen sich von einander unterschieden u. s. w. Diese Verzeichnisse und Bemerkungen, deren Zahl nach Einführung der Punktation sich natürlich sehr vermehrte, wurden selten in besondere Bücher, gewöhnlich an die Ränder oder an den Schluß von Bibelmanuskripten geschrieben (Massora marginalis und finalis). Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Zahl der aufgenommenen Bemerkungen je nach Kenntnissen, Fleiß und Zeit der Schreiber, sowie nach dem diesen zu Gebote stehenden Raume sehr verschieden war, und daß man kaum zwei Manuskripte finden wird, welche genau dieselben Angaben enthalten. — Die Hauptstätte des massorethischen Studiums war Tiberias, und in dieser Stadt that sich besonders hervor die bis in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts zurück zu verfolgende Familie des in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebenden Ahron ben Moscheh ben Ascher. Dieser wird schon seit dem Beginn unsres Jahrtausends als normative Autorität für die Herstellung eines richtigen massorethischen Bibeltextes genannt; seine Leistungen sind aber weit mehr gelobt als gelesen und beachtet worden, so daß wir den von ihm für korrekt gehaltenen Bibeltext auch jetzt noch nicht genau kennen. (Ob in Aleppo sich wirklich eine von ihm selbst mit Massora und Punktation versehene Bibelhandschrift befindet, ist noch zweifelhaft). Seinen Zeitgenossen Moscheh ben David ben Naphthali kennen wir fast nur aus Verzeichnissen solcher Stellen, an welchen er von Ben Ascher abwich. — Jakob ben Chajjim sammelte zuerst aus mehreren Kodices reiches massorethisches Material und ordnete es in der von ihm besorgten Rabbinischen Bibel (vgl. S. 179 f.). Weit mehr hat Chr. D. Ginsburg in vieljähriger Arbeit zusammengebracht und zu drucken begonnen.

Da die von den Massorethen verschiedener Zeiten und Länder benutzten Bibelhandschriften einander nicht vollständig glichen, können natürlich auch nicht alle massorethischen Angaben vollkommen miteinander übereinstimmen. Man darf daher nicht ohne weiteres von mehreren mit einander nicht in Einklang stehenden Angaben die eine für richtig, alle anderen für verderbt erklären (gegen S. Baer), sondern hat anzuerkennen, daß verschiedene Überlieferungen vorliegen, über deren Wert, wenn überhaupt, erst nach geschehener Klassifizierung der Angaben (morgenländische, abendländische; palästinische, ägyptische; spanische, italienische, deutsche; älteste, alte, neue u. s. w.) geurteilt werden kann.

Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Vened. 1536, 4°; deutsch unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semlers, Halle 1772; Text mit engl. Übersetzung und mit Anmerkk. v. Chr. D. Ginsburg, London 1867. || J. Buxtorf, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Bas. 1665, 430 S. 4° (zuerst 1620). || Sal. Frensdorff, Massoretisches Wörterbuch, Hannover u. Leipz. 1876, 20 + 387 S., 4° (vgl. meine Anzeige in Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 354—370). || S. Baer u. H. L. Strack, Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke, Leipzig 1879, XLII + 95 S. || Christ. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged, vol. I (Aleph-Yod). London 1880, 758 S. groß Folio. || Mein Artikel „Massora“ in PRE.[2] IX, 388—394; daselbst auch ausführliche Literaturangaben.

III. Handschriften. Die uns erhaltenen hebräischen Bibelhandschriften lassen sich in mannigfacher Weise klassifizieren. Äußerlich sind folgende Ein-

teilungsgründe: *a*) Form und Zweck. *α*) Unpunktierte Rollen von Pergament oder auch, besonders im Orient, von Leder, enthalten den Pentateuch oder die Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther) und werden in der Synagoge gebraucht; *β*) Handschriften in Buchform, fast stets punktiert, zum Privatgebrauch, von Pergament, später auch von Papier. *b*) Vorhandensein, bezw. Fehlen massorethischer Angaben. *c*) Vorhandensein, bezw. Fehlen des Thargums. Das Thargum folgt gewöhnlich unmittelbar auf jeden einzelnen Textvers. *d*) Schon wichtiger ist die teils nach ausdrücklichen Angaben der Schreiber teils auf grund des Schriftcharakters vollziehbare Einteilung nach der Herkunft: spanische, italienische, französische, deutsche, ägyptische, palästinische, arabische Kodices u. s. w. Von größter Bedeutung wäre *e*) die Einteilung nach der Textbeschaffenheit. Für solche Einteilung sind aber bis jetzt kaum die ersten Anfänge gemacht. Während man bei der Untersuchung des Textes jedes griechischen oder lateinischen Autors nach den zwischen den einzelnen Manuskripten etwa bestehenden Verwandtschaftsverhältnissen forscht und die Autorität derjenigen Handschriften, welche durch weniger Mittelglieder von dem Original getrennt sind, höher schätzt, zählt man beim A. T. statt zu wägen oder hält die Handschriften, welche man gerade kennt, für die besten; im günstigsten Falle nimmt man Rücksicht auf das Alter des Kodex und die Sorgfalt des Schreibers. — Die von J. Olshausen (Lehrb. d. hebr. Spr. 1861, § 31[a]), P. de Lagarde (Anmerkk. zur griech. Übs. der Provv. Leipzig. 1863, S. 2 und später mehrfach) und anderen vorgetragene Ansicht, daß alle hebräischen Handschriften des A. T. auf ein einziges als Musterkodex aufgestelltes Manuskript zurückgehen, vermag ich nicht zu teilen.

Da die Zahl der vorhandenen Bibelmanuskripte sehr groß ist, müßte man zunächst diejenigen wegen ihres Alters und der auf sie verwendeten Sorgfalt beachtenswerten Handschriften, welche die ganze Bibel oder doch einen großen Teil derselben enthalten, nach ihrer Herkunft ordnen und dann untersuchen (Merkmale: charakteristische Lesarten; Verhältnis zu ben Ascher und Ben Naphthali). Dann wären die an den Rändern von Bibelhandschriften und in gelegentlichen Citaten uns erhaltenen Lesarten verloren gegangener Musterkodices (Kodex des Hillel, Kod. Sanbuki, Kod. Jericho u. s. w.) zu berücksichtigen. In zum Teil noch frühere Zeiten werden wir auf folgende Weise geführt. Die Juden Palästinas und Babylons hatten verschiedene Traditionen nicht nur über Halachisches (paläst. und babylon. Thalmud), sondern auch über den Bibeltext. Wir haben mehrere Verzeichnisse, welche uns Stellen kennen lehren, an welchen die מערבאי, Abendländer, und מדינחאי, Morgenländer, von einander abwichen. Weiter wissen wir, daß im Osten die Gelehrten von Sora mehrfach andere Lesarten und auch massorethische Sätze hatten als die von Nehardea. Alles auf diese Differenzen bezügliche Material ist sorgfältig zu sammeln.

Über den Bibeltext in der thalmudischen Zeit (s. ob. S. 176, Z. 17), aus welcher wir keine Bibelhandschriften mehr haben*, werden neue Unter-

---

* Betreffs der groben Fälschungen des Karäers Abr. Firkowitsch vgl. meine Mitteilungen in: Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 541–554; Dikduke ha-teamim, Einl. S. 30. 32–34. 36. 39; Ztschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft XXXIII (1879) S. 301 f.; XXXIV

suchungen sich mit Nutzen kaum eher anstellen lassen, als bis wir eine kritische Thalmudausgabe besitzen.

Die erhaltenen Bibelkodices sind verzeichnet und beschrieben von Benjamin Kennicott in der Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum (Bibelausgabe, Bd. 2), von welcher P. J. Bruns, Braunschweig 1783, 594 S., einen mit wertvollen Zusätzen bereicherten Abdruck veranstaltet hat, sowie in zahlreichen Katalogen und Monographieen. Wichtige Sammlungen sind namentlich in Oxford, Paris, Parma, Petersburg.

Um die Sammlung kritischen Apparates haben sich besonders verdient gemacht Menachem ben Jehuda di Lonsano, Jedidjah Salomo Minnorzi (d. i. aus Nursia) oder Norzi, Joh. Heinr. Michaelis, Benjamin Kennicott, Joh. Bern. de Rossi.

Lonsano, אור תורה, zuerst als erster Teil des Sammelwerkes שתי ידות [„zwei Hände" wegen der 10 Teile, aus welchen dasselbe bestehen sollte], Vened. 1618, 4°; dann allein, Amsterd. 1659, 4° u. ſ. — Kritischer Komm. zum Pentat., mit Benutzung 10 alter Bibelmanuskripte sowie mehrerer massorethischer und grammatischer Werke.

Norzi. Den von ihm im J. 1626 vollendeten und nach Jes. 58, 12 Goder Perez genannten Kommentar zum Bibeltext (gute Kenntnis der Massora, Benutzung alter Drucke und mehrerer Handschriften) hat erst Raphael Chajjim Basila in seiner Bibelausgabe ספר ארבעה ועשרים, Mantua 1742—44, 4 Teile 4°, unter dem Titel Minchath Schaj veröffentlicht. Separatausgabe von מנחת שי Wien 1813, 4°; auch ist Norzis Werk in der Warschauer Rabb. Bibel abgedruckt. — „Jedidjah Salomo Norzi's Einleitung, Titelblatt und Schlußwort zu seinem masoretischen Bibelcommentar" [alles dies fehlt in der Mantuaner Bibel] hat Ad. Jellinek, Wien 1876, X, 22 S., ediert.

J. H. Michaelis (Prof. in Halle, † 1738), Biblia Hebraica ex aliquot manuscriptis et compluribus impressis codicibus, item masora tam edita quam manuscripta aliisque Hebraeorum criticis diligenter recensita ... Accedunt loca scripturae parallela, verbalia et realia, brevesque adnotationes. Halle 1720, in drei Formaten, 1700 S. ohne die Vorreden. [Das Variantenverzeichnis ist noch nicht durch vollständige und gute Neukollationierung der benutzten, damals in Erfurt, jetzt in Berlin befindlichen Handschriften entbehrlich gemacht. Auch die sehr fleißige Sammlung von Parallelstellen sichert dieser Ausgabe noch für längere Zeit nicht unerheblichen Wert].

Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, Oxford 1776. 1780, 2 Bde. fol. [Die Bedeutung vieler Kodices ist gar nicht oder falsch beurteilt, auch wertlose Handschriften und Ausgaben sind kollationiert, ein Teil der Mitarbeiter ermangelte der nötigen Vorkenntnisse; daher entspricht der Inhalt des mehr als zwei Jahrzehnte mit großer Spannung erwarteten Werkes nicht der angewendeten Mühe und den gemachten Ausgaben. Nur für den Konsonantentext sind Varianten gesammelt.]

J. B. de Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae, Parma 1784—88, 4 Bde., 4°; dazu 1798, das. 4°, Scholia critica in V. T. libros seu supplementa ad varias sacri textus lectiones. [Zwar nicht allen Anforderungen der Gegenwart entsprechend, aber erheblich besser als K.s Leistung, schon weil von Einem und zwar kundigen Verfasser, ferner weil auch wichtige Varianten in der Punktation berücksichtigt sind.]

Ausgaben.

I. Älteste Drucke. Von allen Büchern des hebr. A. T. wurde der Psalter zuerst gedruckt: [Bologna?] 1477 fol. [mit dem Kommentar von David Kimchi]. Die erste vollständige Ausgabe des A. T. erschien in Soncino 1488 fol.; dann folgten die Bibeldrucke Pesaro 1494 und Brescia 1494 [letzteren benutzte Luther bei seiner Bibelübersetzung].

II. Von den Polyglotten (s. S. 191) verdient wegen ihrer eigentümlichen Textrecension hier die in Complutum gedruckte erwähnt zu werden.

III. Rabbinische Bibeln (so nennt man diejenigen Bibelausgaben, welche außer dem hebr. Texte das Thargum und ausgewählte Kommentare jüdischer Exegeten enthalten. Die Ausgaben *1—7* haben sämtlich 4 Foliobände):

(1880), S. 163—168; „A. Firkowitsch und seine Entdeckungen", Leipz. 1876 (44 S.); Literar. Centralblatt 1883, Nr. 25, Sp. 878—880.

1. Venedig 1516—18, besorgt von Felix Pratensis.
2. Venedig 1524—25, besorgt von Jakob ben Chajjim. Erste Ausgabe mit ausführlicher Massora magna. || Christian D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, hebrew and english, with explanatory notes, 2. Aufl., London 1867, 91 S.
3. Venedig 1546—48. 4. Dgl. 1568. 5. Dgl. 1617—19.
6. Basel 1618—19, besorgt von Joh. Buxtorf dem Älteren. In der Massora ist manches geändert, einiges auch verbessert. Leider hat B. die Punktation der Thargumim nach dem Muster der aramäischen Abschnitte in Esra und Daniel umgestaltet (vgl. Eichhorn, Einl.⁴, II, S. 59. 60).
7. קהלת משה, Amsterdam 1724—27, besorgt von Moscheh aus Frankfurt. Reichhaltiger als alle älteren Rabbinischen Bibeln.
8. Warschau 1860—66, 12 Bde., klein Folio.

IV. Handausgaben. Venedig, 4° bei Dan. Bomberg 1517. 1521. 1525—28. || Biblia Hebraica accuratissima .. a Joh. Leusden, Amsterdam 1667, Druck von Joseph Athias. | Biblia Hebraica .. ex recensione Danielis Ernesti Jablonski, Berlin 1699, 4°; meist nach Leusden, doch auch mit Benutzung anderer Ausgaben und einiger Handschriften. | Biblia Hebraica ... ab Everardo van der Hooght, Amsterd. u. Utrecht 1705; fast ganz nach Leusden, von Neueren vielfach überschätzt. || Mantua 1742—44 (s. S. 179, Z. 20). Biblia Hebraica .,. recensuit Aug. Hahn, Lpz. 1831 u. mehrfach (stereotyp.). || Biblia Hebraica ... curavit Car. Godofr. Guil. Theile, Leipz. 1849 und mehrfach (stereotyp.), gleich Hahn zumeist nach v. d. Hooght.

V. Unpunktierte Ausgaben: Biblia H. sine punctis, Amsterdam u. Utrecht 1701, 16°. | תקון הסופר והקורא, herausg. v. S. Baer, Rödelheim 1866 [Pentat., als Vorlage für Schreiber von Synagogenrollen]. || Liber Geneseos sine punctis exscriptus. Curav. F. Mühlau et Aem. Kautzsch, Leipz. 1868.

VI. Von Einzelausgaben nennen wir hier nur die von S. Baer unter Mitwirkung von Frz. Delitzsch (Leipz., B. Tauchnitz) herausgegebenen: Genesis 1869; Jesaja 1872; Hiob 1875; Kleine Propheten 1878; Psalmen 1880; Proverbien 1880; Daniel, Esra u. Nehemja 1882. [Baer besitzt gründliche Kenntnis der Massora wie der accentuologischen Regeln, auch hat der ihm zu Gebote stehende kritische Apparat sich im letzten Jahrzehnt erheblich vermehrt: seine Ausgaben zeichnen sich durch Korrektheit aus und sind auch durch die kritischen Anhänge wertvoll. Leider aber legt B. je länger desto mehr Wert auf die Spitzfindigkeiten späterer Punktatoren (Nakdanim) und beachtet zu wenig, daß es verschiedene massorethische Überlieferungen gibt (vgl. meine Anzeige in Theol. Lit.Ztg. 1879, Nr. 8)].

Weitere Mitteilungen über Bibelausgaben bringen:

Wolf, Bibliotheca Hebraea [ob. S. 129] II, 364—413. IV, 108—154.

Jac. Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723 fol. [Bd. I S. 1—587: Bibelmanuskripte, Ausgaben der Bibel und ihrer Teile; Bd. II S. 588—1222: Kommentare (Anhangsweise S. 1162—1206 Grammatiken und Lexika)]. Wesentlich vermehrt und verbessert, leider aber nicht vollendet ist: Bibliotheca sacra post .. Jacobi Le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andrea Gottlieb Masch, Halle 1778—90, 4°. Pars I. De editionibus textus originalis, CXXXII, 466 S. [Kap. I, Hebr. A. T., S. 1—186; Kap. III, Polyglotte Ausgaben der Bibel u. des A. T. S. 331—408; Kap. IV, Apokryphen S. 427—465]. Pars II, De versionibus librorum sacrorum [Bd. I, orient. Übersetzungen, 226 S.; Bd. II, griech. Übers., 352 S.; Bd. III, lat. Übers., 754 + 82 S.; Bd. IV, Register, 192 S.].

M. Steinschneider, Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana, Berlin 1852—60, 4°, Sp. 1—164.

9. Die Übersetzungen.

Wegen ihrer großen Zahl können die Übersetzungen hier nicht sämtlich berücksichtigt werden. Wir sprechen zunächst und hauptsächlich von den alten Versionen.

Die unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

I. Die Thargumim.

Schon vor dem babylonischen Exil fing das (West-)Aramäische an in

Palästina einzudringen (vgl. z. B. Jes. 36, 11). Nach der Rückkehr aus dem Exil gewann es daselbst je länger desto mehr die Oberhand über die als Umgangssprache allmählich aussterbende hebräische Sprache. Man begann daher (ob schon zu Nehemjas Zeit, ist fraglich; jedenfalls ist Neh. 8, 8 kein Beweis) den Bedürfnissen des Volkes entsprechend das an den Sabbathen aus den heil. Schriften Verlesene durch mündliche Hinzufügung einer aramäischen Paraphrase, zuerst wohl der schwierigeren Stellen, dann des ganzen Textes zu erläutern. Wann zuerst solche Paraphrasen aufgeschrieben worden sind, wissen wir nicht. Aus dem Worte des sterbenden Heilands Matth. 27, 46; Mark. 15, 34 dürfen wir schließen, daß schon in Jesu Zeit der Psalter in aramäischer Sprache dem Volke geläufig war. Für diese Folgerung spricht auch die Vergleichung von Ephes. 4, 8 mit Tharg. Psalm. 68, 19. (Nur mit Kritik ist zu benutzen: Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, Wien 1873). Ein geschriebenes Thargum des Buches Hiob wird in der Mitte des ersten Jahrh. n. Chr. erwähnt (zur Zeit Gamaliels, bab. Schabbath 115a), „und da man wohl nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so läßt sich mit Wahrscheinlichkeit für die ersten Übertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen" (Zunz, G.V., S. 62). Für hohes Alter der Thargumim zeugt auch ihre Theologie. Ein Beispiel: der in der Geschichte waltende Gott heißt in ihnen Memra de-Jahve; in den älteren Midraschen und in den Thalmuden, ja auch in der Mischna kommt dieser Ausdruck schon nicht mehr vor, sondern es steht statt seiner Schechina. Genau in der gegenwärtig vorliegenden Gestalt freilich ist wohl keine der uns erhaltenen westaramäischen (gew., aber ungenau, sagt man „chaldäischen") Paraphrasen älter als das 4. oder 3. Jahrh. n. Chr.

1. „Thargum des Onkelos" zum Pentateuch. Fünfmal in der Thosephtha und an einigen Stellen des babyl. Thalmuds wird ein Proselyt Onkelos, אונקלוס, als jüngerer Zeitgenosse Gamaliels erwähnt; seiner Übersetzerthätigkeit wird nur Einmal gedacht, bab. Megilla 3a: hier aber ist nach dem jerus. Thalmud Megilla I, 11 (Bl. 71c), vgl. Thanchuma Mischpatim (Mantua 1563, Bl. 36b), von Aquila, עקילס, und dessen griechischer Übersetzung die Rede. Wir wissen somit nicht, wer das nach Onkelos genannte Thargum verfaßt hat. Jedenfalls ist es, wenigstens zum größten Teile, sehr alt, da es oft in Thalmud und Midrasch zitiert wird, vgl. Reifmann, שדה ארם, Sedeh Aram, Berlin 1875, I, S. 8—14. In neuerer Zeit hat man die Ansicht aufgestellt und zu begründen gesucht, daß das in Babylonien redigierte O.-Th. jünger sei als die älteren Bestandteile der beiden jerusalemischen Thargume, besonders des zweiten. ‖ Anthropopathische und anthropomorphistische Ausdrücke sind beseitigt. Haggadisches ist zuweilen, namentlich an dichterischen Stellen, aufgenommen; Halachisches hat nur soweit Berücksichtigung gefunden, wie es mit geringen Abweichungen vom Grundtexte geschehen konnte, und auch dann keineswegs immer. Im übrigen ist die Übersetzung streng wörtlich.

2. Thargum Jeruschalmi I zum Pentateuch; gewöhnlich Th. [Pseudo-]Jonathan genannt, weil seit dem 14. Jahrh., vielleicht nur infolge falscher Auflösung der Abbreviatur ת״י, dem Schüler Hillels Jonathan ben Ussiel zugeschrieben. In der gegenwärtigen Gestalt nicht älter als die zweite

Hälfte des 7. Jahrhunderts. Enthält sehr viele haggadische und halachische Erläuterungen.

3. Thargum Jeruschalmi II zum Pentateuch; auch das Fragmenten-Thargum genannt, weil nur zu einzelnen Stellen des Pent. erhalten. Dies Thargum, nicht das jüngere Th. J. I, wird im jeruf. Thalmud und im Midrasch Rabba mehrfach zitiert (Gronemann S. 9, Anm. 2); es enthält viel Haggadisches, aber gleich dem Th. O. wenig Halachisches (Gr. S. 6. 157—164).

4. Thargum Jonathan zu den Propheten; so genannt, weil dem Jonathan ben Ussiel, welcher nach bab. Megilla 3ª ein Thargum zu den Propheten verfaßt hat, zugeschrieben. Diesem Thargum angehörige Stellen werden im Thalmud nicht selten unter dem Namen des R. Joseph bar Chija († 333) zitiert: derselbe mag ein altes wirklich von J. b. U. herrührendes Thargum überarbeitet haben. Nicht so wörtlich wie Onkelos, namentlich in den prophet. Weissagungsbüchern viel Haggadisches. Manche spätere Zusätze.

5. Über andere Thargume zu den Propheten oder einzelnen Stellen derselben haben wir fast nur aus gelegentlichen Citaten (Zunz, G.V. 77—79) und aus Randnoten im Reuchlinschen Kodex (Bacher, ZDMG. 1874, S. 3—28) einige Kunde.

6. Die Thargume zu den Hagiographen sind von verschiedenen Verfassern und alle aus späterer Zeit. Zu Esra-Neh. und Daniel gibt es kein Thargum, zum Buche Esther dagegen zwei. In dem Th. zu den fünf Megilloth wird die Übersetzung fast zum haggadischen Kommentar. Das Th. zu den Sprüchen ist eine jüdische Bearbeitung des Peschitthâ-Textes (Nöldeke in Merx' Archiv 246—249), ähnlich wohl auch das zu den Psalmen.

L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832 [S. 61—83 „Targumim"].
Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Bresl. 1857, 500 S. [auch viel über LXX u. Samar. — Scharfsinnig und gelehrt, aber reich an unbewiesenen und unwahrscheinlichen Vermutungen].
G. B. Winer, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica, Leipz. 1820. 4°. || S. D. Luzzatto, Philoxenus sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione, auch mit dem Tit. אוהב גר, Wien 1830. || Rud. Anger, De Onkelo chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila graeco Vis Ti interprete, Leipz. 1845. 46, 4° (I. De Akila; II. De Onkelo). || Abr. Geiger, Das nach Onkelos benannte babylonische Thargum zum Pentateuch, Jüd. Ztschr. IX (1871), S. 85—104. || Abr. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos, Leipz. 1877, 143 S. || Sal. Singer Onkelos und das Verhältniß seines Targums zur Halacha, Frkf. a. M. 1881, 60 S.
J. W. Etheridge, The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of Jerusalem Targum: from the Chaldee, London 1862 (580 S., Gen., Ex.). 1865 (688 S., Lev., Num., Deut.).
G. B. Winer, De Jonathanis in Pentateuchum paraphrasi chaldaica, Erlangen 1823. H. Petermann, De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis, Berlin 1829, P. I: De indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur. || S. Gronemann, Die Jonathan'sche Pentateuch-Übersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha, Leipz. 1879, 164 S.
Z. Frankel, Einiges über die Targumim, Ztschr. f. die relig. Interessen des Judenth. III (1846), S. 110—120. || S. Seligsohn u. J. Traub, Über den Geist der Übersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Übersetzung beigedruckten Targum jeruschalmi, Frankels Monatsschrift VI (1857), S. 96 bis 114. 138—149. || Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus. Breslau 1858.
Franc. Tayler, Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis e lingua chaldaica in latinam conversum, London 1649, 110 S. 4°.
Z. Frankel, Zu dem Targum der Propheten, Breslau 1872, 48 S. || W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum. Nebst einem Anhange über das gegenseitige Ver-

hältniß der pentateuchischen Targumim. ZDMG. XXVIII (1874), S. 1—72 [Anh. S. 59—72]. Zusätze, das. XXIX (1875), S. 157—161. 319—320.

C. W. H. Pauli, The Chaldee Paraphrase on the prophet Jesaiah, London 1871, 226 S.

W. Bacher, Das Targum zu den Psalmen, Grätz' Monatsschrift 1872, S. 408—416. 462 bis 473 [sei so gut wie gewiß von dem Verf. des T. zu Hiob; wegen 108, 11, wo in handschriftlichem Texte beide Hauptstädte des geteilten Weltreiches genannt werden, vor 476].

W. Bacher, Das Targum zu Hiob, Grätz' Monatsschrift XX (1871), S. 208—223. 283. 284 [Palästina, im 4. oder 5. Jahrh.].

Franc. Tayler, Targum prius et posterius in Estheram .. in linguam latinam translatum, London 1655, 4°. || J. Reis [so], Das Targum scheni zu dem Buche Esther. Verhältniß des edirten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex, Grätz' Monatsschrift XXV (1876), S. 161—169. 276—284. 398—406. J. Reiß [so], Zur Textkritik des T. sch., das. XXX (1881), S. 473—477. || L. Munk, Targum scheni zum B. E., nebst variae lectiones nach handschriftl. Quellen erläutert u. mit einer literarhistor. Einleitung versehen, Berlin 1876, 37 + 45 S. || P. Cassel, Das Buch Esther. Erste Abtheilung, Berlin 1878, S. 239—298 [Deutsche Übers. des 2. Thargums].

M. Rosenberg u. K. Kohler, Das Targum zur Chronik, Geigers Jüd. Ztschr. VIII (1870), S. 72—80. 135—163. 263—278 [Palästina; Beck habe eine Recension aus dem 8., Wilkins eine aus dem 9. Jahrh. veröffentlicht].

Ausgaben. Thargumim, nicht stets dieselben oder gleich viele, sind abgedruckt in den Rabbinischen Bibeln und in den Polyglotten. Über andere Ausgaben vgl. z. B. Le Long-Masch [ob. S. 180], Steinschneiders Cat Bodl. [s. S. 180], Nro. 1075 ff. und Petermanns Linguae chald. gramm. [s. unt. S. 202], S. 83—88. Das Thargum zur Chronik edierte zuerst M. Beck, Augsburg 1680. 83. 4°; besser ist: Paraphrasis Chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum .. ed. Dav. Wilkins, Amsterd. 1715, 4°. || Außerdem vgl.: Prophetae chaldaice. Paulus de Lagarde e fide codicis reuchliniani edidit, Lpz. 1872 [ohne Vokale]. Hagiographa chaldaice. P. de L. edidit. Lpz. 1873. [Verbesserter Abdruck des Thargumtextes in der von Felix Pratensis besorgten Rabbin. Bibel; Chronik nach dem v. Beck benutzten Kodex. Ohne Vokale.] — Eine kritische gut vokalisierte Ausgabe fehlt noch.

Ad. Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume (Verhandlungen des 5. internat. Orient.-Congr. II, 1, S. 142—188).

II. Die samaritanische Pentateuchübersetzung.

Die samarit. Pent.-Übers. darf nicht verwechselt werden mit dem samarit. Pent., welcher zwar mit samarit. Buchstaben, aber in hebräischer Sprache geschrieben ist. Beide weichen mehrfach von dem bei den Juden kanonischen Texte ab; gegenwärtig stimmt man hinsichtlich der meisten Varianten darin überein, daß letzterem der Vorzug gebühre [Deut. 27, 4 haben die samarit. Texte Garisim statt Ebal]. Den Pentateuch erhielten die Samaritaner wohl zu Nehemjas Zeit durch Manasse oder andere jüdische Priester (Josephus, Archäol. XI, 7. 8, vgl. Neh. 13, 28). Wenn das bei Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrh. erwähnte Σαμαρειτικόν wirklich eine griechische Version der samar. Übersetzung ist, so haben wir für die Entstehung der letzteren einen terminus ante quem.

Jo. Morinus, Exercitationes (s. ob. S. 128) und Opuscula Hebraeo-Samaritana, Paris 1657. 12°. [Inhalt: p. 1—93 Grammatica Samaritana, 94—196 Annotationes in translationem Samar., 197—258 De legis secundum Samaritanos distinctionibus majoribus et periodicis etc.; p. 1—86 Variae lectiones textus Hebraeo-Samaritani ex antiquis codd. collatae etc., 87—224 Dialecti Samar. lexicon].

W. Gesenius, De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Halle 1815, 4°.

G. B. Winer, De versionis Pentateuchi Samaritanae indole, Leipz. 1817. || Sam. Kohn, Samaritanische Studien. Beiträge zur samar. Pentateuch-Übers. u. Lexikographie, Breslau 1868, 114 S.

S. Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Lpz. 1876, 237 S. [= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes V, 4].

Ausgaben. Beide samaritanische Texte stehen in der Pariser und in der Londoner Polyglotte.

Den hebr.-samar. Pentateuchtext druckten mit hebr. Buchstaben B. Kennicott (Bibelausgabe, s. ob. S. 179, mit Varianten aus 15 Handschr.) und B. Blayney (Pent. Hebr. Samarit., Oxford 1790). || Über „alte Handschriften des samarit. Pentateuch" s. Rosen, ZDMG. XVIII (1864), S. 582—589. || Die vom massorethischen Texte abweichenden Lesarten des samar. Pent. stellte H. Petermann zusammen in: Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heut. Samaritaner, Leipz. 1868.

A. Brüll, Das samarit. Targum zum Pent., 1873—75, 5 Teile mit zus. 248 S.; dazu 1875. 1876 zwei Anhänge, 57 + 67 S. || H. Petermann, Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscrr. apud Nablusianos repertorum. I. Genesis, Berlin 1872, 128 S.; II. Exodus, 1873, S. 129—260; III. Leviticus, quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers, 1883, S. 261—348. || J. W. Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, London 1874.

III. Die Peschittha.

Der Name פשיטתא, d. i. die einfache, findet sich nicht erst, wie gewöhnlich angegeben wird, bei Bar Hebräus, also im 13. Jahrh., sondern schon in dem Hexaemeron-Kommentar des 913 gestorbenen Mose bar Kephas (Martin S. 101) und in syrischen massorethischen Handschriften des 9. und 10. Jahrh. (Nöldeke, ZDMG. XXXII [1878], S. 589; Eb. Nestle, Lit. Centralbl. 1879, Sp. 1148). Er soll vermutlich die hier in Rede stehende Übersetzung als eine im Verhältnisse zu anderen den einfachen Wortsinn schlicht wiedergebende, weder buchstäbelnde noch mit paraphrastischem Beiwerk und anderen Zuthaten überladene bezeichnen (vgl. J. P. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie théorique Paris 1883, 4°, S. 98 ff.). Die P. ist nicht jüdischen, sondern christlichen, vermutlich judenchristlichen Ursprunges (gegen Geiger, Perles, Prager u. a.). Ihre Entstehung wird man in das 3. oder 2. Jahrh. setzen dürfen. Die zahlreichen Berührungen mit der Arbeit der LXX mögen zum Teil durch direkte Benutzung derselben während des Übersetzens zu erklären sein; zum Teil haben sie ihren Grund wohl in späteren Änderungen nach der genannten griechischen Übersetzung. Nur selten dürfte den Autoren beider Übersetzungen ein von dem massorethischen abweichender Bibeltext vorgelegen haben. Wie aus dem verschiedenen Charakter der Übersetzung der einzelnen Bücher sich ergibt, rührt die P. von mehreren Übersetzern her. Die Übersetzung der Chronik ist von der aller andren Bücher wesentlich verschieden. Ob dies damit zusammenhängt, daß die Nestorianer, zum Teil auch die Monophysiten die Chronik, wie auch Esra-Neh. und Esther nicht in ihrem Kanon hatten (Nöldeke, Die Alttest. Literatur, S. 263, und Gött. Gel. Anzeigen 1868, S. 1826)? Von Aphraates oder Jakob von Mar Matthai (2. Viertel des 4. Jahrh.) freilich wissen wir, daß sein Kanon ganz genau mit dem der hebr. Bibel übereinstimmte, speziell auch die Chronik mit umfaßte. || Die Apokryphen bilden keinen Bestandteil der eigentlichen P., sondern sind ihr erst später, allerdings schon in alten Handschriften (z. B. im Ambrosianus), hinzugefügt worden. || Die sog. Versio Karkaphensis oder Montana ist weder eine selbständige Übersetzung noch eine besondere Rezension der P., sondern — wie P. Martin, Tradition Karkaphienne ou la massore chez les Syriens, Paris 1870, gezeigt hat — eine massorethische Arbeit über das Alte und Neue Test. und die bedeutendsten orthodoxen Kirchenväter.

L. Hirzel, De Pentateuchi versionis syriacae indole, Leipz. 1825. || K. A. Credner, De prophetarum minorum versionis syr. quam. Pesch. vocant indole, Gött. 1827. || N. Wiseman, Horae syriacae, Rom 1828. || Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Bresl. 1859, 56 S. || Ge. Janichs, Animadversiones criticae in versionem syr. Pe-

schitthonianam librorum Koh. et Ruth, Breslau 1871, 39 S. || J. Prager, De V^is T^i versione syr. quam Peschittho vocant quaestiones criticae, I, Göttingen 1875, 76 S. || S. Fränkel, Die syr. Übersetzung zu den Büchern der Chronik, Jahrbb. f. prot. Theol. V (1879), S. 508—536. 720—759.

Die P. zur ganzen Bibel steht in der Pariser und (besser) in der Londoner Polyglotte, zum A. T.: Vetus Test. syriace . . . . ad fidem codicum mss. emendavit, edidit S. Lee, London 1824, 4° [ohne Apokr.], und: Translatio syra Pescitto V^is T^i ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante . . A. M. Ceriani, Mailand 1876—79, 3 Lieff. fol. [die Noten fehlen noch]. || Libri V^is T^i apocryphi syriace e recognitione Pauli Ant. de Lagarde, Leipz. u. London 1861.

Die griechischen Übersetzungen.

IV. Die alexandrinische Übersetzung und ihre Töchter.

1. Die alexandrinische Übersetzung. Der gewöhnliche Name Septuaginta, LXX, abgekürzt aus κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ τοὺς ο', secundum septuaginta interpretes, erklärt sich aus den Sagen über ihre Entstehung. In dem (zweifellos unechten) Briefe des Aristeas, eines Offiziers der Leibwache des Ptolemäus Philadelphus, wird berichtet, der genannte König habe, durch seinen Bibliothekar Demetrius Phalereus veranlaßt, an den Hohenpriester Eleasar in Jerusalem die Bitte gerichtet, derselbe möge ihm zu einer Übersetzung des Pentateuchs verhelfen. Darauf seien 72 jüdische Gelehrte, 6 aus jedem Stamme, mit einer prächtigen Thorarolle zu ihm gesandt worden und hätten gemeinsam in 72 Tagen auf der Insel Pharos das Werk vollendet. Spätere lassen die 72 in 72 verschiedenen Zellen wörtlich gleichlautende Übersetzungen liefern und dehnen das anfangs nur vom Pentateuch Erzählte auf die ganze Bibel aus.

Ergebnis der bisherigen Forschungen. Die in Rede stehende Übersetzung ist in Ägypten und zwar höchst wahrscheinlich in Alexandrien gefertigt (Buch Esther in Jerusalem? Vgl. den Schluß der griech. Übs.). Man begann mit dem Übersetzen jedenfalls schon unter den ersten Ptolemäern; der Enkel des Jesus Sirach (132 v. Chr.) kennt und benutzt den dreiteiligen hebräischen Kanon in der griechischen Übersetzung. Die einzelnen Übersetzer haben sehr ungleichartig und sehr ungleichwertig gearbeitet. || Die Pentateuchübersetzung ist zwar nicht das Werk Eines Mannes, zeugt aber im ganzen von Sorgfalt und Kenntnis der hebräischen Sprache. Von den prophetischen und den poetischen Büchern sind etliche geistlos, mit sklavischer Wörtlichkeit, etliche mit vielen willkürlichen Abweichungen vom Original übersetzt. Vom Buche Daniel brauchte man schon seit Irenäus und Hippolytus die genauere Übersetzung des Theodotion.

Die alexandr. Übersetzung hat nicht nur für die Geschichte des Schriftverständnisses Bedeutung, sondern sie besitzt auch realen Wert, da sie uns das Verständnis manches seltenen Wortes aus noch nicht erloschener lebendiger Kenntnis der hebr. Sprache vermittelt und manche Fehler des massorethischen Textes zu berichtigen die Möglichkeit gewährt. Freilich muß man bei solchen Korrekturen sehr behutsam verfahren; denn 1) ist, wie schon erwähnt, der Wert der Übersetzung fast jedes Buches ein anderer, 2) hat der Text der LXX mannigfache Schicksale durchzumachen gehabt und ermangeln wir noch immer einer wirklich guten kritischen Ausgabe, 3) muß man stets erwägen, daß die alten Alexandriner gewiß nicht mit der Absicht übersetzt haben, uns ein Hilfsmittel

zur Vornahme kritischer Operationen zu liefern und daß die Anforderungen welche man im Altertum an die Wörtlichkeit einer Übersetzung stellte, ganz andere waren, als sie jetzt sind.

Der Text der LXX wurde bald durch zahlreiche Fehler entstellt: enthielt er doch manches, was sei es in sprachlicher sei es in sachlicher Hinsicht dem Verständnisse Schwierigkeiten bot; und wurde er doch infolge der hohen Anerkennung, welche diese Übersetzung zuerst unter allen griechisch redenden Juden, dann auch unter den des Hebräischen ja nur sehr selten mächtigen Christen fand, außerordentlich häufig abgeschrieben. An nicht wenigen Stellen wurde er wohl nach dem Grundtexte korrigiert; an anderen wird die Rücksichtnahme auf die späteren griechischen Übersetzungen Veränderungen bewirkt haben. Nicht beseitigt, sondern vermehrt wurde die Verschiedenheit der LXX-Handschriften durch die Hexapla des Origenes und die von dem syrischen Presbyter Lucianus († 311) und dem ägyptischen Bischof Hesychius veranstalteten Textrezensionen. Die Hexapla (τὰ ἑξαπλᾶ), durch welche nicht der LXX-Text verbessert, sondern das Verhältnis desselben zum Grundtexte mit Rücksicht auf die Polemik gegen die Juden klar gelegt werden sollte, enthielten in sechs Kolumnen den hebr. Text mit hebr. und mit griech. Buchstaben, sowie die Übersetzungen des Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion*. Was in der LXX-Übersetzung fehlte, war in der fünften Kolumne, gewöhnlich aus Theodotion, mit Hinzufügung eines Asteriskus ergänzt; was in ihr mehr stand als im Grundtext, war mit einem Obelus als zu tilgend bezeichnet. Durch Nichtbeachtung der Zeichen des Origenes und durch Vermischung der verschiedenen Rezensionen ist der LXX-Text in schier heillose Verwirrung gekommen: weder der Text der κοινή (der unrezensierten LXX) noch der einer der genannten Rezensionen ist, wie es scheint, in irgendeiner Handschrift rein erhalten. Dem alten Texte kommt nach Vielen der Kodex Vaticanus am nächsten; daß etliche Handschriften den Text des Lucianus wiedergeben, zeigte z. B. Field (Prolegg. zur Hexapla-Ausgabe S. LXXXVII).

Jo. Morinus, Exercitationes biblicae (s. ob. S. 128). || Humfred Hody, De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata. Oxford 1705 fol. || Th. Studer, De versionis Alex. origine, historia, usu et abusu critico, Bern 1823. || Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipz. 1841. || Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung. Wien 1873, 224 S.

M. Schmidt, Der Brief des Aristeas an Philokrates, Merx' Archiv I, S. 241–312 [Text mit Einleitung und kritischem Kommentar].

Töpler, De Pentateuchi interpretationis Alex. indole crit. et hermeneut. Halle 1830; H. Wilh. Jos. Thiersch, De Pentateuchi versione Alex. libri III, Erlangen 1841; Z. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandr. Hermeneutik, Leipz. 1851. || Joh. Hollenberg, Der Charakter der alex. Übersetzung des B. Josua und ihr textkritischer Werth, Mörs 1876, 20 S. 4° [Gymn.-Progr.]. || J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis untersucht, Gött. 1871. || Über die Übs. der Bb. der Kg. vgl. Thenius (Komm.), der freilich (wie der gleich zu nennende A. Scholz und viele andere) den Wert der LXX für die alttest. Textkritik überschätzt. || Ant. Scholz, Die Alexandr. Übersetzung des Buches Jesaias, Würzburg 1880, 47 S. || F. C. Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae .. indole et origine, Hamburg 1837, 4°; J. Wichelhaus, De Jeremiae versionis Alex. indole et auctoritate, Halle 1847; Ant. Scholz,

* Eine besondere Ausgabe ohne die hebr. Kolumnen hieß Tetrapla. Zu einigen Büchern hat Origenes noch andere griech. Übersetzungen verglichen (Quinta, Sexta, Septima); daher die Bezeichnung Oktapla (selten Heptapla; der Ausdruck Enneapla ist nicht nachgewiesen).

Der masoreth. Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875, 229 S.; Ernst Kühl, Das Verhältniß der Massora zur Septuaginta im Jeremia. Inaugural-Diss. Halle 1882, 66 S. (vgl. ob. S. 152). || Ad. Merx, Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des alten Testamentes am Ezechiel aufgezeigt, Jahrbücher f. prot. Theologie IX, 1883, S. 65—77 [gegen Smend, der diesen Wert unterschätzt habe]. K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, 1. Hälfte [Nah.—Mal.], Berlin 1880, 80 S.; Fortsetzung [Einleitung. Hos., Amos], Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1883, S. 219—272; Schluß [Micha, Joel, Ob., Jona], das. 1884, S. 1—20. || L. Reinke, Zur Kritik der älteren Versionen des Pr. Nahum, Münster 1867, 80 S. || P. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien, Leipz. 1863, 96 S.; M. Heidenheim, Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theol. Forschung u. Krit., Bd. 2—4. || G. G. H. Bickell, De indole ac ratione versionis Alex. in interpretando libro Jobi, Marburg 1862, 51 S.

Ausgaben: Die Complutensische Polyglotte (ihr nach z. B. die Antwerpener und die Pariser Polygl.) ruht wesentlich auf einer der nach Field u. a. der Recension des Lucianus folgenden Handschriften, dem von Rom geliehenen Codex Nr. 108.

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ, ΔΙ ΑΥΘΕΝΤΙΑΣ ΞΥΣΤΟΥ Ε΄ ΑΚΡΟΥ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ. VETVS TESTAMENTVM JVXTA SEPTVAGINTA EX AVCTORITATE SIXTI V. PONT. MAX. EDITVM. ROMAE. Ex Typographia Francisci Zannetti M.D.LXXXVI (VIII, 783, 1 S.) fol. [LXXXVI ist in wohl allen Exemplaren, z. B. dem der königl. Bibliothek zu Berlin, später in LXXXVII geändert]. Nach dem Codex Vaticanus, leider nicht genau. Ihr folgen fast alle späteren Ausgaben, z. B. Paris 1628, 2 Bde. fol. (mit einer Vorrede von Jo. Morinus); die Londoner Polyglotte; Vetus Testamentum Graece cum variis lectionibus ed. Rob. Holmes [Bd. 1], cont. Jac. Parsons [II—V], Oxf. 1798—1827, 5 Bde. fol. [sehr reichhaltige, aber der Verbesserung und jetzt auch der Vervollständigung bedürftige Variantensammlung]; Const. Tischendorf, Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes, Leipz. 1850, 2 Bde., 4. Aufl. 1869 [gibt die Varianten des c. Alex., c. Ephraemi Syri, c. Friderico-Augustanus. In der 6., von Eb. Nestle, 1880, besorgten Ausgabe sind die Prolegomena umgearbeitet und ist, weil die Stereotypplatten der frühern Auflagen weiter benutzt werden sollten, ein Anhang hinzugefügt, welcher die Varianten des Vaticanus und des Sinaiticus enthält. Dieser Anhang ist auch allein zu haben unter dem Titel: Eb. Nestle, Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Supplementum editionum quae Sixtinam sequuntur omnium, in primis Tischendorfianarum, Leipz. 1880, 187 S.

Facsimile of the Codex Alexandrinus. Old Testament. Vol. I: Genesis — 2 Chronicles. 1881. Vol. II: Hoseas—4 Maccabees. 1883. Vol. III: Psalms—Ecclesiasticus 1883. Published by Order of the Trustees of the British Museum. London, fol. [1879 erschien: New Testament and Clementine Epistles].

Bibliorum sacrorum graecus codex Vaticanus ... collatis studiis Caroli Vercellone .. et Josephi Cozza .. editus, Rom, fol. Das A. T. in Bd. I—IV erschien 1869—1872, (Bd. V, N. T., 1868); der 1881 erschienene VI. Band (XXXVI, 170 S.) enthält außer kurzen Prolegomena (leider unzuverlässige) Angaben über die von späteren Händen herrührenden Korrekturen in der Handschrift.

Das Buch Daniel nach der Übersetzung der LXX edierte zuerst Simon de Magistris: Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis, Rom 1772 fol.; vergl. auch *Δανιηλ κατα τους εβδομηκοντα,* recogn. Henr. Aug. Hahn, Lpz. 1845, Tischendorfs Ausgabe am Ende des 2. Bandes und bes. Jos. Cozza, Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina, Pars tertia. Rom. 1877. 8° [S. XIX—XCIV Daniel nach Codex Chisianus; S. XCV—CVII adnotationes].

Einzelausgaben: O. F. Fritzsche, Liber Judicum secundum septuaginta interpretes, Zürich 1867; Derselbe, *Ῥοὺθ κατὰ τοὺς Ο΄,* Zürich 1864, 4°; P. de Lagarde, Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae addita script. discrep. e libris manu scriptis, Leipz. 1868 [als Anhang: Hieronymi quaestiones in Genesin].

P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Übersetzung des Alten Testamentes, Gött. 1882, 64 S. 4°.

P. de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars I graece edita. Göttingen 1883. XVI, 541 S. [sucht den in Antiochia und Konstantinopel angenommenen Text des Lucianus herzustellen. Höchst wichtige Vorarbeit für dereinstige Rekonstruierung des ursprünglichen LXX-Textes].

2. Die aus der alexandrinischen abgeleiteten Übersetzungen haben Wert teils für das Studium der Sprache, in welche übertragen ist (z. B. die altlat.,

äthiop., goth.), teils für die Erforschung der Geschichte des LXX-Textes (bes. die altlat. und die syrisch-hexaplarische).

a. Die altlateinische Übersetzung, streng wörtliche Reproduktion der LXX, daher schwerfällig und stark gräzisierend, im 2. Jahrh. in Afrika entstanden und wahrscheinlich — wenigstens spricht die Ungleichmäßigkeit der Arbeit dafür — von mehr als Einem Vertenten herrührend. Hieronymus spricht nur von Einer altlatein. Übersetzung, Augustinus von mehreren. Dafür daß mehrere Übersetzungen anzunehmen seien, ist neuerdings namentlich L. Ziegler eingetreten. O. F. Fritzsche dagegen sucht den erwähnten Widerspruch durch die Annahme auszugleichen, daß, weil die Übersetzung nicht kirchlich sanktioniert war, man teils beim Abschreiben nicht eben ängstlich verfuhr, teils keinen Anstand nahm, vielfach einzelne Stellen nach dem im Laufe der Zeit mannigfache Veränderungen erleidenden LXX-Texte zu bessern, und auf diese Weise die Verschiedenheiten in den Handschriften so groß wurden, daß man wohl meinen konnte verschiedene Übersetzungen vor sich zu haben. Die von Augustinus gerühmte Itala könne nur eine in Italien entstandene und gebrauchte Rezension der afrikanischen Vetus latina gewesen sein. Außer mehreren meist in die Vulgata übergegangenen Apokryphen sowie den Psalmen und dem Buche Esther besitzen wir von der altlat. Übs. nur Bruchstücke, um deren Veröffentlichung sich in neuerer Zeit bes. E. Ranke Verdienste erworben hat.

P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et caeterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt. Rheims 1743, 3 Bde. fol. (I, II A. T.).

Ulysse Robert, Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Paris 1881 fol. [Nach dem Herausgeber ist der Text nicht der der Itala, sondern der einer späteren, aber noch vorhieronymianischen aus dem Griechischen gemachten Übersetzung. Ein Teil des Kodex, früher dem Lord Ashburnham gehörig, war schon, London 1868, veröffentlicht].

H. Rönsch, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristl. Itala und kathol. Vulgata unter Berücksichtigung der röm. Volkssprache erläutert, Marburg 1869, 510 S.

L. Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879, 135 S. 4°. || O. F. Fritzsche, Latein. Bibelübersetzungen, PRE.[2] VIII, 433—445.

b. Die syrisch-hexaplarische Übersetzung, welche der monophysitische Bischof Paulus von Tela (Tella) 61/78 in Alexandrien fertigte, ist für die Kritik der LXX von außerordentlichem Werte; denn sie gibt den LXX-Text der fünften Kolumne der Hexapla mit den kritischen Zeichen des Origenes und dessen Randbemerkungen über Aquila, Symmachus und Theodotion.

Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante . . . A. M. Ceriani, Mailand 1874, 195 Bl. u. 140 S. fol. Auch betitelt: Monumenta sacra et profana, Bd. VII. [Die aus dem 8. Jahrh. stammende Hdschr. enthält: Ps., Hi., Spr., Koh., Hohl., Weish., Sir., Kl. Proph., Jer., Bar., Klagl., Brief Jer., Dan. mit Zusätzen, Ez., Jes. — Die von Andr. Masius (Josuae Imperatoris Historia illustrata, Antwerp. 1574, epist. dedicat. S. 6) benutzte, leider spurlos verschwundene Hdschr. gehörte höchst wahrscheinlich zum Ambr.; sie enthielt: Jos., Ri., 4 Bb. der Kg., Chr., Esra, Esth., Jud., Tob. u. einen Teil des Deut.].

A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana. Bd. II, 4°, Mailand 1868, S. 1—344 [Fragmente der Genesis; Ex. 1—33, 2. Nach 2 Handschr. des Britisch Museum].

P. de Lagarde, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Göttingen 1880, S. 77—356 [Ex., Num., Jos., III u. IV Kg., nach Londoner u. Pariser Hdschrr.].

c. Die äthiopische Bibelübersetzung enthält nicht nur die kanonischen und apokryphischen Bücher (letztere mit Ausnahme der Makkabäerbücher), sondern auch einige Pseudepigraphen. Nach der gewöhnlichen Annahme (Dillm.)

ist sie im 4. und 5. Jahrh. n. Chr. hergestellt und zwar wahrscheinlich von verschiedenen Verfassern. Ganz anders de Lagarde, Ankündigung S. 28: „Vieles spricht dafür, daß sie nach dem 14. Jahrhunderte nicht aus dem Griechischen sondern aus einer arabischen oder ägyptischen Übersetzung des Originals geflossen ist."

A. Dillmann, Biblia V^ts T^i aethiop., Lpz. 4°. Bd. I: Octateuchus, 1853—55; Bd. II, 1. 2: IV libri Regum, 1861—72. Derselbe edierte den äthiopischen Text des Joel in: Ad. Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879, S. 449—458.

d. Die ägyptischen Bibelübersetzungen: die koptische (niederägyptische, memphitische) und die sahidische (oberägyptische, thebaische). Im Daniel dem Theodotion folgend.

P. de Lagarde, Der Pentateuch koptisch, Lpz. 1867. XXXVIII, 504 S. || Ders., Psalterii versio Memphitica. Accedunt Psalterii Thebani fragmenta Parhamiana, Proverbiorum Memphiticorum fragmenta Beroliniensia, Gött. 1875, 155 S. 4°. || Ders., Orientalia, 1. Heft, Gött. 1879, 4°, enthält am Schlusse Bruchstücke der kopt. Übs. des A. T.

Henry Tattam, Prophetae majores in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica. Oxford 1852, 2 Bde. (mit lat. Übs.). || Ders., Duodecim prophetarum minorum libros in lingua Aegyptiaca vulgo Coptica seu Memphitica . . [Coptice et] Latine edidit . ., Oxford 1836, 239 S. || Ders., The ancient coptic Version of the Book of Job the Just, London 1846, 182 S. (kopt. u. engl.).

Joseph Bardelli, Daniel Copto-memphitice edidit J. B., Pisa 1849. XX, 112 S. (nur koptisch).

Adolf Erman, Bruchstücke der oberägyptischen Übersetzung des alten Testamentes, Gött. 1880, 40 S. kl. 8° (S.-A. aus den Gött. Nachrichten 1880, Nr. 12).

Am 17. Dez. 1883 teilte mir Eb. Nestle mit, daß im Museum Borgia der Propaganda zu Rom die thebaische Version eines vororigenistischen (d. h. die Zusätze des Theodotion nicht enthaltenden) LXX-Kodex des Buches Hiob gefunden sei.

V. Die anderen griechischen Übersetzungen.

1. Aquila, Ἀκύλας, ein jüdischer Proselyt aus Pontus, verfaßte zur Zeit des Kaisers Hadrian, wohl im Gegensatz gegen die von den Christen hochverehrte alexandr. Übersetzung, eine streng wörtliche, infolge ihres Hebraisierens (*δουλεύων τῇ Ἑβραϊκῇ λέξει*, Origenes) teilweise nur nach Vergleichung des Grundtextes verständliche Übersetzung.

2. Theodotions, eines Proselyten (nach Irenäus aus Ephesus), gegen Ende des 2. Jahrh. n. Chr. gemachte Übersetzung ist eigentlich nur eine verbesserte Bearbeitung der LXX.

3. Symmachus (nach Eusebius Ebionit; nach Epiphanius Samaritaner, dann Jude geworden), etwas später als Theodotion, bemühte sich in seiner Übersetzung Verständlichkeit und Treue zu verbinden.

Diese Übersetzungen erstreckten sich nur auf die kanonischen Bücher, nicht auf die Apokryphen. Sie sind mit Ausnahme der in die Handschriften und Ausgaben der LXX aufgenommenen Danielübersetzung Theodotions (in ihr auch die apokryph. Zusätze) nur in Fragmenten erhalten. Ebenso drei anonyme griechische Übersetzungen, welche nur einzelne Bücher des A. T. umfaßten (vgl. S. 186, Anm.).

Hexaplorum Origenis quae supersunt, multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nobilio & Joanne Drusio edita fuerint . . . eruit & notis illustravit *D.* Bernardus de Montfaucon, Paris 1713, 2 Bde. fol.

Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta, . . . adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit et multis partibus auxit Frid. Field, Oxford [1867—]1875, 2 Bde. 4°. CI, 806, 1036, 77 S. [Ein durch Fleiß und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnetes Werk].

VI. Die Vulgata.

Im Jahre 382 begann Hieronymus in Erkenntnis der großen Verderbtheit ihres Textes und auf Anregung des römischen Bischofs Damasus die altlateinische Bibelübersetzung zu revidieren. Seine Bearbeitung des Psalters, bei welcher er den gewöhnlichen Text der LXX benutzte — mehr hat er vom A. T. in dieser Weise überhaupt nicht behandelt — wird, weil bis zur Zeit Pius' V. in der römischen Kirche gebraucht, Psalterium Romanum genannt. (Einzelne Stücke von ihm noch jetzt im Missale und im Brevier). ‖ Die einige Jahre später erfolgte Auffindung der Hexapla des Origenes in Cäsarea Pal. wurde für Hieronymus Anlaß die altlatein. Bibelübersetzung des ganzen A. T. einer neuen Revision nach dem hexaplarischen Texte zu unterziehen. Erhalten sind von dieser spätestens im Jahre 392 vollendeten Arbeit nur der Psalter (Psalterium Gallicanum, weil besonders in Gallien benutzt; im Brevier) und das Buch Hiob.

Außer diesen beiden Arbeiten fertigte Hieronymus (c. 390—405) auch eine Übersetzung des A. T. aus dem Grundtexte, sowie der apokryphischen Bücher Tobias, Judith und der Zusätze zu Jeremja, Daniel und Esther. Diese Übersetzung hatte anfangs viele Gegner; da sie aber — obwohl teilweise flüchtig gearbeitet, mehrfach auch zu sehr an der alten Übersetzung festhaltend — eine für ihre Zeit höchst bedeutende Leistung war, gewann sie, bes. seit dem 6. Jahrh., mehr und mehr an Ansehen und war schon im 9. Jahrh. fast allein in Gebrauch (für die von Hier. nicht übertragenen Apokryphen benutzte man natürlich die alte Übersetzung weiter).

Da Hieronymus seine Übersetzung nicht selbst geschrieben, sondern einem Schreiber diktiert hatte, war wohl schon das Originalmanuskript nicht fehlerlos. Einen sehr erheblichen Umfang aber erreichten die Fehler und sehr verschiedenartig wurde der Text bald dadurch, daß erstens auf die in großer Zahl nötigen Abschriften vielfach nicht die wünschenswerte Sorgfalt verwendet wurde, zweitens die alte Übersetzung Jahrhunderte hindurch neben der neuen in Gebrauch blieb. Um die Verbesserung des Bibeltextes machte sich, durch Karl den Großen veranlaßt, Alcuin verdient. Unbedeutend sind die Leistungen der Correctoria biblica im 13. Jahrh.

Die ältesten Drucke der Vulgata sind nach jungen Handschriften gemacht, daher fast nur für Bibliographen und Bibliomanen von Wert. Einen erheblichen Fortschritt repräsentieren die von Rob. Stephanus edierten Ausgaben (zuerst Paris 1528 fol., am besten 1540 fol.). Durch den Beschluß der 4. Session des Tridentiner Konzils (8. April 1546), welcher die übliche lateinische Bibelübersetzung zu kanonischem Ansehen erhob, wurde die Veranstaltung einer authentischen Ausgabe nötig gemacht. Infolge dessen erschien im J. 1590 eine unter persönlicher Beteiligung des Papstes Sixtus V. und mit Vergleichung alter Handschriften der Vulgata, mit Vergleichung ferner der LXX, hie und da auch des Grundtextes hergestellte Ausgabe der Biblia S. vulgatae editionis (Rom, 3 Bde. fol.) mit der Bestimmung, daß dieselbe pro vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus ... recipiendam et tenendam esse. Aber dieses Werk hatte nicht perpetuo Bestand; denn bald nach des Papstes Tode wurde auf Betreiben des Jesuiten

Rob. Bellarmin eine neue Ausgabe in Angriff genommen. Diese, welche auch jetzt noch als authentisch gilt, erschien 1592 als Biblia S. vulgatae editionis Sixti V. P. M.* jussu recognita atque edita, Rom, fol., und unterscheidet sich von ihrer Vorgängerin an etwa 3000 Stellen.

Eine gute kritische Ausgabe der hieronymianischen Bibel-Übersetzung, bzw. -Revision existiert noch immer nicht. Möchten wir wenigstens nicht mehr lange auf einen genauen Abdruck des in Florenz befindlichen Kodex Amiatinus (6. Jahrh.) warten müssen!

Leand. van Eß (Kath.), Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tüb. 1824. || Fr. Kaulen (Kath.), Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 502 S. || O. Zöckler, Hieronymus, Sein Leben und Wirken, Gotha 1865, S. 103. 105. 181—186. || O. F. Fritzsche, PRE.² VIII, 445--459.

H. Rönsch. Itala und Vulgata (s. S. 188). || Fr. Kaulen, Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. Mainz 1870, 280 S.

Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam editionem, Lond. 1600, 4°. 1678, 8°. || F. Henr. de Bukentop [Kath.], Lux de luce, libri tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. editionibus occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustrantur. In tertio agitur de editione Sixti V. Köln 1710, 536 S., 4°.

Biblia sacra latina V^is T^i Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem .... testimonium comitatur codicis Amiatini latinorum omnium antiquissimi. Editionem instituit .... Theod. Heyse, ad finem perduxit Const. de Tischendorf, Lpz. 1873, LXXII + 991 S. [ungenügend]. || P. de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. Leipzig 1874.

Die Mehrzahl der bisher in diesem Abschnitte erwähnten alten Übersetzungen und noch einige andere (arab., pers.) findet man in den

Polyglottenbibeln.

1. Die Complutensische Polyglotte, unter Aufsicht und auf Kosten des Kardinals Franz Ximenez de Cisneros, Alcalà de Henarez (Complutum, NNO. von Madrid), 1514—17 fol. Bd. 1—4: A. T., 5: N. T., 6: Lexikon u. Gramm. zum A. T., griech. Wörtb. Im A. T.: hebr. Text; Thargum Onkelos zum Pentateuch und LXX (beide mit genauer latein. Übs.); Vulg. || Über den LXX-Text vgl. ob. S. 187. || Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes, 1871, 44 S.; Complutensische Varianten zum alttestamentlichen Texte. Ein Beitrag zur biblischen Textkritik, 1878, 38 + 4 S. Leipzig, 4°.
2. Die Antwerpener Polyglotte, auf Kosten Philipps II., daher auch Biblia regia genannt, unter Leitung des spanischen Theologen Benedictus Arias Montanus (Druck von Chr. Plantin), 1569—72, fol., Bd. 1—4: A. T. (Thargum zum ganzen A. T., außer Dan., Esra-Neh., Chr.), Bd. 5: N. T., 6—8: philologische und archäologische Beigaben.
3. Die Pariser Polyglotte, auf Kosten des Pariser Parlamentsadvokaten Guy Michel Le Jay, 1629—45, groß Folio, Bd. 1—4: A. T. (Abdruck der Antw. Polygl.); 5. 6: N. T.; 7—10: Samar. Pent. u. samar. Pent.-Übers., syr. u. arab. Übers. des A. T., alles mit latein. Versionen.
4. Die Londoner Polyglotte, besorgt von Brian Walton, 1657 fol., Bd. 1—4: A. T. (Hebr., Sam. Pent. und sam. Pent.-Übers., LXX mit Varianten des Kodex Alexandrinus, Fragmente der altlat. Übs., Vulg., Syr., Arab., Thargumim [auch Pseudo-Jon. u. Jeruschalmi] Äthiop. zu Ps. u. Hohl.; Pers. zu Pent.; alles mit lat. Übers.); Bd. 5: N. T.; Bd. 6: kritische Beigaben; außerdem in Bd. 1 die wertvollen Prolegomena Waltons (s. oben S. 129). Als 7. u. 8. Band bezeichnet man oft das Lexicon heptaglottum des Edmund Castellus, 1669 (hebr., chald., syr., samarit., äthiop., arab.; dazu als Anhang ein pers. Wörterb.). — Diese Polyglotte ist die reichhaltigste und in wissenschaftl. Beziehung wertvollste.

Außerdem nennen wir hier noch:

5. Psalterium tetraglottum Graece, Syriace, Chaldaice, Latine. Ex optimis codicibus et

* Klemens VIII. wird erst in späteren Ausgaben genannt.

editionibus... imprimendum curavit Eb. Nestle, Tübingen 1879, 161 Bl. 4°. [Die orient. Texte leider ohne Vokalisation].

Vgl. Walch, Bibliotheca theologica selecta IV, 167—177. || Ed. Reuß, PRE.² XII, 95—103.

Der neueren Bibelübersetzungen kann hier nur ganz kurz gedacht werden.

VII. **Deutsche Bibelübersetzungen.** Bis zum J. 1518 erschienen in hochdeutscher Sprache 14 Gesamtausgaben, bis zum J. 1522 in niederdeutscher Sprache 4. Luther begann seine Übersetzerthätigkeit 1517 mit den 7 Bußpsalmen; 1522 wurde das N. T. gedruckt, 1523 der Pentateuch, 1524 die historischen Bücher und die Hagiographen, 1532 die Propheten, 1534 die erste Ausgabe der Lutherbibel, 1544/5 die zehnte und letzte Originalausgabe. Die meisten neueren Drucke der Lutherbibel geben den Text der von Dr. Dieckmann bearbeiteten Stader Bibel (1703, zuerst 1690) mit einer Anzahl von Verbesserungen, bzw. Veränderungen, welche ein Student der Theologie im Auftrage Cansteins unter Benutzung des Grundtextes und älterer Ausgaben gemacht hatte, und mit einer um 1740 eingeführten, später mehrfach wiederholten Modernisierung der Orthographie. Nach den Grundtexten berichtigten die Luthersche Übersetzung J. F. v. Meyer und W. Hopf. Seit 1865 ist in Halle eine durch die obersten Kirchenbehörden von Preußen, (Hannover), Sachsen und Württemberg bestellte Theologenkonferenz mit einer planmäßigen, schonenden Revision der Lutherbibel beschäftigt. Die revidierte Ausgabe des N. T. ist 1870 erschienen. Die zweite Lesung des A. T. ist im Herbste 1881 beendigt; die gefaßten Beschlüsse sind im November 1883 in der „Probebibel" dem öffentlichen Urteil unterbreitet worden. Der definitive Abschluß der Revisionsarbeit wird demnach in wenigen Jahren erfolgen.

Jos. Kehrein, Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttgart 1851, 154 S.

J. Ge. Palm, Historie der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von dem Jahr 1517 an bis 1534, hersg. v. J. M. Göze, Halle 1772, 4°. || H. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835. || Ge. W. Hopf, Würdigung der Luther'schen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen, Nürnberg 1847.

Dr. Martin Luther's Bibelübersetzung nach der letzten Original-Ausgabe, kritisch bearbeitet von H. E. Bindseil u. H. A. Niemeyer, Halle 1850—55, 7 Bde. [mit Varianten aus allen wichtigen Originalausgaben sowohl der ganzen Bibel als auch einzelner Teile derselben.]

Die Bibel ... nach J. F. v. Meyer nochmals aus dem Grundtext berichtigt v. R. Stier. Mit Beigabe der Apokryphen. 4. Aufl. Bielefeld 1878.

Die Bibel ..., Revidierte Ausgabe. v. W. Hopf, Leipzig 1855.

Die Bibel ..., Neue Stereotyp-Ausgabe der Preuß. Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin 1879 u. öfter. Mittel-Oktav [v. H. L. Strack, bes. nach der Bindseil-Niemeyer'schen Ausgabe, berichtigt; die Parallelstellen sind vermehrt und verbessert, die Eigennamen konsequent umschrieben; das Wortregister ist umgearbeitet].

Ed. Riehm, Das erste Buch Mose nach der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luthers in revidirtem Text mit Vorbemerkungen und Erläuterungen und einem die Berichtigungen zu Jesaja enthaltenden Anhang, Halle 1873, 144 S.

K. F. Schröder, Die Psalmen nach der deutschen Übers. Dr. Martin Luthers in revidirtem Text mit Erläuterungen und einem die Berichtigungen zum zweiten, dritten, vierten und fünften Buch Mose, zu den Büchern Josua, Richter u. Ruth enthaltenden Anhang. Halle 1876, 196 S.

Fr. Düsterdieck, Die Revision der Luther. Bibelübersetzung, Hannover 1882, 58 S. || Ed. Riehm, Zur Revision der Lutherbibel, Halle 1882, 31 S. [Osterprogramm der Univ., Besprechung der geänderten messian. Stellen]. || Ernst Kühn, Die Revision der luther. Bibelübersetzung, Halle 1883, 64 S. || P. Kleinert, Die Revidierte Lutherbibel, Heidel-

berg 1883, 37 S. || Theod. Schott, D. Martin Luther und die deutsche Bibel, 2. Aufl., Stuttg. 1883, 48 S. || Wilib. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung der vorlutherischen deutschen Bibel . . ., Jena 1884, VIII, 86 S.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen evangelischen Kirchenkonferenz revidierten Bibel. (Sogenannte Probebibel.) Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1883. LXVI [Bericht der v. Cansteinschen Bibelanstalt. Bericht über die Arbeit der Revisionskommission], IV, 916, 167, 312, 14 [Register zur Erläuterung altertümlicher und wenig bekannter Wörter].

Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Übersetzt von Dr. W. M. L. de Wette. 3. Ausg., Heidelberg 1839.

J. J. Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart. Basel 1876, 428 S.

VIII. Die erste **englische Bibelübersetzung** ist, wenn wir von John Wiclif († 1384) absehen, von William Tindale und Coverdale (1526—35). 1539 revidierte Ausgabe, besorgt von Coverdale: die „Große Bibel" oder (weil Cranmer zu der zweiten Ausgabe, 1540, eine Vorrede geschrieben hatte) „Cranmers Bibel". Infolge einer von Dr. Reynolds 1604 gegebenen Anregung beauftragte Jakob I. 47 Gelehrte mit einer neuen Revision. Als Ergebnis mehrjähriger Arbeit erschien 1611 in London (fol.) The Holy Bible . . newly translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised. Seit 1870 wird an einer Revision dieser authorized version (auch royal version genannt) gearbeitet. Das N. T. ist 1881 vollendet worden.

The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, with the apocryphical books, in the earliest English versions made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and his followers, ed. by . . Josiah Forshall and Frederic Madden. Oxford 1850, 4 Bde. 4°.

B. F. Westcott, A general View of the History of the English Bible. 2. A., Lond. 1876.

John Eadie, The English Bible: an external and critical history of the various English translations of Scripture, with remarks on the need of revising the English N. T. London 1876, 2 Bde., 440 + 504 S.

W. F. Moulton, The history of the English Bible, Lond., Paris u. New-York 1878, 232 S.

IX. **Französische Bibelübersetzungen.** Der erste Protestant, welcher sich daran wagte die Bibel aus den Grundtexten ins Französische zu übersetzen, war Peter Robert Olivetan, ein Vetter Calvins. Die Übersetzung des A. T. ist eine für die damalige Zeit anerkennenswerte Leistung, die des N. T. dagegen ist im wesentlichen aus der 1523 in Paris anonym erschienenen Arbeit des bekannten Jacques Le Fèvre (Jac. Faber Stapulensis) abgeschrieben. An den folgenden in Genf oder in Lyon erschienenen Ausgaben ist wiederholt (wohl von Calvin und anderen Genfern) gebessert worden; als eine durchgängig revidierte ist aber erst die 1588 von Genfer Theologen, besonders B. C. Bertram, bearbeitete zu bezeichnen. Außerdem erwähnen wir hier, weil sie auch in diesem Jahrhunderte noch gedruckt sind, die von den Jansenisten (A. Test. von L. Isaac Le Maistre de Sacy), von David Martin (N. T. 1696, Bibel 1707) und von J. Frdr. Osterwald (Pastor in Neufchâtel, 1744) besorgten Rezensionen. Die zuletzt genannte, stark modernisierte ist die am meisten verbreitete. Als eine gute Leistung verdient schließlich die ganz neue Übersetzung von L. Segond genannt zu werden.

Emmanuel Pétavel, La Bible en France ou les traductions françaises des saintes écritures, Paris 1864, 290 S.

La Bible qui est toute la Saincte escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament

le Nouueau translatez en Francoys. Le Vieil de Lebrieu: z le Nouueau du Grec. — Am Ende: Acheue dimprimer en la Ville et Conte de Neufchastel par Pierre de wingle dict Pirot picard. Lan MDxxxv le iiij^e iour de Juing. || 186, 66 (Proph.), 60 (Apokr.), 105 (N. T. u. Register) Bl. fol. [gew. die Bibel von Serrières genannt, weil in dem Dorfe S. bei Neufchâtel gedruckt].

La Bible qui est toute la Saincte Escriture du Vieil & du Nouueau Testament: Autrement L'Ancienne & la Nouvelle Alliance. Le tout revu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneue. Genf 1588, 4°. 455, 100 (Apokr.), 133 (N. T.) Bl., außerdem Register ꝛc. und der Psalter, gereimt von Clement Marot und Theodore de Beze.

La sainte Bible ... expliquez par des Notes de Théologie & de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées revûe sur les Originaux, & retouchée dans le langage ... par David Martin, Pasteur de Eglise [so] Wallonne d'Utrecht. Amsterdam 1707, 2 Bde. fol., 398, 424 Bl., Register, 66 Bl. Apokr.

Die erste Ausgabe der Osterwaldschen Bibel ist mir nicht zugänglich.

Louis Segond, La Sainte Bible. Ancien Testament. 2 Bde. Genf 1873.

Über die romanischen Bibelübersetzungen vergleiche man den Aufsatz von Ed. Reuß PRE.[2] XIII, 25—44 (die franz. Übss. S. 26—41).

10. Apokryphen und Pseudepigraphen.

Apokryphen.

Unter Apokryphen versteht die protestantische Kirche nach Hieronymus (im Prologus galeatus) und Karlstadt (De canonicis scripturis libellus 1520) mehrere in Ausgaben und Handschriften der LXX erhaltene, nicht aber zum hebräischen Kanon gehörige Literaturerzeugnisse, welche teils selbständige Schriften, teils Zusätze zu kanonischen Büchern bilden. Mit Ausnahme von Sirach, 1. B. der Makk., Judith, (nach Etlichen auch Tobit) und teilweise Baruch sind sie sämtlich von vornherein in griechischer Sprache geschrieben. Von den 14 im folgenden verzeichneten hat Luther das 3. und das 4. Buch der Makk., sowie das 3. B. Esra weggelassen. In den offiziellen Drucken der Vulgata fehlen ganz nur die beiden letzten Makk.-Bücher; das Gebet Manasses und das 3. Buch Esra (desgl. das 4. Buch E. [über dieses s. S. 200, Nr. 6]) bilden einen erst auf das N. Test. folgenden Anhang. — In den meisten Ausgaben der LXX fehlt das auch in Handschriften derselben seltene Gebet Manasses.

1. Unter den Schriften erzählenden Inhalts ist die wertvollste das erste Makkabäerbuch, welches, nach dem Tode des Johannes Hyrkanus (16, 24), aber vor Beginn der Zerwürfnisse zwischen Rom und den Juden, also im ersten Drittel des letzten vorchristl. Jahrh., in hebräischer Sprache verfaßt, die Geschichte der palästinischen Juden vom Regierungsanfange des Antiochus Epiphanes (175) bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (135) erzählt. Der Autor weiß zwar über auswärtige Dinge nur schlecht Bescheid, im übrigen aber ist sein Bericht fast durchweg glaubwürdig und eine für uns höchst wichtige Quelle geschichtlicher Kenntnis. Josephus benutzt schon die griechische Übersetzung.

2. Aus späterer Zeit stammt das zweite Makkabäerbuch. I) Zwei nicht zu dem Folgenden gehörige fingierte Schreiben, 1, 1—10^a. 1, 10^b—2, 18, in welchen die palästinischen Juden die ägyptischen zur Mitfeier des Tempelweihfestes ermuntern. II) Das eigentliche Buch, 2, 19—15, 39, welches sich als

Auszug aus dem Geschichtswerke eines (sonst ganz unbekannten) Jason von Cyrene gibt und gleichfalls noch vor der Zerstörung des Tempels verfaßt ist, beginnt mit der Geschichte der letzten Zeit des Seleukus IV. Philopator und reicht bis zu dem von Judas Makkabäus über Nikanor erfochtenen Siege. Glaubwürdigkeit gering, doch läßt sich dem Buche manches für die Anfänge der makkabäischen Erhebung entnehmen. Von Josephus noch nicht benutzt.

3. Das dritte Makkabäerbuch, am Anfange defekt, führt seinen Namen nicht mit Grund; denn es erzählt, wie der ägyptische König Ptolemäus IV. Philopator (222—205) in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem eindringen will, dann seinen Zorn ob der Vereitelung seines Vorhabens an den alexandrinischen Juden auszulassen versucht, schließlich aber deren Freund und Wohlthäter wird. Ob der Erzählung ein historischer Kern zu Grunde liegt oder ob die Veranlassung des Buches in der Lage der Juden zur Zeit des Kaisers Caligula zu suchen sei (so Ewald, Grimm, Hausrath), ist fraglich. Namentliche Erwähnung der Schrift zuerst im 85. der apostolischen Kanones und bei Theodoret.

4. Das dritte Buch Esra (in den LXX das erste B. E.), auch das griechische Buch Esra genannt, ist zum größten Teile eine Kompilation aus einigen kanonischen Schriften,* und zwar wahrscheinlich nur nach deren alexandrinischer Version. Selbständig sind nur die aus unbekannten Quellen entnommenen, für unsere Erkenntnis der Geschichte wertlosen Abschnitte 3. 4 (in einem Redewettstreit dreier Pagen des Darius siegt Serubbabel und erhält zum Lohn die Erlaubnis Exulanten nach Jerusalem zurückzuführen) und 5, 1—6 (über den Zug eines Sohnes des Serubbabel nach Palästina). Das Buch, welches von seinem Verfasser nicht vollendet worden zu sein scheint (9, 55 ist kein Schluß), wird schon von Josephus benutzt.

5. Judith. Holofernes, oberster Feldherr Nebukadnezars, Königs von Assyrien, habe die westlichen Völker, welche bei dem Zuge gegen den Mederkönig Arphaxad nicht Heerfolge geleistet hätten, bestrafen sollen. Belagerung der Festung Bethulia (griech. *Βετυλούα*); Errettung der Juden durch Judith, welche den Führer der Feinde getötet habe. Die meisten Forscher sind der Ansicht, daß der Inhalt gar keine historische Grundlage habe, sondern lediglich Fiktion sei. Diejenigen, welchen diese Ansicht zu weit geht, vermögen doch nicht Wahrheit und Dichtung von einander zu scheiden. Unter den Protestanten ist nur O. Wolff für die volle historische Glaubwürdigkeit der Erzählung eingetreten. Höchst wahrscheinlich ist das Buch eine paränetische Schrift aus der Makkabäerzeit (so auch Reuß GAT 614, welcher speziell an die Zeit der Belagerung Hyrkans in Jerusalem durch Antiochos VII. Sidetes denkt). ‖ Hieronymus behauptet aus einem „chaldäischen" Texte übersetzt zu haben. Nach Grätz, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judth., 1879, S. 385, 386, ist diese Behauptung ein Irrtum, zu dem der Anlaß darin liege, daß H. die neuhebräische Sprache des Buches wegen der Chaldaismen und der vom Althebräischen abweichenden Konstruktionen nicht erkannt habe.

6. Den Übergang zu den didaktischen Büchern bildet das Buch Tobit.

---

* I = 2 Chr. 35. 36; II, 1—14 = Esra 1; II, 15—25 = E. 4, 7—24; V, 7—70 = E. 2, 1—4, 5; VI. VII = E. 5. 6; VIII—IX, 36 = E. 7—10; IX, 37—55 = Neh. 7, 73—8, 13.

In ihm wird ein, sei es frei erfundener, sei es von der Sage überlieferter Stoff zu einer Erzählung verarbeitet, welche — das ist die gewöhnliche Ansicht — zu frommem gesetzestreuem Wandel in jeder Lebenslage ermahnen wolle, indem sie ein Vorbild solches Wandels aufstelle und auf den nicht ausbleibenden Lohn hinweise. Genauer — und im wesentlichen gewiß mit Recht — sucht Grätz (Mtsschr. 450 f.) die Tendenz zu bestimmen: „Es kann nicht übersehen werden, daß auf dreierlei besonders Gewicht gelegt wird: 1) auf Mildthätigkeit und Almosenspenden an Bedürftige, 2) auf das Heiraten innerhalb der Familie und 3) auf Bestattung von Leichnamen Derer, welche von Tyrannen hingerichtet worden waren." Über die Fragen, in welcher Sprache und wann das Buch Tobit verfaßt worden sei und welche der verschiedenen uns erhaltenen Textgestalten (griech., lat., „chald.", hebr.) der ursprünglichen am nächsten stehe, wird gegenwärtig eifrig debattiert. Schürer (Theol. Ltztg. 1878, Sp. 333) und Grätz (Mtsschr. S. 388) haben unabhängig von einander die Überzeugung ausgesprochen, daß der ausführliche Text des Sinaiticus älter sei als der gekürzte der gewöhnlichen LXX-Ausgaben (d. i. des Vaticanus). Reuß, GAT § 449. 450 ist für semitisches Original „des aus dem ächtesten Judentum .. und zwar aus dem ostländischen" kommenden Werkes; es sei vor der Makkabäerzeit verfaßt, weil „Stimmung resignierten Duldens .., noch nicht die heftige, thatkräftige Polemik, wie seit dem Ausbruch des Konfliktes".

7. Die Weisheit Jesus' des Sohnes Sirachs, *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ*, in der Vulgata Ecclesiasticus, ist von dem im J. 132 v. Chr. nach Ägypten gekommenen Enkel des Autors ins Griechische übersetzt worden, also wahrscheinlich im ersten Viertel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt. Die Thalmudisten schätzten und zitierten diese schöne Spruchsammlung; es läßt sich aber nicht beweisen, daß sie bei ihnen kanonische Geltung gehabt habe (s. PRE.² VII, 430. 431).

8. Die Weisheit Salomos, *Σοφία Σολομῶντος*. Begeistertes Lob der Weisheit. (Der Begriff des Wortes W. zwar durch den Glauben Israels bestimmt, aber doch kein enger.) Der Verfasser, welcher freilich so redet, als ob er Salomo wäre, ist ein alexandrinisch-jüdischer Philosoph, dessen Standpunkt die Mitte bildet zwischen dem des Siraciden und Philos. Grimm, Reuß u. a. lassen daher das Buch zwischen 150 und 50 v. Chr. geschrieben sein.

9. Das vierte Makkabäerbuch, richtiger *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, vor der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich zur Zeit Herodes' des Großen von einem mit der stoischen Philosophie vertrauten alexandrinischen Juden geschrieben, zeigt an den (2 Makk. 6. 7 geschilderten) Martyrien des Eleasar und der sieben Brüder, daß frommes und zugleich vernünftiges Wollen die Affekte unbedingt beherrsche. Der bei dieser theoretischen Darlegung verfolgte praktische Zweck ist Ermunterung zu gesetzestreuem und frommem Leben. Eusebius, Hieronymus u. a. haben das Büchlein irrig dem Josephus zugeschrieben (daher in den meisten Ausgaben der Werke des Jos.). Die Verse 18, 6—23 sind ein Anhang von späterer Hand.

Als prophetische Nachbildungen lassen sich bezeichnen das Buch Baruch und der Brief des Jeremja.

10. Das Buch Baruch besteht aus zwei von verschiedenen Verfassern herrührenden und nicht zusammengehörigen Teilen: I) 1—3, 8, ein Buß- und Bittgebet, welches die in Jerusalem zurückgebliebenen Juden im 5. Jahre nach der Zerstörung durch Nebukadnezar für die ins Exil geführten zu sprechen von letzteren ersucht werden. II) 3, 9—5, 9, eine Mahn- und Trostrede für Volk und Stadt. || Wann das Buch oder richtiger seine beiden Teile geschrieben, ist streitig. Nach Ansicht der meisten ist das Gebet vom 9. Kap. des Danielbuches abhängig (vgl. bes. 1, 15—18 mit Dan. 9, 7—10); dann könnte es erst nach der Makkabäerzeit entstanden sein. Schürer und Kneucker finden in beiden Teilen sogar deutliche Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus: Nebukadnezar und Baltasar seien Vespasianus und Titus. Reuß, GAT § 433, sagt in Bezug auf die Prioritätsfrage, in solchen Materien sei das Geleise so tief gefahren, daß die Ähnlichkeit unvermeidlich sei, und setzt das hebr. Original des 1. Teils in die erste Hälfte des 3. vorchristl. Jahrh., indem er bei Neb. und Balt. an die beiden ersten Ptolemäer denkt. Den 2. Teil ist er geneigt „zwischen dem Ende der Freiheitskriege und dem Anfang der römischen Herrschaft“ verfaßt sein zu lassen (§ 510). || Der erste Teil ist wohl aus dem Hebräischen übersetzt (Fritzsche, Ewald, Schürer, Reuß); Kneucker nimmt aus unzulänglichen Gründen dasselbe auch bezüglich des zweiten Teiles an.

11. Der Brief des Jeremja ist formell eine an die babylonischen Exulanten gerichtete Warnung vor dem Götzendienste, stammt aber aus viel späterer Zeit. 2 Makk. 2, 2 wird auf ihn schon Bezug genommen. In der Vulgata und danach bei Luther wird er mit Unrecht als 6. Kapitel des Baruchbuches bezeichnet. In der alexandr. Übersetzung steht Baruch vor, der Brief des Jeremja hinter den Klagliedern.

Das lebhafte Interesse, welches die Juden an dem über Esther und Daniel Berichteten nahmen, gab Anlaß zu manchen apokryphischen Erweiterungen der nach diesen beiden benannten Bücher.

12. Zusätze zum Buche Esther. In der Vulgata am Ende des Buches, bei Luther als „Stücke in Esther“ unter den Apokryphen: *a.* ein Traum Mardochais, LXX vor 1, 1, Vulg. 11, 1—12, 6, Luth. 7; *b.* Edikt Hamans (vgl. 3, 12 f.), LXX nach 3, 13, Vulg. 13, 1—7, Luth. 1; *c.* ein Gebet Mardochais und der Esther, LXX nach 4, 17, Vulg. 13, 8—14, 19, Luth. 2. 3; *d.* Ausschmückung der Szene zwischen Esther und dem Könige, LXX 5, 1. 2, Vulg. 15, 4—19, Luth. 4; *e.* Edikt Mardochais (vgl. 8, 9), LXX nach 8, 12, Vulg. 16, 1—25, Luth. 6; *f.* Auslegung des Traumes Mardochais, Nachricht von dem Bekanntwerden des Purimfestes in Ägypten, LXX und Vulg. nach 10, 3, Luth. 8. || Diese ursprünglich griechisch geschriebenen Zusätze sind zwar schon von Josephus (Ant. X, 6, 1) gekannt, rühren aber wohl nicht von dem Übersetzer des kanonischen Buches her. Charakteristisch ist für sie die starke Hervorhebung des religiösen Moments.

13. Zusätze zum Buche Daniel: *a.* Gebet des Asarja und Hymnus der drei Männer im Glutofen, LXX 3, 24—90; *b.* Susanna durch Daniels Weisheit von ungerechter Verurteilung errettet; *c.* vom Bel zu Babel und vom Drachen zu Babel. Der zweite und der dritte Zusatz stehen in der

alexandr. Version mit besonderen Überschriften (Σουσάννα. Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί) hinter dem Schlusse des Danielbuches; Theodotion stellte die Susannageschichte an den Anfang. || Die Zusätze stimmen in sprachlicher Beziehung mit der Übersetzung des kanonischen Danielbuches überein; doch folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß der Übersetzer selbst diese Stücke verfaßt, bzw. eingearbeitet habe.

14. Das Gebet Manasses steht nur in einigen Handschriften der LXX (im Kodex Alexandrinus unter den dem Psalter angehängten Hymnen, so auch im Psalterium Turicense). Es ist auf grund des 2 Chr. 33, 11—13 Erzählten von einem frommen Juden verfaßt (nur v. 8 ein unbiblischer Gedanke). Obwohl zuerst in den Constitut. apost. II, 22 zitiert, kann es doch aus vorchristlicher Zeit stammen.

O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece ... Accedunt libri Vis Ti pseudepigraphi selecti, Leipz. 1871, XXXVI, 760 S. [Eine neue Ausgabe mit durchgängiger Benutzung des Vaticanus und der syrisch-hexaplarischen Übersetzung ist sehr wünschenswert].

Chr. Abr. Wahl, Clavis librorum Vis Ti apocryphorum philologica, Lpz. 1853, 509 S. 4°.

J. G. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. || E. Schürer, PRE.[2] I, 484—511. || Außerdem s. oben S. 129—131.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes, Leipzig. O. Fr. Fritzsche bearbeitete: Lief. I (3 Esra, Zusätze zu Esther und Daniel, Gebet des Manasse, Baruch u. Brief des Jer.) 1851, 222 S.; II (Tobi u. Judith) 1853, 211 S.; V (Jesus Sirach) 1859, 415 S.; W. Grimm: Lief. III (1 Makk.) 1853, 235 S.; IV (2—4 Makk.) 1857, 370 S., VI (Buch der Weisheit) 1860, 299 S.

Edwin Cone Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation and notes critical and explanatory. Edinburg u. New-York 1880, 680 S.

Makkabäerbücher. C. F. Keil, Kommentar über die [beiden ersten] Bücher der Makkabäer, Leipz. 1875, 428 S. || 1744—49 E. Frölich und Khell für, die beiden Wernsdorff gegen die Glaubwürdigkeit.

Judith. O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt, Lpz. 1861, 196 S. || G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, 1. Abtheilung: Judith, Tüb. 1860, 272 S. || Außerdem Aufsätze von Hilgenfeld und R. A. Lipsius in der Ztschr. f. wiss. Theologie 1858. 61; 1859. 60. 67. || Reuß, GAT § 492—494.

Tobit. K. D. Ilgen, Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen, dem Griech., dem Lat. des Hieron. und einem Syrischen, übersetzt und mit Anmerkungen ... versehen, Jena 1800; H. Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt, Hamburg 1857, 122 S.; Fr. H. Reusch (Kath.), Das Buch Tobias übs. u. erkl., Freiburg 1857, 194 S.; C. Gutberlet (Kath.), Das Buch Tobias übers. u. erkl., Münster 1877, 355 S. || Ad. Neubauer, The book of Tobit. A Chaldee Text from a unique ms. in the Bodleian library with other rabbinical texts, English translations and the Itala, Oxford 1878, XCII, 43 S.

Zur Einleitung. A. Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit des Buches Tobias, Breslau 1872, 25 S. [Abdruck aus Geigers Jüd. Ztschr. X]. || Th. Nöldeke, Die Texte des Buches Tobit, Monatsbericht der Kgl. Akademie der Wiss. zu Berlin vom 20. Jan. 1879, S. 45—69. || H. Grätz, Das Buch Tobias oder Tobit, seine Ursprache, seine Abfassungszeit und Tendenz, Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judenth. 1879 (XXVIII), S. 145—163. 385—408. 433—455. 509—520 [T. sei zur Zeit des Antoninus Pius verfaßt]. || W. Grimm, Über einige das Buch Tobit betreffende Fragen, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1881, S. 38—56 [Zeit, Vaterland, Ursprache, Zweck, ethischer Charakter].

Jesus Sohn Sirachs. C. G. Bretschneider, Liber Jesu Siracidae graece perpetua annotatione illustratus, Regensburg 1806. || J. F. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851, S. 266—319; J. Horowitz, Das Buch Jesus Sirach, Breslau 1865, 46 S.; Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874.

Die Weisheit Salomos. J. Ph. Bauermeister, Commentarius in Sap. Salom., Gött. 1828; C. Gutberlet (Kath.), Das Buch der Weisheit übers. u. erkl., Münster 1874, 528 S. || W. J. Deane, The Book of Wisdom. The Greek Text, the Latin Vulgate and the authorized English Version. With an Introduction, critical Apparatus and Commen-

tary. Oxford 1881. 224 S., 4°. || Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, S. 322 bis 378.

Das vierte Makkabäerbuch. J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft, eine Predigt aus dem ersten nachchristl. Jahrh., untersucht. Breslau 1869, 174 S. || Rob. L. Bensly bereitet eine neue Ausgabe des griechischen Textes vor, welcher die syr. u. die lat. Übersetzung und mehrere Abhandlungen beigegeben werden sollen (Cambridge).

Das Buch Baruch. Fr. H. Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, Freiburg 1853, 279 S.; Ewald, Propheten (s. ob. S. 130 Anf.), III, 251—298; J. J. Kneucker, Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik, Übersetzung und Erklärung auf Grund des wiederhergestellten hebräischen Urtextes, Leipzig 1879, 361 S. || J. J. Kneucker, Die Baruch-Frage, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII (1880), S. 309—323.

Zusätze zum Buch Esther. J. Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther, Tüb. Theol. Quartalschr. 1860, S. 244—272; Ders., Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862, 80 S. || W. Bacher, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. XVIII (1869), S. 542 ff.

Zusätze zum Buche Daniel. Th. Wiederholt, Tüb. Theol. Quartalschr. 1869. 71. 72. || N. Brüll, Das apokryphische Susanna-Buch, Jahrbücher f. Jüd. Gesch. und Literatur III (1877), S. 1—69 [auch als bes. Schrift, Frankf. a. M. 1877].

Pseudepigraphen.

Unter Pseudepigraphen des A. Test. versteht man diejenigen an das kanonische Schrifttum sich anlehnenden jüdischen Literaturerzeugnisse, welche in der alten Kirche nicht in demselben Grade oder (und) Umfange Anerkennung gefunden haben wie die Apokryphen. Der Name Ps. bezeichnet eigentlich nur solche Schriften, welche von einem Verfasser herrühren wollen, von dem sie nicht sind; „jedoch da die pseudepigraphische Form wenigstens den allermeisten dieser Schriften eignet, da ferner diese Form mit der Unzuverlässigkeit und Unechtheit des Inhalts in innerem Zusammenhange steht, da endlich pseudepigraphische Schriftstellerei für den ganzen Zeitraum, dem diese Bücher hauptsächlich entstammen, ein charakteristisches Merkmal bildet, so behält doch dieser Name immer seinen guten Sinn und sein Recht" (Dillmann PRE.[1] XII, 300 = [2] XII, 342). Die Ps. sind Lehr-, Mahn- und Trost-Bücher, meist prophetischer, speziell apokalyptischer Art. Nicht geringe Bedeutung haben mehrere von ihnen dadurch, daß sie einen Übergang von der alttestamentl. zu der neutestamentl. Zeit bilden und uns Einblicke in die Geschichte der messianischen Idee thun lassen.

Die wichtigsten Pseudepigraphen sind (7 apokalyptische Schriften und ein Buch lyrischer Dichtung): *1.* Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis (τὰ Ἰωβηλαῖα, ἡ λεπτὴ Γένεσις), *2.* das Buch Henoch, *3.* die Assumptio Mosis, *4.* die Ascensio Jesaiae, *5.* die Apokalypse Baruchs, *6.* das vierte Buch Esra, *7.* die sibyllinischen Orakel, *8.* der Psalter Salomos und *9.* die Testamente der zwölf Patriarchen. || Ausführlich über diese ganze Literatur handelt Dillmann PRE.[2] XII, 341—367.

J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, 2. Aufl., Hamburg 1722. 23. 2 Bde.

A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Lpz. 1869, LXXVI, 491 S. (Prolegomena, Ps. Sal., 4. B. Esra, Assumptio Mosis).

O. F. Fritzsche, Libri apocryphi V^is T^i graece, Leipz. 1871 (am Schlusse: Ps. Sal., 4. u. 5. B. Esra, Apok. Bar., Ass. Mosis).

1. A. Dillmann, Liber Jubilaeorum (äthiopisch), Kiel 1859, 167 S. 4°. || Derselbe veröffentlichte eine deutsche Übersetzung mit Schlußabhandlung in Ewalds Jahrbüchern der

bibl. Wissenschaft, Bd. 2 u. 3 (1849. 51). || B. Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim, Leipz. 1856, 80 S.; Ders., Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, Lpz. 1857, 23 S. || H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Unter Beifügung des revidierten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lat. Fragmente, sowie einer von A. Dillmann aus zwei äthiop. Handschrr. gefertigten lat. Übertragung erläutert und untersucht, Leipz. 1874, 553 S.

2. A. Dillmann, Liber Henoch aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, Leipzig 1851, 130 S. 4°. || Ders., Das Buch Henoch übersetzt u. erkl., Leipz. 1853, 399 S. || George H. Schodde, The Book of Enoch, translated from the Ethiopic, with Introduction and Notes. Andover 1882, 278 S. || The Book of Enoch the Prophet translated from an Ethiopic Ms. in the Bodleian Library by the late Rich. Lawrence. The Text now corrected from his latest Notes with an Introduction by the Author of „The Evolution of Christianity", Lond. 1883. XLVIII, 180 S. || H. Ewald, Abhandlung über des äthiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung, Gött. 1854. 78 S. 4°. || K. R. Köstlin, Über die Entstehung des Buchs Henoch, Theol. Jahrbücher v. Baur u. Zeller 1856, S. 240—279. 370—386. || A. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik in ihrer geschichtl. Entwickelung, Jena 1857, S. 91—184; Ders in s. Ztschr. f. wiss. Theol. 1860. 61. 62. 72. || F. W. Philippi, Das Buch Henoch, sein Zeitalter u. sein Verhältniß zum Judasbriefe, Stuttgart 1868, 192 S. || Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch u. ihre Deutungen, Merx' Archiv II (1872), S. 163—246. || E. Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte, Leipzig 1874, S. 521—535.

3. G. Volkmar, Mosis prophetia et assumptio, Leipz. 1867, 162 S. [auch als 3. Bd. des Handbuchs der Einleit. zu den Apokrr. bezeichnet]. || M. Schmidt u. A. Merx, Die Assumptio Mosis mit Einleit. u. erklärenden Anmerkk., Merx' Archiv I, S. 111—152. || K. Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung u. Inhalt untersucht, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 622—648. || E. Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 536—542.

4. A. Dillmann, Ascensio Isaiae aethiopice et latine, cum prolegomenis, adnotationibus crit. et exeg., additis version. lat. reliquiis, Leipzig 1877, 85 S. || O. v. Gebhardt, Ztschr. f. wiss. Theol. XXI (1878), S. 330 ff.

5. A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, tom. V, fasc. 2. Mail. 1871, S. 113—180 (syr. Übersetzung). || J. Langen, De Apocalypsi Baruchi anno superiori primum edita commentatio, Freiburg i. B. 1867, 24 S. 4°. || J. J. Kneucker, Das Buch Baruch, Lpz. 1879, S. 190—198: Der pseudepigraphische Baruch. || Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 542—549.

6. R. Laurence, Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, Oxford 1820. || A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, Tom. V, fasc. 1, Mailand 1868, S. 41—111 (syr. Übersetzung). || Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 185—242; Ders. in seiner Ztschr. f. wiss. Theologie 1858. 60. 63. 67. 70. || A. v. Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen, Ztschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 1—81. || H. Ewald, Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen Arab. Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung, Göttingen 1863, 100 S. 4°. || Jo. Gildemeister, Esdrae liber quartus Arabice, Bonn 1877, 44 S. 4°. || A. Le Hir, Études Bibliques, Bd. I, Paris 1869, S. 139—250. || K. Wieseler, Das vierte Buch Esra nach Inhalt u. Alter untersucht, Theol. Stud. u. Krit. 1870, S. 263—304. || Keil, Einl.[3] S. 758—764. || Schürer, Neut. Zeitgesch. S. 549—563. || Reuß, GAT 736. || Rob. L. Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered, and edited with an introduction and notes, Cambridge 1875, 95 S. 4°. Bensly bereitet eine neue Ausgabe der lat. Übers. vor.

7. J. H. Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt . . . mit krit. Commentare und metrischer deutscher Übers., Leipzig 1852. || C. Alexandre, *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, Oracula Sibyllina. Editio altera. Paris 1869. || F. Bleek, Über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel, Theol. Ztschr. hrsg. v. Schleiermacher, de Wette u. Lücke, I (1819), S. 120—246. II (1820), S. 172—239. || Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, S. 51—90; Ders. in seiner Ztschr. 1860. 71. || H. Ewald, Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllinischen Bücher, Gött. 1858, 112 S. 4°. || B. Badt, De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Pars I, Breslau 1869, 85 S.; Ders., Ursprung, Inhalt u. Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878, 24 S. 4°, Progr. des Joh.-G. || Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 513—520, vgl. Theol. Lit.Ztg. 1878, Sp. 358. 359.

8. E. E. Geiger, Der Psalter Salomo's herausgegeben u. erkl., Augsburg 1871, 166 S. || Hilgenfeld, Die Psalmen Salomos, deutsch übersetzt und aufs neue untersucht, Ztschr. f.

wiss. Theol. XIV (1871) S. 383—418. || Bernhard Pick, The Psalter of Solomon, The Presbyterian Review IV, 1883, S. 775—812 [Einleit., Text, engl. Übers.]. || Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 140—143. || J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, S. 131 ff.

9. Robert Sinker, Testamenta XII Patriarcharum .. edita. The Testaments of the XII Patriarchs: An attempt to estimate their Historic and Dogmatic Worth. Cambridge 1869, XX, 210 S.; Ders., Testamenta XII Patriarcharum: Appendix containing a Collation of the Roman and Patmos Mss. and Biographical Notes. Cambr. 1879, VIII, 79 S. || Joh. Mar. Vorstman, Disquisitio de Testamentorum XII Patriarcharum origine et pretio. Rotterdam 1857, 186 S. || W. A. van Hengel, De Testamenten der twaalf Patriarchen op nieuw ter sprake gebragt. Amsterd. 1860, 90 S.

S. C. Malan, The Book of Adam and Eve, also called the Conflict of Adam and Eve with Satan. A Book of the early Eastern Church, translated from the Ethiopic, with Notes ... London 1882. VIII, 255 S.

11. Sprachliche und exegetische Hilfsmittel.

Sprachliche Hilfsmittel.

Das Hebräische ist ein Zweig des großen semitischen Sprachstammes. Die wichtigsten semitischen Sprachen und Dialekte lassen sich nach den zwischen ihnen bestehenden Verwandtschaftsverhältnissen folgendermaßen klassifizieren:

A. Südsemitisch, I. Arabisch, II. Himjarisch (in Südarabien), III. Äthiopisch.

B. Nordsemitisch: I. Kananäisch, 1. Hebräisch, 2. Phönicisch. — II. Aramäisch, 1. Westaramäisch, *a.* Samaritanisch, *b.* Biblisch-Aramäisch, *c.* Thargumisch, *d.* Nabatäisch; 2. Ostaramäisch. *a.* Syrisch, *b.* Sprache des babyl. Thalmuds, *c.* Mandäisch. — III. Assyrisch-Babylonisch.

Ernest Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. 3. Aufl., Paris 1863. — Vgl. Fr. Hommel, Die semit. Völker u. Sprachen rc. I. Leipz. 1883.

A. Südsemitisch. I. Arabisch. G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, Bonn 1861, 511 S.; Lexicon arabico-latinum, Halle 1830—37, 4 Bde, 4° (zus. 2257 S.); Lexicon arabico-latinum ex opere suo majore ... excerptum, Halle 1837, 4°, 694 S. || Kazimirsky (A. de Biberstein, Dictionnaire arabe-français, Paris 1845—69, 2 Bde. || Aug. Cherbonneau, Dictionnaire arabe-fr. (langue écrite), Paris 1876, 1436 S. || E. W. Lane, An Arabic-English Lexicon, London 1863—81, Bd. I—VII, 1 (Elif bis Qaf), zusammen 2580 S., 4°. || R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1877—81, 2 Bde., 864 und 855 S., 4°. || — Speziallexika: J. Willmet, Lexicon linguae Arabicae in Coranum, Haririum et Vitam Timuri, Rotterdam 1784, 4°. John Penrice, A Dictionary and Glossary of the Kor-ân, London 1873, 166 S., 4°. || F. H. Dieterici, Arab.-Deutsch. Handwtb. zum Koran und Thier- und Mensch, Leipz. 1881, 180 S. || — — Grammatiken: S. de Sacy, Grammaire arabe, 2. Aufl., Paris 1829, 2 Bde. || H. Ewald, Grammatica critica linguae arabicae, Leipzig 1831. 33, 2 Bde., 393 und 348 S. || C. P. Caspari, Grammatik der arab. Sprache, 3. Aufl., Lpz. 1866; 4. Aufl. hat den Titel: Caspari's Arabische Gr., bearb. v. Aug. Müller, Halle 1876, 444 S. || E. H. Palmer, A Grammar of the Arabic Language, London 1874, 414 S. || W. Wright, A Gr. of the Ar. L., 2. Aufl., London 1874. 75, 2 Bde., 351 + 484 S. [Auf Grund der Gr. Casparis gearb., aber von selbständigem wiss. Werte]. || — — N. Davis u. B. Davidson, Arabic Reading Lessons [Übungsstücke mit Übers. u. Analyse; Elemente der arab. Grammatik]. London [o. J.] 134 S. || Leop. Göschl, Kurze Grammatik der arabischen Sprache mit einer Chrestomathie u. dem hierzu gehörigen Wörterverzeichniß für den Schul- und Selbstunterricht. 2. verb. Aufl. Wien 1881, 198 S. || J. Bollig, Brevis chrestomathia arabica in usum scholarum. Rom 1882, 151 S.

III. Äthiopisch. Aug. Dillmann, Grammatik der äthiop. Sprache, Leipzig 1857, 435 S.; Lexicon linguae aethiopicae, Leipzig 1862—65, 3 Bde. mit Suppl., 4°; Chrestomathia aethiopica, Lpz. 1866, 291 S.

B. **Nordsemitisch.** I, 1, *a.* **Hebräisch.** Allgemein: W. Gesenius, Geschichte der hebr. Spr. und Schrift. Leipzig 1815, 231 S. || M. Steinschneider, Bibliographisches Handbuch über die theor. und prakt. Literatur für hebr. Sprachkunde, Lpz. 1859, 160 S. [Alphabetisch. Zahlreiche Berichtigungen u. Nachträge gab Gildemeister ZDMG. XIV, 297 ff.] || — Wörterbücher: W. Gesenius, Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae V^is^ T^i^, Leipz. 1828—58, 3 Bde., gr. 4°, 1522 + 116 S. || Ders., Hebr. und chald. Hdwtb. über das A. Test., 9. Aufl. neu bearb. v. F. Mühlau u. H. Volck, Leipz. 1883, XLVI, 978 S. || Jul. Fürst, Hebr. und chald. Hdwb. über das A. Test., 3. Aufl. bearb. v. V. Ryssel, Leipzig 1876, XLVIII, 806, 667 S. || P. M. Alberti, Porta linguae sanctae, Bauzen 1704, 1259 S., 4° und lat. Register. [Alphabetische Ordnung aller hebr. im A. T. vorkommenden Wörter ohne Rücksicht auf deren Ursprung.] || — Konkordanzen: Isaak Nathan, מאיר נתיב Vened. 1523 u. ö. || Joh. Buxtorf, Concordantiae Bibliorum Hebraicae ... Accesserunt novae Concordantiae Chaldaicae, Basel 1632 fol.; verbesserter Abdruck durch Bernh. Bär, Stettin 1867, 2126 S., 4°. || Librorum Sacrorum V^is^ T^i^ Concordantiae Hebr. atque Chaldaicae ... auctore J. Fuerstio, Lpz. 1840 fol. [verb. und verm. Aufl. v. Buxt.; dazu viel, meist falscher, etymologischer Ballast]. || Christian Nolde, Concordantiae particularum ebraeochaldaicarum ... Joh. Gottfr. Tympius ... recensuit, Jena 1734, 984, 24, 40 S., 4°. || L. M. Schußlowicz, ספר אוצר השמות, Wilna 1878, 276 S., 4°. || — Grammatiken: Joh. Buxtorf, Thesaurus gramm. linguae sanctae hebr., Basel 1663, 699 S. und Reg. [zuerst 1609]. || W. Gesenius, Ausführliches gramm.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache, Lpz. 1817, 908 S. || Ders., Hebr. Grammatik, Halle 1813, 23. Aufl. v. E. Kautzsch [der das Buch in 22. Aufl. ganz umarbeitete], Leipz. 1881, 377 S. || H. Ewald, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache des A. B., 8. Ausg., Gött. 1870, 959 S. [zuerst Leipz. 1827 als: Krit. Gr. der hebr. Spr.]. || Justus Olshausen, Lehrbuch der hebr. Spr., Braunschweig 1861, 678 S. [Laut-, Schrift-, Formenlehre; Syntax leider nicht erschienen]. || Sam. Dav. Luzzatto, Grammatica della lingua Ebraica, Padua 1853—69, 611 S. Dazu früher: Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua Ebraica, Padua 1836, 234 S. || Friedr. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebr Spr., hrsg. v. F. Mühlau, Leipz. 1866. 68, 2 Bde., 654 und 699 S. [Wortbildung im einzelnen und Satzlehre nicht mehr besprochen. Reichste Materialiensammlung]. || Bernh. Stade, Lehrbuch der hebr. Gr., Erster Theil (Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre), Lpz. 1879, 425 S. || Friedr. Ed. König, Hist.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache, mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Auctoritäten. Erste Hälfte [Schrift, Aussprache, Pronomen, Verbum]. Lpz. 1881, 710 S. || S. R. Driver, A treatise on the use of the tenses in Hebrew, 2. Aufl. Oxford 1881, 320 S. || Herm. L. Strack, Hebräische Grammatik mit Übungsstücken, Litteratur und Vokabular. Zum Selbststudium und für den Unterricht mit besonderer Berücksichtigung Derer, die das Hebräische erst auf der Universität erlernen. Karlsruhe und Leipzig 1883, H. Reuther. XV, 163 S. [S. 121—127 ausführlichere Literaturangaben].

I, 1, *b.* **Neuhebräisch.** Herm. L. Strack u. Carl Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur. I. Grammatik der neuhebr. Sprache v. C. Siegfried. II. Abriß der neuhebr. Litteratur v. H. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig 1884, XII, 132 S. [S. 126—132 Verzeichnis der Hilfsmittel zum Verständnis des Neuhebr.].

I, 2, **Phönizisch.** P. Schröder, Die phönicische Sprache. Entwurf einer Grammatik nebst Sprach- und Schriftproben. Halle 1869, 342 S. || B. Stade, Erneute Prüfung des zwischen dem Phönic. und Hebr. bestehenden Verwandtschaftsgrades, Morgenländische Forschungen [Sammlung v. Festschriften f. H. L. Fleischer], Leipz. 1875, S. 167—232.

II, 1, *a.* **Samaritanisch.** F. Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae, Leipz. 1837. || J. H. Petermann, Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum gloss., Berlin [j. Karlsruhe, Reuther] 1873, 167 S. || Vgl. auch Morinus, oben S. 183.

II, 1, *b.* **Biblisch-aramäisch.** Lexika s. unter I, 1, *a.* — S. D. Luzzatto, Elementi grammaticali del Caldeo biblico [S. 1—53] e del dialetto talmudico babilonese [S. 55—106], Padua 1865. Deutsch v. M. S. Krüger (Grammatik der biblisch-chald. Sprache und des Idioms des Thalmud Babli, Breslau 1873, 123 S.), englisch v. J. S. Goldammer (Grammar of the biblical chaldaic language and the Talmud Babli idioms. New-York 1877. || — Zugleich dem Verständnisse des Thargumischen dienen: G. B. Winer, Grammatik des bibl. und targum. Chaldaismus, 2. Aufl., Lpz. 1842, 127 S. || J. H. Petermann, Brevis linguae chaldaicae grammatica, litteratura, chrestomathia cum gloss., 2. Aufl., Berlin [j. Karlsruhe] 1872, 185 S. || Chajjim Zebi Lerner, ספר דקדוק לשון ארמית, Warschau 1875, 64 S. [hebr.]. || Dav. Mc. Calman Turpie, A manual of the chaldee language, London 1879, XXIII, 147, 52 S. [Gramm., Chrestom. mit

Glossar]. || In Vorbereitung: Emil Kautzsch, Grammatik des biblischen Aramäisch, Leipzig 1884.

II, 1, *c*. **Thargumisch.** Joh. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum. Basel 1639 fol., 2680 Sp. u. Index. Neuer Abdruck mit einigen Anmerkk. v. B. Fischer, Leipz. 1866—74, 4°. || J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Lpz. 1867. 68, 2 Bde., Lex. 8°, 429 und 595 S. || G. B. Winer, Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des Alten Testaments, 2. Aufl. neu bearb. v. J. Fürst, Leipz. 1864, 83 S. || J. Kaerle, Chrestomathia targumico-chaldaica, Wien 1852, 299 S.

II, 2, *a*. **Syrisch.** Edm. Castellus, Lexicon Syriacum, cur. J. D. Michaelis, Göttingen 1788, 980 S. 4°. 2 Teile. || R. Payne-Smith, Thesaurus syriacus, Oxford, Bd. I, 1868—79, 1864 Sp. fol. || — Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik, Leipz. 1880, 279 S. || Eb. Nestle, Brevis linguae syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia cum gloss., Karlsruhe u. Leipz. 1881, 78 u. 128 S. || R. Duval, Traité de grammaire syriaque. Par. 1881. XL, 447 S. || — Ge. Wilh. Kirsch, Chrestomathia syriaca cum lexico. Denuo edidit G. H. Bernstein, Leipzig 1832. 36, 2 Teile, 226 und 582 S. || E. Rödiger, Chrestomathia syriaca, 2. Aufl., Leipzig 1868, 224 S. || P. Zingerle, Chrestomathia syriaca, Rom 1871, 424 S. Lexicon syr. in usum chrestomathiae suae elaboratum. Rom 1873, 148 S.

II, 2, *b*. **Sprache des babylonischen Thalmuds.** Buxtorf s. II, 1, *c*. || M. J. Landau, Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterb. zur Kenntniß des Talmuds, der Targumim und Midraschim, Prag 1819—24, 5 Bde. [Neue Auflage des Aruch, mit deutschen Anmerkungen bes. über Realia, daher auch mit dem hebräischen Titel 'חבּוּר מחרב רבינו נתן כי]. || J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. über die Talmudim und Midraschim. Leipzig. Bd. I (1876), 567 S.; II (1879), 542 S.; III (1883), 736 S. (א—ע) || M. Lattes, Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico, Turin 1879, 142 S. [א—י; Bemerkungen zu Levys Wb.]; Ders., Nuovo saggio etc., Rom 1881, 81 S. gr. 4°. || — Luzzatto, s. II, 1, *b*.

II, 2, *c*. **Mandäisch.** [Im unteren Babylonien.] Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, 486 S.

III. **Assyrisch-Babylonisch.** J. Ménant, Exposé des éléments de la grammaire assyrienne, Paris 1868. || Ders., Éléments d'épigraphie Assyrienne. Manuel de la langue Assyrienne, I. Le syllabaire, II. La grammaire, III. Choix de lectures, Paris 1880. || Edw. Norris, Assyrian dictionary, London 1868—72, 3 Bde., 4°. || Eb. Schrader, Die assyr.-babyl. Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung. [Mit Texten, Übs. u. Gloss.]. Lpz. 1872, 393 S. [Separatausgabe aus ZDMG. XXVI]. || Ders., Die Keilinschriften u. das Alte Test., 2. umgearb. Aufl. Gießen 1883, 618 S. [enthält u. a. die wichtigsten auf die hebr. Bibel bezüglichen Inschriften in Transkription u. Übs., am Schluß Glossare]. || A. H. Sayce, An assyrian grammar for comparative purposes, London 1872, 188 S. || Ders., An elementary grammar of the assyrian language, Lond. 1875, 4°. || Ders., Lectures upon the assyrian language, and syllabary, London 1877, 157 S. || Frdr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 2. Aufl., Leipzig 1878, 107 S. 4°. — Ders. bereitet ein „Assyrisches Wörterbuch“ vor; Paul Haupt wird eine „Assyrische Grammatik“ und einen „Abriß der Assyrischen Formenlehre“ herausgeben; Wilh. Lotz schreibt an einem „Eigennamenlexikon zur babylonisch-assyrischen Keilschriftlitteratur“. (Leipzig, Hinrichs).

Frdr. Delitzsch, The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research. London 1883. XII, 73 S.

Exegetische Hilfsmittel.

A. Kommentare zum ganzen Alten Testamente.

Ein Teil der wichtigsten jüdischen Auslegungen ist gesammelt in den sog. Rabbinischen Bibeln (s. o. S. 180 Anf.). Genauere Literaturangaben über das von den jüd. Forschern des Mittelalters für „Exegese und Sprachwissenschaft“ Geleistete s. in dem S. 202 (I, 1, *b*) genannten Buche S. 107—116.

---

1. Biblia Sacra cum glossa ordinaria a Strabo Fuldensi monacho Benedict. collecta, novis PP. Graec. et Latin. explicationibus locupletata et postilla Nic. Lirani Franc. cum additionibus Pauli Burgensis Episc. ac Matthiae Thoringi replicis, Theolog. Duacensium studio emendatis. Omnia denuo recensuit R. P. Doctor Leander a S. Martino Benedictinus. Antwerp. 1634, 6 Bde. fol.

2. Critici sacri, London 1660, 9 Bde. fol. (1—4 A. T., 5 Apokr., 8. 9 tractatus Biblici), Frkf. a. M. 1695, 7 Bde. fol. [exeget. Sammelwerk].
3. Matth. Polus, Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum et commentatorum, London 1669—76, 5 Bde. fol.; Utrecht 1685 (besorgt v. Joh. Leusden), 5 Bde. fol. [das Wichtigste aus dem eben genannten Werke, vermehrt durch Mitteilungen aus den Schriften noch anderer Exegeten].
4. Hugo Grotius († 1645, Armin.), Adnotationes ad V. T., Paris 1644, 3 Bde. fol.; zuletzt hrsg. v. G. J. L. Vogel u. Döderlein, Halle 1775—76, 3 Bde. 4°, dazu 1 Bd. Auctarium v. Döderlein, Halle 1779, 4°.
5. Abr. Calov († 1686), Biblia Veteris Testamenti illustrata. Frankfurt a. M. 1672, 2 Bde. fol. 1334, 1076 u. (Apokr.) 278 S. [bes. gegen Grotius, dessen Noten vollständig abgedruckt sind].
6. Joh. Clericus († 1736, Armin.), Mosis prophetae libri quinque, 1710 u. 1735; V^is^ T^i^ libri historici, 1708; V^is^ T^i^ libri hagiographi, 1731; V^is^ T^i^ prophetae 1731. Amsterd., 4 Bde. fol.
7. Aug. Calmet († 1757, Kath.), Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament. Paris 1707—16, 23 Bde. 4°; 1724—26, 8 Bde. fol.
8. Joh. Heinr. Michaelis († 1738), Biblia Hebraica, Halle 1720 [s. oben S. 179, vgl. a. unten Hagiographen].
9. E. F. K. Rosenmüller († 1835), Scholia in V. T., Lpz. 1788 ff., XI partes in 23 voll; I Gen., Ex., 3. Aufl., 1821; II Lev., Num., Deut., 3. Aufl., 1824; III Jes., 3. Aufl., 1829—34; IV Psalm. (3), 1821—23; V Hiob (2), 1824; VI Ezech. (2), 1820—26; VII Kl. Proph. (2), 1827—28; VIII Jer., Klagl., 1826—27; IX Salom. Schrr., 1829. 30; X Dan., 1832; XI Jos., Ri., Ruth, 1833—35 [als sehr fleißige Materialiensammlung dauernd brauchbar; viel Gutes ist aus älteren, z. T. wenig beachteten oder in Vergessenheit geratenen Autoren in nicht üblem Latein zusammengestellt].
10. F. J. V. D. Maurer († 1874) Commentarius grammaticus criticus in V. T., Leipz., I hist. Bd. bis Esther, Jes., Jer., Klagl. 1835; II Ez., Dan., Kl. Proph. 1836; III Psalmen 1838, Prov. 1841; IV v. Aug. Heiligstedt bearb., Hiob 1847, Pred. u. Hohl. 1848 [bes. grammatisch und, namentlich Bd. I, mehr für Anfänger geeignet].
11. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T., Lpz. 1838 ff. in 17 Bänden („Lieferungen"); XI Genesis (v. A. Knobel), 3. Aufl. neu v. A. Dillmann 1875; 4. Aufl. 1882; XII Ex., Lev. (v. A. Knobel), 2. Aufl. neu v. A. Dillm. 1880; XIII Num., Deut., Jos. v. A. Knobel 1861; VI Richter, Ruth v. E. Bertheau, 2. Aufl. 1883; IV Sam. v. O. Thenius, 2. Aufl. 1864; IX Kön. v. dems., 2. Aufl. 1873; V Jesaja v. A. Knobel, 4. Aufl. v. L. Diestel 1872; III Jer. v. F. Hitzig, 2. Aufl. 1866; VIII Ezech. (v. F. Hitzig), 2. Aufl. neu v. R. Smend 1880; I Kl. Proph. v. F. Hitzig, 4. Aufl. besorgt v. H. Steiner 1881; XIV Psalmen v. J. Olshausen 1853; II Hiob (v. L. Hirzel), 3. Aufl. neu v. A. Dillm. 1869; VII Sprüche v. E. Bertheau u. Koheleth v. F. Hitzig 1847, 2. Aufl. hrsg. v. W. Nowack 1883; XVI Hohelied v. F. Hitzig u. Klaglieder v. O. Thenius 1855; X Daniel v. F. Hitzig 1850; XVII Esra, Neh., Esther v. E. Bertheau 1862; XV Chronik v. dems., 2. Aufl. 1874. [Kritische Richtung. Wert der einzelnen Arbeiten sehr ungleich, was z. T. daran liegt, daß mehrere seit langer Zeit nicht neu aufgelegt worden sind. Gediegen sind namentlich die v. Dillm. bearbeiteten Bände].
12. Theologisch-homiletisches Bibelwerk (herausgeg. v. J. P. Lange), Bielefeld u. Leipz. 1857 ff. in 20 Teilen. I Genesis v. Lange, 2. Aufl. 1877; II Ex., Lev., Num. v. dems. 1874; III Deut. v. F. W. J. Schroeder 1866; IV Josua v. F. R. Fay 1870; V Richter u. Ruth v. P. Cassel 1865; VI Samuel v. C. F. D. Erdmann 1873; VII Könige v. C. Chr. W. F. Bähr 1868; XIV Jes. v. C. W. Ed. Nägelsbach 1877; XV Jer. u. Klagl. v. dems. 1868; XVI Hesekiel v. F. W. J. Schröder 1873; XVIII Hos., Joel, Amos v. O. Schmoller 1872; XIX Obadja, Jona, Micha, Nah., Hab., Zeph. v. P. Kleinert 1868; XX Haggai, Sach., Mal. v. Lange 1876; XI Psalter v. C. B. Moll 1869. 71, 2 Bde.; X Hiob v. O. Zöckler 1870; XII Sprüche v. dems. 1867; XIII Hoheslied u. Prediger v. dems. 1868; XVII Dan. v. dems. 1870; IX Esra, Neh., Esther v. Fr. W. Schultz 1876; VIII Chronik v. O. Zöckler 1874. [Für den Geistlichen wichtig wegen der durchgehenden Rücksichtnahme auf die dogmatischen und ethischen Grundgedanken und auf die homiletische Verwendung der Texte.]
13. Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch, Biblischer Commentar über das A. T., 5 Teile in 14 Bden., Leipz. 1861 ff. Keil erklärte: Gen., Ex., 3. Aufl. 1878; Lev., Num., Deut., 2. Aufl. 1870; Jos., Ri., Ruth, 2. Aufl. 1874; Sam., 2. Aufl. 1875; Kön., 2. Aufl. 1876; Jer., Klagl. 1872; Ezech. 2. Aufl. 1882; Kl. Proph., 2. Aufl. 1873; Chron., Esra, Neh., Esther 1870; Daniel 1869; Delitzsch: Jes., 3. Aufl. 1879; Psalmen, 4. Aufl. 1883; Hiob, 2. Aufl. 1876; das salom. Spruchbuch 1873; Hoheslied u. Koheleth

1875. [Von Keils Kommentaren ist der beste der zu den Kl. Proph., am wenigsten gehaltreich der zum Pent.].

14. The Holy Bible according to the authorized Version (A. D. 1611), with an Explanatory and Critical Commentary and a Revision of the Translation by Bishops and other Clergy of the Anglican Church. Edited by F. C. Cook, London [und New-York] 1871—76, 6 Bde. [Von 21 Bearbeitern. Apologetisch. Gelehrt. Bekannter unter dem Namen The Speaker's Commentary.]

15. Ed. Reuß, La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires. Ancien Testament. Paris 1875 ff., 7 Teile. I, Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil (Livres des Juges, de Samuel et des Rois) 1877, 579 S. — II, Les Prophètes 1876, 2 Bde., 574 u. 403 S. — III, L'histoire sainte et la loi (Pentateuque et Josué) 1879, 2 Bde., 452 u. 416 S. — IV, Chronique ecclésiastique de Jérusalem (Chron., Esr., Neh.) 1878, 261 S. — V, Poésie lyrique 1879 (Le Psautier, les Lamentations 455 S.; Le Cantique des Cantiques 122 S.). — VI, Philosophie religieuse et morale des Hébreux (Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, La Sapience, Contes moraux [Jonas, Tobit, Susanne, Pages du roi Darius], Baruch, Manassé 1878, 667 S. — VII, Littérature politique et polémique (Ruth, Maccabées, Daniel, Esther, Judith, le 3me livre des Maccabées, l'histoire du Bel et du Serpent, l'Épitre de Jérémie) 1879, 419 S. Zum ganzen Bibelwerk gehören: Préface et introduction générale 1874, 63 S. und: Table générale des matières 1881, 236 S. [Obwohl in der Kritik zu weit gehend, doch die bedeutendste von Einem Gelehrten allein verfaßte Erklärung des ganzen A. T.]

16. The Holy Bible, edited with various renderings and readings from the best authorities by Rev. T. K. Cheyne, S. R. Driver. Rev. R. L. Clarke, Alfred Goodwin. London 1876, 1318 S.

17. The Pulpit Commentary, edited by H. D. M. Spence and by Joseph S. Exell, London. [Dem Langeschen Bibelwerk vergleichbar, doch ausführlicher. Noch nicht vollendet]. Genesis 6. Aufl. 1882, XCIV, 543 S. || Exodus 1882, XXXIX, 752 S. || Leviticus 2. Aufl. 1882, LV, 435 S. || Num. 1881, 3. Aufl. XXXVIII, 461 S. || Deut. 1882, XLIII, 577 S. || Jos. 1881, LVIII, 384 S. || Richter 1881, VIII, 214; Ruth XVIII, 72 S. || 1 Sam. 1880, XIV, 573. || 1 Kön. 1881, XVI, 564 S. || Esra 5. Aufl. 1881, VI, 165 S.; Neh. dgl. VIII, 156; Esth. dgl. IX, 176 S. || Jeremja [v. T. K. Cheyne] 1883, XIX, 598 S., Bd. I, Kap. 1—29.

18. Aug. Friedr. Christian Vilmar, Collegium biblicum. Praktische Erläuterung der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments. Herausgeg. v. Christian Müller, Gütersloh, Des A. T.s 1. Theil [Pentat.] 1881, 378 S.; 2. Theil [Josua—Esther] 1882, 319 S.; 3. Theil [Hiob—Klaglieder] 1882, 319 S.; 4. Theil [die Propheten], 1883, 368 S.

B. Kommentare zu einzelnen Teilen des Alten Testaments.

Pentateuch. M. M. Kalisch, historical and critical commentary on the Old Testament with a new translation, London. Genesis 1858, 780 u. 88 S.; Exodus 1855, XXXII u. 624 S.; Leviticus, part I (Kap. 1—10) 1867, XXXVI, 708 u. 18 S.; part II (Kap. 11—27) 1872, 640 u. 41 S. || Joh. Marck, in praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius (Gen. 47—49, Num. 22—24, Deut. 29—33), Leiden 1713, 4°, 1095 S.

Genesis. Luther, Enarrationes in Genesin, Erlanger Ausg. der lat. Werke Bd. 1—11. || Calvin, In librum Geneseos commentarius (ed. Hengstenberg, Berlin 1838, 2 Bde.) || Joh. Gerhard, Comm. super Genesin, Jena 1637, 4° u. ö. || Joh. Claus Terser, Adnotationes in Genesin, Upsala 1657 fol. || Friedr. Tuch († 1867), Commentar über die Genesis, Halle 1838, 2. Aufl. bes. v. Arnold u. Merx, 1871, CXXII u. 506 S. || Franz Delitzsch, Die G. ausgelegt, Aufl. 3 (1860) und 4 (1872, 603 S.) betitelt: Comm. über die Genesis, Lpz. || Charles H. H. Wright, The book of G. in Hebrew, with . . various readings and . . notes, London u. Edinburgh 1859. || H. W. J. Thiersch, Die Genesis nach ihrer moral. u. prophet. Bedeutung, Basel 1870; 2. Aufl. betitelt: Die Anfänge der heil. Geschichte nach dem ersten Buche Mosis betrachtet, 1877, 424 S. [homiletisch wertvoll].

Eb. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte, Gen. I—XI, Zürich 1863, 200 S. || Karl Budde, Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5) untersucht. Anhang: Die älteste Gestalt der biblischen Urgeschichte, versuchsweise wiederhergestellt, hebräischer Text und Übersetzung, Gießen 1883, 539 S. [Wellhausenisch]. || François Lenormant, La Génèse. Traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte suivie d'un essai de restitution des livres primitifs, dont s'est

servi le dernier rédacteur, Paris 1883, 364 S. [E² sei nur in J erhalten. Reihenfolge: J, D, P. Über das absolute Alter steht noch nichts fest].

Deuteronomium. Joh. Gerhard, Comm. super Deut. Jena 1657, 4°. || F. W. Schultz, Das Deut. erkl., Berlin 1859, 717 S. [Die Annahme mosaischer Abfassung hat Sch. zurückgenommen in: Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865].

Gen. 49: Car. Aurivillii dissertationes, hrsg. v. J. D. Michaelis, Gött. u. Leipzig. 1790, S. 178—264; L. Diestel, Braunschweig 1853; J. P. Land, Leiden 1858. || Num. 22—24: E. W. Hengstenberg, Berlin 1842; H. Oort, Leiden 1860; F. Hrm. Krüger (Les oracles de Balaam), Bordeaux 1873. || Deut. 32: Jo. Aug. Dathe, Opuscula ed. E. F. C. Rosenmüller, Lpz. 1796, S. 197—250; W. Volck, Nördlingen 1861; A. Kamphausen, Lpzg. 1862; A. Klostermann, Theol. Stud. u. Krit. 1871 u. 1872; C. Flöckner, Beuthen 1876. || Deut. 33: K. H. Graf, Leipz. 1857; W. Volck, Erlangen 1873.

Josua: Andreas Masius (Kathol.), Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata, Antwerp. 1574 fol., 350 S. und Indices. || F. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des B. Josua, Tüb. Theol. Quartalschr. 1864. 65. J. Hollenberg, Die deuteronomischen Bestandtheile des B. Josua, Th. Stud. u. Kr. 1874.

Buch der Richter. Seb. Schmidt, Commentarius in librum Judicum, Straßburg 1684, 4°. || G. L. Studer, Das B. der Ri. gramm. u. hist. erkl., Bern 1835 (neue Titelauflage 1842). || J. Bachmann, Das B. der Richter. Mit bes. Rücksicht auf die Gesch. seiner Auslegung u. kirchl. Verwendung erklärt Bd. I (Kap. 1—5), Berlin 1868. 69, 543 S.

Deboralied. Chr. Fr. Schnurrer, Dissertationes philologico-criticae, Gotha 1790 S. 36—96; G. H. Hollmann, Lpz. 1818; Ch. H. Kalkar, Othiniae 1833; H. H. Kemink, Utrecht 1840; Joh. v. Gumpach, Alttest. Studien, Heidelb. 1852, S. 3—138; E. Meier, Tübingen 1859, 59 S. 4°; Ewald, Dichter³ I, 1, S. 178—190; G. Hilliger, Gießen 1867.

Die Bücher Samuelis. Seb. Schmidt, In librum priorem (posteriorem) Samuelis commentarius, Straßburg 1687, 2 Bde. 4°, 996 u. 1106 S. || J. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuelis untersucht, Gött. 1871, 224 S. || Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bb. Samuels, Tüb. Theol. Quartalschrift 1874, S. 71—126. 237—281.

Die prophetischen Weissagungsbücher. J. G. Eichhorn, Die hebr. Propheten, Göttingen 1816—19, 3 Bde. || F. W. C. Umbreit, Praktischer Komm. über die Propheten des Alten Bundes, Hamburg 1841—46, 4 Bde. (Bd. 1 Jes. in 2. Aufl. 1846). || H. Ewald s. S. 130 Anf. || Außerdem vgl. E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. u. Comm. über die Messian. Weissagungen, 2. Ausg., Berlin 1854—58, 3 Bde., 2119 S., u. Laur. Reinke (Kath.), Die messian. Weissagungen bei den gr. u. kl. Proph. des A. T., Gießen 1859—62, 4 Bde., 2440 S. || Zur Einleitung: Charles Bruston, Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaie, Paris 1881, 272 S. [bes. über Jes.; Kap. 1—35 echt, 36—39 teilweise, 40—66 gegen Ende des Exils].

Jesaja. Campegius Vitringa, Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae, Leeuwarden 1714. 20, 2 Bde. fol., nachgedruckt in Herborn 1715. 22, 2 Bde. fol. || Wilh. Gesenius, Der Prophet Jesaja übersetzt, mit e. vollst. philol., krit. u. histor. Commentar begleitet, Halle 1820. 21, 3 Bde. || F. Hitzig, Der Pr. J. übers. u. ausgelegt, Heidelberg 1833. || Jos. Add. Alexander († 1860), Commentary on the Prophecies of Isaiah, 1846. 47. New and revised edition, New-York 1865, 2 Bde. 492, 482 S. [Berichtigter Abdruck]. Mor. Drechsler, Der Pr. J. übers. u. erkl. I. II. 1, Stuttgart 1845. 49. II, 2 u. III hrsg. u. fortgesetzt v. Frz. Delitzsch und H. A. Hahn, Berlin 1854. 57. || P. Schegg (Kath.), Der Pr. J. übersetzt und erklärt, München 1850, 2 Bde. || S. D. Luzzatto (Jude), Il profeta Isaia volgarizzato e commentato, Padua 1855—66. || F. W. Weber, Der Pr. J. in Bibelstunden ausgelegt, Nördlingen 1876, 584 S. || T. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah. A new Translation with Commentary and Appendices, London 1880. 81, 2 Bde., 2. Aufl. 1882, XVI, 305 u. XIII, 308 S. [Schätzbarer attempt to combine modern methods of exegesis with fidelity to ancient truth]. Daneben ist noch zu beachten dess. Autors: The Book of Isaiah chronologically arranged. An amended version with historical and critical Introductions and explanatory Notes. London 1870, XXXII, 241 S. || J. Knabenbauer (Priest., S. J.), Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg i. B. 1881, 718 S.

Jes. 53. The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters. Oxford u. London 1876. 77. 2 Bde. mit zus. 1246 S. Bd. 1: Texts edited from printed books

and mss. by Ad. Neubauer; Bd. 2: Translations by S. R. Driver and Ad. Neubauer. With an introduction to the translations by E. B. Pusey. || William Urwick, The Servant of Jehovah. A Commentary, Grammatical and Critical, upon Isaiah LII, 13—LIII, 12, Edinburg 1877.

Zur Einleitung. Friedr. Köstlin, Jesaia und Jeremia. Ihr Leben und ihr Wirken aus ihren Schriften dargestellt. Berlin 1879, 184 S. || C. P. Caspari, Beiträge zur Einleitung in das Buch J. und zur Gesch. der jesajanischen Zeit. Berlin 1848 [Zu Kap. 1—6]. || Für die Abfassung der Kapp. 40—66 durch J. ist neuerdings eifrig, aber nicht überzeugend eingetreten: Löhr, Zur Frage über die Echtheit von Jesaias 40—66. Ein realkritischer Beitrag. Berlin 1878—80, 3 Hefte.

Jeremia. Seb. Schmidt, Commentarius in librum prophetiarum Jeremiae, Straßburg 1685, 2 Bde. 4°. || K. H. Graf, Der Pr. J. erkl., Lpz. 1862, 632 S. || A. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche des Pr. Jeremias, Würzburg 1880, 609 S. [Überschätzung der LXX]. || L. A. Schneedorfer (Kath.), Das Weissagungsbuch des Profeten Jeremia erklärt, Prag 1881, 765 S.

Ezechiel. H. A. Chr. Hävernick, Comm. üb. den Pr. Ezechiel, Erlangen 1843. || E. W. Hengstenberg, Die Weissagungen des Pr. Ez., Berlin 1867. 68, 2 Bde. || An einem neuen Komm. arbeitet C. H. Cornill.

C. H. Cornill, Der Prophet Ez., Heidelberg 1882, 53 S. || Ernst Kühn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit, Kap. 40—42. 43, 13—17; 46, 19—24. In revidierter Übersetzung und mit kurzer Erläuterung. Mit 1 Tafel. Gotha 1882, 92 S. || W. Neumann, Die Wasser des Lebens. Ein exeget. Versuch über Ezech. 47, 1—12, Berlin 1849.

Die zwölf kleinen Propheten. Joh. Tarnovius, Comm. in prophetas minores, Leipzig 1688, 4° u. 1706, 4°. || Joh. Marck (Ref.), Comm. in pr. m., Amsterd. 1696—1701, 4 Teile 4°; Tüb. 1734 fol. || P. Schegg (Kath.), Die kl. Pr. übers. u. erkl. Regensburg 1854, 2 Bde., zus. 1154 S. (neue Titelaufl. 1862). || E. B. Pusey, The minor prophets, London 1860. 61, 2 Bde.

Hosea. S. H. Manger, Comment. in Hoseam, Campis 1786, 4°. || A. Simson, Der Pr. Hosea erkl. u. übs., Hamburg u. Gotha 1851, 352 S. || Aug. Wünsche, Der Pr. H. übers. u. erkl. mit Benutzung der Targumim u. der jüd. Ausleger Raschi, Aben Ezra u. David Kimchi, Lpz. 1868, XLII, 607 S. || W. Nowack, Der Pr. H. erkl., Berlin 1880, XXXVII, 255 S. | Ant. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche des Propheten Hoseas. Würzb. 1882, XXXIX, 294 S. || — Zur Einleitung: [Frz. Delitzsch], Hosea und sein Weissagungsbuch [Erlanger] Zeitschr. f. Protestantism. u. Kirche, N. F. Bd. 28 (1854) S. 98—129.

Joel. K. A. Credner, Der Pr. J. übs. u. erkl., Halle 1831. || Aug. Wünsche, die Weissagungen des Pr. J. übs. u. erkl., Leipz. 1872, 331 S. || Adalb. Merx, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879, 458 S.

Amos. Gust. Baur, Der Pr. A. erkl., Gießen 1847.

Obadja. Chr. Fr. Schnurrer, Dissertationes [ob. S. 206], S. 383—434. || C. P. Caspari, Der Pr. O. ausgelegt, Leipz. 1842, 145 S.

Jona. Joh. Leusden, Jonas illustratus, Utrecht 1656 [mit Thargum, Raschi, Ibn Esra, D. Kimchi im Orig. u. in latein. Übs.] || Fr. Kaulen (Kath.), Liber Jonae prophetae, Mainz 1862, 146 S.

A. E. O'Connor, Étude sur le livre de Jonas. Genf 1883, 86 S.

Micha. C. P. Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Christiania 1852, 459 S. || T. Roorda, Comment. in vaticinium Michae, Leiden 1869. || L. Reinke (Kath.), Der Prophet Micha, Gießen 1874, 222 S. [= Beitrr. z. Erkl. d. A. T., Bd. 9]. || T. K. Cheyne, Micah, with Notes and Introduction, Cambridge 1882, 64 S. [Teil von The Cambridge Bible for Schools]. || Einen neuen Komm. bereitet V. Ryssel vor.

Nahum. O. Strauß, Nahumi de Nino vaticinium explan., Berlin 1853, 216 S.

Habakuk. Frz. Delitzsch, Der Pr. H. ausgelegt, Leipz. 1843. || L. Reinke (Kath.), Der Pr. H., Brixen 1870, 172 S.

Zephania. F. A. Strauß, Vaticinia Zeph. comm. illustr. Berlin 1843. || L. Reinke (Kath.), Der Pr. Z., Münster 1868, 144 S.

Die nachexilischen Propheten. Aug. Köhler, Die nachexilischen Propheten, Erlangen: *a*) Die Weissagungen Haggai's 1860, 118 S.; *b*) Die W. Sacharja's 1861. 63, zus. 562 S.; *c*) Die W. Maleachi's 1865, 180 S. || Wilh. Pressel, Comment. zu den Schrr. der Propheten Hag., Sach. u. Mal., Gotha 1870, 454 S.

Haggai. L. Reinke (Kath.), der Pr. H., Münster 1868, 117 S.

Sacharja. Charles H. H. Wright, Zechariah and his prophecies considered in relation to modern criticism, with a critical and grammatical commentary and a new translation, 1. u. 2. Aufl., London 1879, LXXV, 614 S. [sehr fleißige Stoffsammlung]. || C. J. Bredenkamp, Der Prophet Sacharja, Erlangen 1879, 212 S.

Maleachi. L. Reinke (Kath.), Der Pr. M. Gießen 1856, 630 S.

Die Hagiographen. Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographos Vet. Testamenti libros vol. I, II, III. Halle 1720, 4°, zus. 3982 S., v. J. H. Michaelis, Chr. B. Mich. u. J. J. Rambach [gegenwärtig nicht mehr nach Gebühr beachtet]. || Ad. Kamphausen in C. C. J. Bunsens vollständ. Bibelwerk, Die Bibel übs. u. erklärt, als 3. Theil: „Die Schriften", 1868, Leipzig 888 S.

Über die hebräische Poesie. Kein Metrum, nur hier und da ist wohl gleiche Zahl der betonten Silben beabsichtigt. Weder der Stabreim noch der Endreim ist irgendwo durchgeführt. Parallelismus membrorum oder Gedankenrhythmus. Die Strophen sind zuweilen durch Kehrverse bezeichnet. Alphabetische Lieder (Pss. 9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 145, Spr. 31, 10—31, Klagl. 1—4).

Rob. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, Oxford 1753, 4°, zuletzt suis animadversionibus adiectis ed. E. F. C. Rosenmüller, Leipz. 1815. || Ewald, Dichter[2] I, 1. J. Ley, Die metrischen Formen der hebr. Poesie, Leipz. 1866, 212 S., u.: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, Halle 1875, 266 S. | Wertlos sind die 1879 u. 1880 erschienenen Schriften von Bickell, Gietmann, Neteler.

Psalmen. Mart. Luthers Auslegungen sind gesammelt in der Erlanger Ausgabe der latein. Werke, Bd. 14—20; außerdem: Mart. Lutheri Scholae ineditae de Psalmis habitae annis 1513—1516 . . edid. J. C. Seidemann, Dresden 1876, 2 Bde., 470 u. 407 S. || Joh. Calvin, Commentarius in librum Psalmorum, ed. A. Tholuck, Berlin 1836, 2 Bde. 8°. || Ezrom Rüdinger, Libri Psalmorum paraphrasis latina . . ., Görlitz 1580. 81, 4°. || Mart. Geier, comment. in Psalmos Davidis, Dresden 1668, 4°, vermehrt Leipz. 1681 u. 1697 fol. || W. M. L. de Wette, Comm. üb. die Psalmen, Heidelberg 1811, 5. Aufl. v. G. Baur, 1856. || E. W. Hengstenberg, Comm. üb. die Psalmen, Berlin, 4 Bde. 1842—47, 2. Aufl. 1849—52 [für die theolog. Auslegung des Ps. Epoche machend]. || H. Hupfeld, Die Psalmen übs. u. ausgelegt, Gotha 4 Bde., 1855—62, 2. Aufl. 1867—72 [mit wertvollen Zusätzen u. Berichtigungen v. E. Riehm. Treffliches Repertorium früherer Auslegungen. Sprachliche u. theolog. Exegese wertvoll, der Kritik H.'s gilt Alles als ungewiß]. || J. J. S. Perowne, The Book of Psalms. A new Translation, with Introductions and Notes, critical and explanatory, 5. Aufl. London 1883. || T. K. Cheyne, The Book of Psalms translated. London 1884, XXIX, 256 S. [Am Schluß 42 S. Anmerkk.]. — || Praktische Kommentare: A. Tholuck, Halle 1843, 2. Aufl. Gotha 1873; F. W. C. Umbreit, 2. Ausg. Hamburg 1848; E. Taube, 6 Hefte, Düsselthal 1858—69, 3. Aufl. Berl. 1884.

Die messian. Psalmen. L. Reinke (Kath.), Die mess. Pss., Gießen 1857. 58, 2 Bde., zus. 1018 S.

Jul. Grill, Der achtundsechzigste Psalm. Mit besonderer Rücksicht auf seine alten Übersetzer und neueren Ausleger. Tübingen 1883, 240 S.

E. Bäthgen, Der textkritische Werth der alten Übersetzungen zu den Psalmen, Jahrbb. f. prot. Theol. VIII (1882), S. 405—459. 593—667.

Das Spruchbuch. Mart. Geier, Proverbia regum sapientissimi Salomonis cum cura enucleata, Leipz. 1653, 4° u. s. || A. Schultens, Proverbia Salomonis versionem integram ad hebraeum fontem expressit atque commentarium adjecit. Leiden 1748. CVIII, 522 S. 4°. || E. Elster, Comm. üb. die Salom. Sprüche, Gött. 1858, 203 S. || — H. F. Mühlau, De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis [30, 1—31, 9] origine atque indole, Leipz. 1869, 70 S.

Hiob. Gregor d. Große († 604), Expositio in beatum Job seu Moralium libri XXXV. Joh. de Pineda (Kath.) Commentarii in librum Job, Madrid 1597—1601, 2 Bd. fol., u. o. [vgl. Walch, Bibl. theol. sel. IV, 490]. || Alb. Schultens, Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo, Leiden 1737, 2 Bde. 4°, zus. 1232 S. u. Register. || Konst. Schlottmann, Das Buch Hiob verdeutscht u. erläutert, Berlin 1851, 507 S. || Le livre de Job. Traduit de l'Hébreu par Ernest Renan. Etude sur l'age et le caractère du poëme, 3. Aufl., Paris 1865, CXII, 200 S. || A. B. Davidson, A. Commentary, grammatical and exegetical on the Book of Job; with a Translation, vol. I [Kap. 1—13, 22, mehr nicht erschienen]. London 1862, LV, 202 S. || H. H. Bernard, The book of Job, as expounded to his Cambridge pupils . . edited . . by Frank Chance, London 1864, CIV, 513 S. || E. W. Hengstenberg,

Das Buch Hiob erläutert. In zwei Teilen: Berlin 1870 u. Leipz. 1875, 311 u. 364 S. || Adalb. Merx, Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet u. übs., nebst sachl. u. krit. Einleitung, Jena 1871, 218 S. [hat jedenfalls das Verdienst, schwierige Stellen als solche erkannt u. bezeichnet zu haben]. || Sam. Cox, A commentary on the book of Job with a translation, London 1880, 552 S. || Gottl. Ludw. Studer, Das Buch Hiob . . . übs. u. krit. erläutert, Bremen 1881, 232 S. || G. H. Bateson Wright, The Book of Job. A new critically revised Translation, with Essays on Scansion, Date etc., London 1883, 240 S.

Hiob 19, 25—27: Kosegarten, dissert. in Job XIX, 1815; Stickel, Commentatio in Jobi locum de Goele 1832; H. Ewald in Zellers Theol. Jahrbb. 1843, S. 718 ff.; C. W. G. Köstlin, De immortalitatis spe quae in libro Jobi apparere dicitur 1846; J. König, Die Unsterblichkeitsidee im Buche Job, Freiburg i. Br. 1855; Hoelemann, Bibelstudien, Bd. I, Leipz. 1859; Himpel, Tüb. Theol. Quartalschrift 1870; H. Schultz, Alttest. Theologie² S. 661—663; O. Droste, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1884, S. 107 ff.

Das Hohelied. J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten u. schönsten aus dem Morgenlande, Leipz. 1778. || Frz. Delitzsch, Das H. untersucht u. ausgelegt, Lpz. 1851, 239 S. (1875, s. ob. S. 204 Ende). || E. W. Hengstenberg, Das H. Salomonis ausgelegt, Berlin 1853, 264 S. || Chr. D. Ginsburg, The song of songs, with an historical and critical commentary, London 1857. || S. J. Kämpf (Jude), Das H., aus dem hebr. Originaltext ins Deutsche übertr., wie auch sprachl. u. sachl. erläutert u. mit einer umfassenden Einl. versehen, Prag 1877, XLVI, 214 S.

Ruth. C. L. F. Metzger, Liber Ruth ex Hebr. in Lat. versus perpetuaque interpretatione illustr., Tübingen 1856, 34 S. 4°. || Charles H. H. Wright, The book of Ruth in Hebrew, with a critically-revised text [nach 28 Handschrr.] . . and a grammatical and critical commentary; to which is appended the Chaldee Targum, London u. Edinburgh 1864, XLIX, 86, 67 S.

Klagelieder. Jo. Tarnov, Comm. in threnos Jeremiae, Rostock 1627, 4°, dgl. 1642. || J. H. Pareau, Threni Jeremiae philol. et critice illustrati, Leiden 1790. || C. A. H. Kalkar, Lamentationes critice et exegetice illustr., Kopenh. 1836. || W. Engelhardt, Die Klagelieder Jeremiä übs. u. ausgelegt, Lpz. 1867, 138 S. || E. Gerlach, Die Klagelieder Jeremiä erklärt, Berlin 1868, 151 S. || L. A. Schneedorfer (Kath.), Die Klagelieder des Proph. Jeremia erkl., Prag 1876, 188 S. || — Zur Einleitung: C. Flöckner (Kath.), Über den Verf. der Klagel., Tüb. Theol. Quartalschr. LIX (1877) S. 187—280.

Der Prediger Salomo. Mart. Geier, Comm. in Salomonis regis Israel Ecclesiasten succinctus, Leipz. 1647, 4° u. o. || Seb. Schmidt, Comm. in librum Salomonis regis, ebraice Koheleth . ., Straßburg 1691, 4°. || A. Knobel, Comm. üb. das Buch Koh., Leipz. 1836. || E. Elster, Comm. üb. den Prediger Sal., Gött. 1855, 133 S. || E. W. Hengstenberg, Der Pr. S. ausgelegt, Berlin 1859, 272 S. || Chr. D. Ginsburg, Coheleth, commonly called the Book of Ecclesiastes, . . . with a Commentary, historical and critical, London 1861. || P. Kleinert, Der Pr. S., Berlin 1864, 39 S. 4° [Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymn.]. || E. H. Plumptre, Ecclesiastes, or the Preacher, with Notes and Indroduction, Cambridge 1881. || Ernest Renan, L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'age et le caractère du livre, Paris 1882, 153 S. || Charles H. H. Wright, The Book of Koheleth, commonly called Ecclesiastes, considered in relation to modern criticism, and to the doctrines of modern pessimism, with a critical and grammat. commentary, London 1883, XXIV, 516 S.

P. Kleinert, Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen? Theol. Stud. u. Krit. 1883, 761—782 (vgl. auch PRE² XII).

Esther. Zur Einleitung. Kelle, Vindiciae Estherae, Freiburg 1820, 4°. || M. Baumgarten, De fide l. Estherae commentatio historico-critica, Halle 1839. || Jo. Ans. Rickes (Kath.), De Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Rom 1856, 2 Bde. || P. Cassel, Das B. Esther rc. I, Berl. 1878 (vgl. o.).

Esra und Nehemia. Zur Einleitung: A. F. Kleinert, Über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bb. E. u. N., Beiträge zu den theol. Wiss. v. den Proff. zu Dorpat, Hamburg 1832, I, 1—304. || Eb. Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues. Zugleich ein Beitrag zur Kritik des Buches Esra, Theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 460—504. || R. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Zusammengestellt und untersucht. Basel 1881, 28 S., 4° u. 1 Tafel.

Daniel. Mart. Geier, Praelectiones academicae in Danielem prophetam, Leipz. 1667, 4°, u. ö. || Leonh. Bertholdt († 1822), Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übs. u. erkl., Erlangen 1806. 1808, 2 Teile. || H. A. Chr. Hävernick, Comm. üb. das Buch Daniel, Hamburg 1832. || E. B. Pusey, Daniel the prophet, Oxford 1864. || Ph. S. Desprez, Daniel or the Apocalypse of the Old Testament, London 1865, LXXII,

296 S. || Rud. Kranichfeld, Das Buch Daniel erkl., Berlin 1868, 418 S. || Th. Kliefoth, Das Buch Daniels übers. u. erkl. 1868, 518 S.

Zur Einleitung: *a*) für die Echtheit: E. W. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins A. T., Bd. I, S. 1—360, Berlin 1831. || H. A. Chr. Hävernick, Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamburg 1838. || J. M. Fuller, An essay on the authenticity of the book of Daniel, Cambridge 1864. || W. Volck, Vindiciae Danielicae, Dorpat 1866, 4°. || C. P. Caspari, Zur Einführung in das Buch Daniel, Lpz. 1869, 180 S. François Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer. [Vom Verf. vermehrte deutsche Übs. v. Les sciences occultes en Asie, Paris 1874], Jena 1878, S. 525—571 [üb. Kap. 1—6]. — *b*) gegen die Echtheit: F. Bleek, Abhandlung über Verf. und Zweck des B. Dan., Schleiermachers, de Wettes u. Lückes Theol. Ztschr. 1822, S. 171—294; ders. [bes. gegen Auberlen] in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1860, S. 45—101. || H. G. Kirmß, Commentatio historico-critica exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum, Jena 1828, 4°. — *c*) Frz. Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883, 160 S.

Zusätze.

S. 131, Z. 11. Der erste, allgemeine Teil ist soeben in 2. verbesserter Aufl. erschienen: Freiburg i. B. 1884, 152 S. [148—151 doppelt].

S. 133, Z. 27 „alte Kirche". Vgl. N. W. Wels, The ante-nicene Fathers and the mosaic origin of the Pentateuch, The Old Testament Student III [1884], 186—191.

S. 133, Anm. S. J. Curtiss, Sketches of Pentateuch Criticism, I [Zur Geschichte der P. bis Spinoza], Bibliotheca Sacra 1884, Bd. XLI, S. 1—23.

S. 138, Z. 19. Knobel läßt den Jahvisten bei Ergänzung der Grundschrift zwei Schriften benutzt haben: das Rechtsbuch und das Kriegsbuch.

S. 141, Nr. 4. S. J. Curtiss, Delitzsch on the Pentateuch. Translated from Manuscript Notes. Morgan Park, Illin. 1884, 37 S. [S.-A. aus The Hebrew Student, Bd. I].

S. 146, Mitte. Edwin C. Bissell, Proposed reconstruction of the Pentateuch, Bibliotheca Sacra 1883, Bd. XL, S. 1—34. 225—245 [The Law and the Prophets, or the Prophets and the Law]. 593—630 [The Pentateuchal Codes compared]. 1884, Bd. XLI, p. 67—94 [Deuteronomy and the related Codes].

S. 177, Z. 4 v. u. Vol. II (Caph—Tav), London 1883, 830 S.

S. 183, Z. 30. A. Berliner, Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert. Berlin 1884. Erster Theil. Text nach Editio Sabioneta v. J. 1557. 242 S. Zweiter Theil. Noten, Einleitung und Register. XII, 266 S. [Das nach O. genannte T. sei in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr., früher als die sog. jerusalemischen Thargume, in Palästina entstanden, aber in Babylonien zu Anerkennung gelangt].

S. 193, Nr. VIII. Alex. Robert, Old Testament Revision. New-York 1883, 280 S.

Berichtigungen.

S. 131, Z. 21 l. דְּבָרִים. Z. 22 ist der Cholempunkt in כֹּנִים und חֹמֵשׁ verschoben. — S. 133 Anm. Z. 3 l. „Mose's" und „beurtheilenden". Z. 6 l. „146". — S. 142, Z. 6. 7 ist das obere Anführungszeichen nach „unmöglich" zu setzen. — S. 143, Nr. 4, st. „unten" l. „S. 174. 183". — S. 144, Z. 16, st. „163 f." l. „171".

Geographie, Geschichte und Archäologie des Alten Testaments.

Geographie Palästinas.

1. Einleitung in die Geographie Palästinas.

Es braucht nicht noch erst angedeutet, geschweige nachgewiesen zu werden, welch hohe Bedeutung für die theologische Wissenschaft nebst der Schrift auch das Volk des Alten Bundes hat. Nicht bloß, daß sich die Alttest. Schrift fast durchweg auf die Führungen und Zustände des Volkes bezieht, auch nicht bloß, daß sie von seiner Art und Entwickelung vielfach bedingt ist und erst durch diese verständlich wird; die Hauptsache ist, daß Israels Entwicklung dem Christentum zuführt, daß sie in der Gestalt der Alttest. Theokratie bereits das Neutest. Reich Gottes vorbildet, ermöglicht und anbahnt, daß ihre Geschichte demnach zur Geschichte der biblischen Religion wird und daß letztere ohne sie gar nicht wohl verstanden werden kann. Noch vor dem Volke selber aber kommt als ein wenigstens äußerlich mitwirkender Faktor, dessen Einfluß selbst bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch nicht in allen Punkten hinreichend gewürdigt zu werden scheint, das Land desselben mit seiner Umgebung in Betracht, zumal da nur die richtige Anschauung von ihm eine klare und lebendige Vorstellung von den geschichtlichen Vorgängen, die sich auf ihm vollzogen haben, ermöglicht. Die biblische Geographie, d. i. die Wissenschaft, welche das Land und die Stätten der biblischen Geschichte, wie sie bis auf die Apostel hin beschaffen waren, beschreibt, ist daher voran Gegenstand des archäologischen und historischen Interesses der alten Kirche gewesen.

Sehen wir von den ersten Anfängen unserer Disziplin, die S. 28 f. besprochen sind, ab, so suchen die älteren biblisch-geographischen Werke eines Adrichomius u. a., besonders auch die von **Bochart** und **Reland** die Beschaffenheit des alten Palästina, die Lage seiner Ortschaften und Berge, die Art seiner Erzeugnisse u. s. w., kurz alles das, was für die Theologie zunächst in Betracht kommt und fast am allerschwersten zu bestimmen ist, vorwiegend aus den alten Quellen festzustellen. Die Werke von Bochart und Reland sind in dieser Beziehung immer noch von nicht zu unterschätzender Bedeutung. — Die (v. 1703 ab) folgenden Reisewerke von Maundrell, Shaw, Pococke, Hasselquist, Niebuhr, Volney, Chateaubriand, Seetzen, Burckhardt, Buckingham,

Richardson, Berggren, H. v. Schubert, vor allem von Robinson (1841), ferner von Lynch, Neale, ganz besonders von Tobler, dann von De Saulcy, Van de Velde, De Vogué, Guérin, De Luynes, Sepp u. v. a. gehen zunächst vom gegenwärtigen Bestande aus, indem sie denselben zu dem älteren mehr oder weniger in ausdrückliche Beziehung setzen. Im allgemeinen ziehen sie dabei die sich durch Ortsnamen bekundenden oder sonstwie in Palästina im Schwange gehenden Traditionen über das Verhältnis, in welchem die älteren Örtlichkeiten zu den neuen stehen, zu Rate, — so besonders reichlichst Sepp. Robinson aber zeigt in bahnbrechender kritischer Weise, wie wenig Grund die oft erst im Mittelalter und noch später entstandenen traditionellen Annahmen haben. — Erst in neuerer Zeit hat man angefangen, durch Nachgrabungen die alte Terrain- und Ortsgestaltung wieder bloßzulegen oder doch zu erforschen und außerdem durch sorgsame Vermessungen eine genaue Anschauung nicht bloß von den gegenwärtigen, sondern auch von den älteren Verhältnissen zu ermöglichen: — so voran der 1865 gegründete englische Verein, *Palestine Exploration Fund,* welcher durch Wilson, Anderson, Warren, Stewart und Conder im Westjordanlande, besonders in und um Jerusalem, den Grund untersuchen und das Land vermessen ließ, dann auch der amerikanische Verein, *Palestine Exploration Society,* welcher sich das Ostjordanland zur Aufgabe machte, seine Arbeiten aber aus Mangel an Mitteln wiedereinstellen mußte, und zuletzt der 1878 gegründete Deutsche Palästina-Verein, der besonders mit Hilfe des Baurat Schick in Jerusalem und durch Lic. Guthe manche Jerusalem betreffende Fragen der Lösung näher zu bringen gesucht hat.

Bemerkenswert ist besonders folgende Literatur:

Sam. Bochart, Geographia s. seu Phaleg et Canaan, 1646.
Hadr. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Traj. 1714.
J. D. Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae, Gött. 1796.
Franc. Quaresmii (O. min., † 1656), Terrae sanctae elucidatio (Antv. 1639). Ed. alt. rec. a Cypr. de Tarvisio. Venet. 1880—82.

Reisewerke:

Ein Verzeichniß derselben gibt Toblers Bibliographia Palaestinae, Lpz. 1867, u. Nachträge dazu finden sich in Bibl. geogr. Pal. ab a. CCCXXXIII usque ad M. Dresden 1875.
J. L. Burckhardt, Reisen in Syrien, Palästina u. der Gegend des Berges Sinai, mit Anm. von Gesenius, Weimar 1823 u. 24.
A. de Lamartine, Voyage en Orient 1832—33, Par. 1835.
G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenland, Erl. 1838—39.
E. Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. A. d. Engl. Halle 1841. Neuere bibl. Forschungen in Paläst. Berlin 1857. Phys. Geogr. des h. Landes. Leipz. 1865.
W. F. Lynch, Narrative of the expedition to the River Jordan and the Dead Sea, Philad. 1849.
Ph. Wolff, Reise in das gelobte Land, Stuttg. 1849.
Tit. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem, St. Gallen 1853. Dritte Wanderung nach Palästina, Goth. 1859.
F. de Saulcy, Voyage autour de la mer morte, Par. 1853. Voyage en terre s. Par. 1865.
V. de Velde, Reise durch Syrien u. Palästina 1851 u. 52, übers. v. C. Göbel, Lpz. 1855.
J. Gottfr. Wetzstein, Hauran u. die Trachonen, Berlin 1860.
E. H. Palmer, The desert of the Exodus, Cambridge 1871, u. Der Schauplatz der 40-jährigen Wüstenwanderung, Gotha 1876.
De Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte, à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Par. 1876.
G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipz. 1872.
K. Bädecker (A. Socin), Palästina und Syrien, Handbuch f. Reisende, 1875. 2. Aufl. 1880. [Auch für Nichtreisende wegen seiner Schilderungen und Karten brauchbar.].
Meyer, Der Orient, II (Syrien, Palästina, Griechenland u. Türkei), Leipzig 1882.

Neuere geographische Bearbeitungen:

Rosenmüller, Bibl. Geographie, Teil I–III der bibl. Altertumskunde [schon etwas veraltet].
C. Ritter, Erdkunde, Teil XV u XVI, 1850 [mit reichhaltiger Benutzung der Reiseberichte].
C. v. Raumer. Palästina, Leipzig 1835, 4. Aufl. 1680 [kurz u. gediegen, möglichst vielseitig].
M. Russel, Palästina, a. d. Engl., v. Rüder, Leipz. 1833, 2. Aufl. 1836.
M. Russel u. J. Fraser, Ländergemälde des Orients, a. d. Engl. v. Dinzmann u. Sporschil, Pesth 1840. 6 Bde.
Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Vol. I—III. Par. 1868. 69.
G. Unruh, Der Zug der Israeliten aus Ägypten nach Kanaan, Langensalza 1860.
Sepp, Jerusalem und das h. Land. Schaffh. 1863, 2. Aufl. 1873 [interessant durch viele Bildchen und Berücksichtigung der mittel-alt. Tradition].
Hergt, Palästina, Weimar 1865 [populär, aber anschaulich und interessant geschrieben].
J. Frohnmeyer, Bibl. Geogr. f. Schulen u. Familien. 10. Aufl. Calw u. Stuttg. 1883 (ebenso, auch mit Illustr.).
G. Ebers u. H. Guthe, Palästina in Bild und Wort, nebst der Sinaihalbinsel und dem Lande Gosen, nach d. Engl., Stuttg. 1881—84, 2 B. Fol. [ausführliche Beschreibung, mit prächtigen Bildern].
Vgl. meinen Art. „Palästina“ in PRE.[2] XI.

Topographische Arbeiten:

H. B. Tristram, Bible places or the topography of the holy land, London 1876.
F. de Saulcy, Dictionaire topographique abrégé de la terre s. Par. 1877.
J. Olshausen, Zur Topographie des alten Jerusalem. Kiel 1838 [sucht bereits die Acra des Jos. auf dem südl. Tempelberg].
E G. Schultz, Jerusalem. Berlin 1845 [nach eigner Anschauung des Verf.s als Konsuls in Jerusalem].
G. Williams, The holy city, London 1845. 2. ed. 1849.
W. Krafft, Die Topographie Jerus.s, Bonn 1846 [nach eigner Anschauung und mit fleißiger Berücksichtigung des A. T. und des Jos.].
T. Tobler, Bethlehem in Paläst. St. Gallen 1849. Von demselben: Zwei Bücher Topographie von Jerusalem u. s. Umgebungen, 1853. 54. Nazareth in Paläst. Berl. 1868. [Sehr gründliche Untersuchungen, die der Verf. am Orte angestellt hat.]
J. Berggren, Die Bibel u. Josephus über Jerusalem, Lund 1862.
J. P. Fallmerayer, Denkschrift über Golgatha u. d. h. Grab in d. Abh. der hist. Cl. der Bayr. Acad. VI, 1842, S. 643 ff. Das Todte Meer, ebend. 1853, III Cl. Bd. VII.
C. Ritter, Der Jordan u. die Beschiffung des todten M.s, Berl. 1850.
Morrison, The Recovery of Jerusalem etc, London 1871. Ein Auszug daraus ist: Our work in Palestine, Lond. 1873. Beide Werke enthalten die Ergebnisse der Arbeiten, welche der Palestine Exploration Fund veranlaßte. Vgl. darüber die Quarterly statements seit 1878 [sehr wertvolle Mitteilungen über die Terrainbeschaffenheit, über die alten Mauern und Substruktionen der Stadt].
The Survey of Western Palestine [soll in 7 Bden die vom Pal. Expl. F. veranlaßten Erforschungen mit Arbeiten von Guérin, Renan u. a. enthalten], London 1881 ff. Dazu
Trelawney Saunders, An introduction to the Survey of Western Pal. Its Waterways, Plains and Highlands, Lond. 1881.
Selah Mervill, A record of travel and observation in the countries of Moab, Gilead and Baschan during 1875—77, New-York 1881 (mit Bildern), veranlaßt durch die amerik. Pal. Exploration Society, die auch seit 1871 vier Statements veröffentlicht hat.
H. Guthe, Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins (ZDPV.), Bd. I—VI, 1878—1883, [wichtig besonders durch Schicks Untersuchungen und Beschreibungen, durch Guthe's Bericht von seinen Ausgrabungen bei Jerus. (Bd. V, 1883), sowie durch Socins Jahresberichte über die neu erschienene Literatur].
C. Warren, Underground Jerusalems, Lond. 1876.
C. R. Conder, Tent work in Palestine, 2 vol. Lond. 1878.
J. Fergusson, An essay of the Ancient Topographie of Jerusalem; The temples of the Jews, Lond. 1878 [an unhaltbaren Hypothesen reich].
F. Spieß, Das Jerusalem des Josephus, Berl. 1881.
H. C. Trumbull, Kadesh-Barnea. New-Vork 1884.
PRE.[2], Art. „Jerusalem“ in Bd. VI (von mir).

Karten:

Kiepert, Bibel-Atlas, 3. Aufl., Berl. 1854 [immer noch brauchbar].
Van de Velde, Map of the holy land, 8 Blätt. deutsche Ausg. Goth. 1858. 2. Aufl. 1866 [bis auf Conder (s. u.) die beste Karte].

Menke, Bibel-Atlas in 8 Blätt. Goth. 1868 [nach gründl. wissenschaftl. Studien, für die verschiedenen Zeiten instruktiv].

K. Zimmermann, Karten u. Pläne zur Topographie des alten Jerus. Bas. 1876 [besonders gut die Unterschiede der früheren und jetzigen Terrainbeschaffenheit veranschaulichend, die verschiedenen Höhenmaße genau angebend].

Ganz besonders die durch den Palestine Exploration Fund herausgegebene Map of Western Palestine in 26 sheats by Lieutenants C. R. Conder and H. H. Kitschener, R. E., Lond. 1880 [die sorgfältigste kartograph. Darstellung des jetzigen Paläst., seiner Ortschaften, Berge, Thäler und Flüsse, zu 1/63360].

Naturgeschichtliche Werke:

S. Bocharti Hierozoicon, Lond. 1663; ed. Rosenmüller, Lips. 1793. 94.

Scheuchzer, Physica s. Augsb. 1731—35, 5 Bde.

H. B. Tristram, The Land of Israel, London 1865; von demselben The natural history of the Bible, 3. ed. Lond. 1873.

Fr. Hamilton, La botanique de la Bible. Nice 1871.

J. Smith, Bible plants, their history etc. Lond. 1878.

O. Böttger, Die Reptilien u. Amphibien v. Syrien, Paläst. u. Cypern, Frankf. a. M. 1880.

C. J. v. Klinggräff, Paläst. u. seine Vegetation, Österreichische Botanische Ztschr. 30. Jahrgang. Wien 1880.

Cultrera, Mineralogia biblica. Palermo 1881.

Löw, Aramäische (talmud.) Pflanzennamen.

Ad. Kinzler, Biblische Naturgeschichte. 9. Aufl., Calw u. Stuttg. 1884.

2. Palästina in physischer Beziehung.

a. **Grenzen und Größe Palästinas.** Nach den detaillierteren Grenzangaben Num. 34, 3—12, Jos. 15, 1—4 und Ri. 1, 36 sollte die Südgrenze von Osten nach Westen südlich vom Ende des Toten Meeres an der Skorpionen-Stiege entlang nach Zin und Kades Barnea, dann über andere Punkte nach dem Bache Ägyptens bis ans Mittelmeer laufen. Im Westen sollte das Mittelmeer, im Norden der Libanon bis nach Chazar-Enan (= Quellenhof, etwa Lebweh etwas nördlich von der Wasserscheide zwischen dem nach Norden fließenden Orontes und dem südlich gerichteten Nahr Litâny), im Osten der Antilibanos und der Jordan mit seinen Seen die Grenze des eigentlichen israelitischen Landes bilden, — mit anderen Worten: Israel sollte die südlichere, von Ägypten aus zunächst zu erreichende Hälfte des syrischen Küstengebietes, welches die nordwestliche Einfassung der großen Wüste Nordarabiens bildet, einnehmen. Die genauere Terrainerforschung ließ schon C. Ritter erkennen, wie ausgesondert, ja isoliert dieses bei allebem so centrale, drei Erdteilen und allen Kulturstaaten des Altertums so ganz nahe gerückte Land dalag, und leicht erhellt, wie geeignet dasselbe für ein Volk war, das vor allem gegen fremdartige Einflüsse geschützt, dann aber in der Fülle der Zeit als Träger eines göttlichen Samens unter alle Nationen des Erdreiches zerstreut werden sollte. Das Meer, das nach Westen hin hätte Verkehr ermöglichen können, hat nur nördlich gut zu nennende Häfen, und diese blieben in den Händen der Phönizier; zudem ist die Küstenströmung ablenkend. Im Norden scheidet das mächtig ansteigende Gebirge, im Osten die Jordankluft, weiterhin die Wüste. Selbst im Süden, wo das Land leicht mit dem steinigten Arabien, d. i. der Sinaihalbinsel, ununterschieden zusammenzuhängen scheinen könnte, ist die Grenzlinie kenntlich genug gezogen. Die Anhöhe Akrabbim oder Skorpionenstiege ist nach Robinson Pal. III, S. 32, 37, 48 eine Reihe von 60—150 F. hohen, weißlichen Klippen, die in der Form einer unregelmäßigen

Kurve die Niederung, in der das tote Meer liegt, etwa 8 engl. Meilen unterhalb desselben abschließen und den Übergang zur Araba und den südlicheren Bergen bilden. Die Wüste Zin aber, welche westlich von dem im Wadi Fikreh aufsteigenden, seltsam gebildeten Berge Mâdara, dem „glatten Berge, der nach Sur aufsteigt", Jos. 11, 17; 12, 7 beginnt, ist, wie G. Williams und J. Rowlands im Oktober 1842 entdeckt haben, vergl. K. Ritter XIV, S. 1083 ff., ein 4—6 Stunden breiter, von Osten nach Westen gerichteter Thalschlund, der heutige Wadi Marra, auf dessen Südseite der Dschebel Halâl, ein gigantisches Hochgebirge mit seinen nackten Felsmassen gleich Bastionen cyklopischer Architektur in furchtbarer Wildnis aufsteigt und mit seinen wildzerrissenen, weiß glänzenden Kreidemassen, die den glühenden Sonnenstrahl blendend zurückwerfen, wie ein unnahbarer Feuerort erscheint. Das dadurch abgetrennte südliche Gebirgsland, die heutige Azazimât, wenigstens der nördliche Teil davon, wurde zu Seir gerechnet, dessen Namen es bei manchen noch heute führt, und gehörte den Edomitern, speziell wohl dem Stamme Theman, Jos. 15, 1 (wo תֵּימָן wohl nicht Appellativ = Süden) und Hab. 3, 3. 4. Etwas südlicher (ungefähr 32½° N. B.) buchtet sich in die Westseite dieses Gebirgslandes eine Ebene von Westen nach Osten ein, groß genug, das Lager eines wandernden Volkes in sich aufzunehmen. Mehrere bedeutende Wadis führen von S. u. S.O. her in sie hinab, so daß sie, obwohl gegen die westlichere Hebronstraße hin von Bergen eingefaßt, von S. und O. her leicht zugänglich ist. Im nordöstlichen Hintergrunde derselben, 12 engl. M. ostsüdöstlich von Muweileh, einem Quellort an der Hebronstraße, erhebt sich als eine einzelne große Masse am Saum der Berge ein nackter Fels, an dessen Fuß ein reichlich sprudelnder Quell entspringt: es ist Ain-Kudês, das alte von Rowlands wiederentdeckte Kades, das von Palmer (Schauplatz u. s. w. S. 269 ff.) neu beschrieben ist. Seine Lage hier an der Straße nach dem südlichen Kanaan einerseits und in der Nähe des Edomiterlandes andererseits macht es begreiflich, daß es immer wieder so entschieden als ein Grenzort zu nennen war, nach welchem Israel kam, als es am Sinai gelagert hatte, und von welchem es aufbrach, um die Wüste zu verlassen, 4 Mos. 13, 17; 20, 21, vergl. auch 1 Mos. 14, 7; 16, 14. Die Gegend hier, in der schon Seetzen den W. Kdeis gefunden hatte, hat als diejenige von Kades nach fast allgemeiner Anerkennung vor der von Wetzstein (zu Delitzsch Genesis, 4. Aufl. S. 574) bei dem heutigen Qâdûs angenommenen, die etwa drei Stunden nördlich vom Mâdara, in der Nähe eines in den W. Fikreh führenden Nebenwadi (des Wadi el-Yêmen), eine Tagreise von Hebron liegt, entschieden den Vorzug (vgl. Trumbull a. a. O. [S. 213]). — Westlich von der Azazimât folgt ein welliger Wüstenstrich, der in einer etwa 6stündigen Breite zum el-Arisch führt und die Wege sowohl nach dem peträischen Arabien im Süden, als auch nach Palästina im Norden von sich ausgehen läßt, — und zuletzt als eine neue bestimmte Marke der el-Arisch selber, der Bach Ägyptens, der die ganze Wüste Paran oder et-Tih von Süden her durchschneidet, sich aber in nordwestlicher Richtung dem Mittelmeer zuwendet.

Palästinas größte Ausdehnung von N. nach S. beträgt etwa 31 M., von W. nach O. 20 M. Das westjordanensische Gebiet hat an 350, das ostjordanensische an 180 □M. Das Land im ganzen ist kaum so groß wie Belgien.

In seinen besseren Zeiten scheint es aber wenigstens ebensoviel Einwohner wie Belgien gehabt zu haben, — an 5 Mill., so daß fast 10,000 auf die Q.-M. kamen. In Davids Zeit hatte es 1,300,000 streitbare Männer, 2 Sam. 24, 9; in Assa's Zeit hatte das südliche Reich allein 580,000, 2 Chr. 14, 8. Josephus redet von 204 Städten und Dörfern allein in Galiläa, vit. 45, und behauptet, ohne Zweifel übertreibend, der geringste Flecken habe 15,000 Einwohner gehabt, B. J. 3, 3. 2. Jetzt dagegen dürften nicht mehr als 650,000 Seelen zu zählen sein.

b. **Bodengestaltung, Gebirge und Ebenen.** Durch die Lage ihres Landes an großer Machtentfaltung gehindert, waren die Israeliten bei der Abgeschiedenheit des Ostjordanlandes, bei der Menge in sich abgeschlossener Landschaften nnd der Schwierigkeit der Kommunikation in Gefahr, sich ähnlich wie vor ihnen die Kanaaniter in viele einzelne, völlig unbedeutende Gemeinschaften aufzulösen. Nur ein gemeinsames, höheres Band konnte sie zusammenhalten und die Bodengestaltung selber forderte sie auf, dasselbe zu pflegen. Westlich wie östlich vom Jordan herrscht durchweg der höhlenreiche Kalkstein (genauer die Kreide, vgl. Fraas, Aus dem Orient, Stuttgart 1867 u. II, 1878); nur um den See Tiberias und weiter nördlich, besonders im Hauran, treten auch Basalte und Laven auf. Während aber im Ostjordanlande fast überall große, mehr gleichförmige Plateaus ziemlich jäh 2—3000 F. hoch unmittelbar aus der Jordanniederung aufsteigen, am höchsten gleich nördlich und südlich vom Jabbok, am schroffsten am toten Meer, Plateaus, die sich östlich nur sehr allmählich zu den Thalbecken des Euphrat absenken und sich südwärts in die wüsten Hochebenen der arabischen Halbinsel verlieren, bietet das Westland mit seinen tiefen Klüften am Jordan, seinen hohen, teils kahlen, teils lieblich bewaldeten Gebirgen, seinen fruchtbaren Thälern und Meeresküsten die bunteste Mannigfaltigkeit, ja die größten Kontraste der Erdformation dar. Etwa 30 M. lang und 15 M. breit, besteht es aus den Küstenebenen (Sefela und nördlicher Saron), aus einer mittleren Hügelregion und dem 3—4 M. breiten Gebirge, das von Beersaba ab bis Hebron hin immer höher aufsteigt, in seinen südlichen Teilen als Gebirge Juda's einen ziemlich sterilen, wilden Charakter trägt und als Wüste Juda's mit den Wüsten von Maon, Siph, Jeruel, Thekoa und Engedi nach dem toten Meer und Jordan zu ziemlich jäh abfällt. In der schmalen Ebene, die westlich am toten Meer frei bleibt und sich nach Süden zu erweitert, erhebt sich gegen die Südspitze des toten Meeres hin, ganz isoliert, der Khaschm Usdum, eine Steinsalzmasse, etwas über 1 M. lang und 1/4 M. breit, 100—150 Fuß hoch, oben von Kalkstein und Mergel bedeckt. Am nördlichen Ende des Sees tritt die schroffe, wilde und groteske, 1000—1500 F. hohe Bergkette etwas weiter zurück, um halbkreisförmig wie eine gewaltige Mauer die Ebene von Jericho (Er-Riha) am Südende des Jordan zu umfassen. Nordwestlich von Jericho ragt hier der Quarantanea-Fels, arab. Karantel, wo die Versuchung Christi stattgefunden haben soll, hervor. Ihre bedeutendste Höhe erreichen die Berge bei Hebron und Jerusalem, dort etwa 2800, hier 2600 F. — An das Gebirge Judas schließt sich nach Norden zu das viel fruchtbarere Gebirge Ephraims, dessen beide einander gegenüber liegende Berge Ebal und Garizim, 3077 und 2840 F. hoch, von Feigen-, Granat-, Mandel- und Orangen-

bäumen reich bewachsen, so recht die Mitte des Landes bezeichnen und bereits Aussicht auf den Hermon haben. Südwestlich gerichtet ragen vom Gebirge Ephraim aus der Karn Sartâbeh, ein nacktes Kalksteinhorn, und der Dschebel Machrûd, ein schroffer Felsrücken, am weitesten in die Jordanniederung hinein. Zwischen beiden Zügen läuft der W. Fâri'a nach einer Jordanfurt (el-Dâmieh) hinab, die aber nur einen beschwerlichen Übergang nach es-Salt (bei Ramoth in Gilead) bietet. Nördlich von den Gebieten Ephraims und Manasses (dem sogenannten Samarien) hält der Karmel die nordwestliche Richtung nach dem Mittel-Meer zu inne, eine 3 M. lange kompakte Kalksteinmasse, die nordwestlich von En-Gannim (Dschenîn) aufsteigend allmählich eine Höhe von 1800 F. erreicht und noch am Meer 500 F. hoch ist. Nicht weit unter der höchsten Kuppe liegt die „Brandstätte“ (El-Mahraka), wo Elias 1 Kön. 18, 19 sein Opfer dargebracht haben soll und wo noch Tacitus (Hist. II, 78) einen Altar für den Gott der Gegend kennt. Breitet sich südlich vom Karmel die schöne Ebene von Dothan, Gen. 37, 17—36; Judith 4, 5, aus, so lagert sich nördlich und östlich in Gestalt eines Dreiecks, dessen Seiten je 3—5 M. lang sind, die Ebene von Megiddo, auch die große Ebene genannt, griechisch Esdrelom, jetzt Merdsch ibn Amir, an ihn an. Die östliche Einfassung der letzteren bilden (im alten Stammgebiete Jsaschars), nach Norden zu aufeinander folgend das Gilboagebirge (Dschebel Faku'a), dann der kleine Hermon, der erst bei Hieronymus infolge einer falschen Auffassung von Ps. 42, 7 diesen Namen führt (jetzt Dschebel ed-Dahi) fast 1800 F. hoch, und (im Gebiete Sebulons) der Thabor, 1865 F. hoch. Zwischen dem Gilboa und kleinen Hermon stellt der Grund von Jesreel die Verbindung zwischen der großen Ebene und der Jordanniederung, zwischen der Küste und dem Osten her. Der Thabor, der Jtabyrion oder Atabyrion der Alex. und griechischen Autoren, der fast schon in gleicher Breite mit dem Südende des galil. See's liegt, ist oben flach und trug in Christi Zeit eine Stadt, wurde auch von den Kreuzfahrern aufs neue befestigt, daher sich noch jetzt Reste von Mauern und Bastionen am Abhange, und Trümmer von einem Thor an der Westseite wahrnehmen lassen. Er ist durch seine anmutige Gestalt, sowie auch durch die weite Aussicht, die er selbst bis nach dem Ostjordanlande hin bietet, ausgezeichnet; ohne Grund aber betrachtet ihn die Tradition als den Berg der Verklärung, die nach dem Zusammenhang der evang. Darstellung (Matth. 17, 1 ff.; Mr. 9, 2) eher im Ostjordanlande stattgefunden hat. Etwas nördlich davon erhebt sich eine Bergreihe, die westlich nach Nazareth und weiterhin reicht, und noch etwas nördlicher ziehen vom galiläischen See aus die Berge hin, welche die östliche und nördliche Einfassung der Ebene Sebulons (el-Battauf) bilden, das ganze Terrain bis zur Ebene von Acca einnehmen und in die beiden steil abfallenden Vorgebirge En-Nakura (die tyrische Leiter) und Râs el-Abyad (promontorium album) endigen. Jhre höchste Spitze ist der Dschebel Dschermâk, nordwestlich von Safed und dem Nordende des galil. See's, 1000 F. höher als Safeds Lage, 4000 F. über dem Mittelmeer, — der höchste Berg Galiläas. Nördlich vom galil. See bildet das Gebirge Naphthali, das jetzt nach der hoch und weithin sichtbar gelegenen Stadt Safed Dschebel Safed heißt, die westliche Grenze der Jordanniederung bis über Kedes hinaus; das Nordende desselben nötigt den Nahr Lîtâny, der aus Cölesyrien, dem großen Thale zwischen

dem Libanon und Antilibanos, herabkommt, seinen Lauf mit scharfer Biegung westwärts nach dem Mittelmeer zu nehmen.

Im Ostjordanlande erreicht das tief durchklüftete, graue Abarimgebirge am toten Meer, südlich und nördlich vom Zerka Main eine Höhe von 3000—3300 Fuß. Sein höchster Gipfel, südlich vom Zerka Main, der Dschebel Attarûs (bei der Stadt Atharot Num. 32, 3. 34) ist wohl mit den Bamot Baal, Num. 22, 41 und mit dem Lagerplatz Bamot, Num. 21, 19. 20 identisch. Der Pisga ist der nördliche Teil desselben, der sich als „Thal im Felde Moabs", Num. 21, 20, oder als „Feld der Wächter" Num. 23, 13 nach Dibon und Hesbon zu absenkt. Der Nebo, die Spitze des Pisga, Jericho gegenüber, Deut. 34, 1 ist wahrscheinlich die Höhe des Ruinenortes Nebâ. 714 m. über dem Meer, mit weiter Umsicht, und der Peor einer der benachbarten Berge, dem Jordan etwas näher. Nördlicher erhebt sich der Dschebel Dschel'âd (Gileadsgebirge) südlich vom Jabbok mit dem Dschebel Oscha (etwa 3500 F. hoch) und nördlich vom Jabbok der Dschebel Adschlûn (an 4000 F. hoch) über das übrige sehr gleichmäßige Hochland. Im Norden aber beginnt der Antilibanos gleich von vornherein mit seinem höchsten Berge, dem 9000 F. hohen Hermon, während der Libanon erst weiterhin bei den Cedernwäldern (südöstlich von Tarâbulus) seine höchsten, ebenfalls 9—10,000 Fuß hohen Gipfel hat.

c. **Flüsse und Wadis.** Palästina ist an Quellen reicher als gewöhnlich angenommen wird, vgl. Deut. 8, 7; die Flüsse sind jedoch unbedeutend, kurzen Laufs, und trocknen im Sommer meistens aus. Der Lîtâny oder Nahr el-Kâsimiye (wohl nicht = Leontes), nördlich von Tyrus, und der durch die Glasfabrikation bekannte Nahr Nâ'mân (Belus), gleich südlich von Acca, kommen in der Bibel nicht vor, — wohl aber der Kison (Nahr el-Mucatta), dessen Zuflüsse (bis vom Tabor her) in der Ebene Esdrelom im Frühjahr oft Überschwemmungen anrichten, Ri. 4, 7. 13; 5, 21 u. a.; er fließt unten an der Nordseite des Karmel entlang, und wird in der Accaebene breit und seicht. Der Schichor Libnat zwischen Aser und Manasse, Jos. 19, 26, ist wahrscheinlich der Nahr Karadsche (gleich südlich von Tantura, dem alten Dor), nicht der Krokodilfluß (1/2 Stunde südlicher). Der Kana- oder Rohrbach zwischen Manasse und Ephraim, Jos. 16, 8; 17, 9, ist vielleicht ein Nebenbach des Zabura, der Wadi Schair, die nordwestliche Fortsetzung des Thales zwischen Ebal und Garizim. — Der Audsche oder Nahr Rubin mündet fast ebenso groß wie der untere Jordan nördlich von Jafa. Für die Bibel kommen aber nur noch die südlicheren Bachthäler in Betracht: der Wadi Sarâr, der von der Gegend Jerusalems nach Jabne hinabläuft und wahrscheinlich dem Sorekbach, Ri. 16, 4 entspricht, — der Wadi Samt (Akazienthal), der bei Bethlehem seine Anfänge hat und bei Asdod mündet und wahrscheinlich den Terebinthengrund (Luth. Eichgrund), 1 S. 17, 1 f. mit umfaßt, — und der Wadi esch-Scheri'a oder Beersababach, der aus dem Hebrongrunde (el-Khalil) Gen. 37, 14 und dem Besorbach, 1 S. 30, 21 entsteht, zuletzt noch den Bach von Gerar von Süden her, 1 S. 26, 17 aufnimmt und südlich von Gaza das Meer erreicht.

Der **Jordan**, den und dessen Seen erst 1835 Costigan, 1841 Symonds, 1847 der engl. Schiffslieutenant Molineux und besonders 1848 die Ameri-

kaner Lynch und Dale mit großen Anstrengungen und Drangsalen befahren und kennen gelehrt haben, entsteht aus einer Vereinigung von drei Bächen, dem Hasbany, der am weitesten von Norden herabkommt, dem Leddân oder kleinen Jordan, dessen Quelle am Tel Kadi eine der größten der Erde ist, und dem Bache von Banias (Cäsarea Philippi). ירדן, der herabsteigende heißt er, weil sein Lauf, obwohl sehr gewunden, doch außerordentlich rapide ist und viele Stromschnellen bildet, so daß er, wenn auch im allgemeinen nicht tief, nur wenig gute Furten hat (die besten südlich vom Tiberiassee und bei Jericho). Die meist ziemlich breite Kluft, in deren tiefstem Teile er dahin eilt, sinkt je weiter nach Süden desto tiefer unter das Meeresniveau; es herrscht daher in ihr eine nach Süden zu immer größer werdende Hitze, und das Bergland zu beiden Seiten erscheint von ihr aus beträchtlich höher als man nach den gewöhnlichen Angaben, welche die Höhe über dem Meeresspiegel bestimmen, annimmt. (Israel mußte auch im äußerlichen Sinn gar tief hinab und gar hoch hinauf, um zu seiner *κληρονομία* zu gelangen). Die nächste Umgebung des Flusses, die bei hohem Wasserstande regelmäßig bespült wird, ist mit Schilf und Rohr, auch mit Weiden, Tamarisken, Pappeln und anderem Buschwerk dicht bewachsen, und von zahlreichen Tieren belebt, aber von Bêsân (dem alten Bethsean) ab nach Süden zu ist die übrige Niederung (Ghôr, früher Araba, Jordansaue) eine abschreckende Sandsteppe mit nur wenig Oasen. Der Jordan bildet drei Seen, den Hule-(Sumpf-)See, (1 M. lang, ³/₄ M. breit), den Reland wohl irrtümlich mit dem Merom-Wasser, Jos. 11, 5. 7 identifiziert hat, 2¹/₂ M. südlicher den See von Kinnarot oder Kinneret (Stadt in Naphthali, Jos. 19, 35), der auch nach der Ebene Gennesar See von Gennezaret, später nach der neuerbauten Stadt See von Tiberias genannt wurde (3 M. lang, 1¹/₂ M. breit, bis 165 F. tief, mit trinkbarem, etwas salzigem Wasser), — und 15 M. südlicher den Salzsee oder das tote Meer, das jetzt nach Lot Bahr Lût heißt (10 M. lang, 2 M. breit, bis zu der von Osten her weit hereinragenden Landzunge el-Lisân an 1300 F., südlicher, wahrscheinlich über dem alten Felderthal, der Gegend Sodoms und Gomorrhas, nur 12 F. tief, mit sehr starkem Salz-, Schwefel-, Asphalt- und Chlormagnesium-Gehalt und daher ohne alles Tierleben). Liegt der Hule-See noch 83 m über, so liegt der See von Tiberias bereits 191 m unter dem Meeresspiegel und das tote Meer noch 200 m tiefer (12—1300 F. unter dem M.). Die Einsenkung des letzteren ist unter den bis jetzt bekannt gewordenen die tiefste unseres Planeten. Das durch starke Verdunstungen erzeugte bleiche Gewölk, das gewöhnlich über seinen schweren Wassern lagert, glüht am Tage bei völliger Windstille oft wie im Schwefelbrande, erleidet jedoch durch häufig wechselnde, oft sehr starke Luftströmungen vielerlei Veränderungen und erhöht das Auffällige, das die ganze Natur hier hat. Über den Salzsee hinaus, etwa bis in den Älanitischen Golf, in die östliche Zunge des roten Meeres, hat der Jordan nie eine Fortsetzung gehabt. Die Araba-Niederung, die sich südlich von der Skorpionensteige zwischen den westlichen Bergen und dem Seirgebirge 22 M. lang hinzieht, hat noch meilenweit Steigung und die Wasserscheide zwischen dem toten und roten Meer ist südlich von Petra 240 m hoch.

Westliche Nebenflüsse sind: der Nahr el Dschalûd (Gileadsfluß,

Richt. 7, 8) bei Bêsân aus der Quelle Ain Dschalûd (Charod Richt. 7, 1, Quelle in Jesreel 1 S. 29, 1), — der schöne Wadi el Fari'a, aus der Machnaebene bei Nabulus durch die fruchtbare Kurawaniederung nach Dâmie herabfließend, und der Wadi en=Nahr (Feuer=) oder er=Rahib (Mönchsthal), d. i. der Ausläufer der Kidronschlucht, der südlich von Râs el=Feschka ins tote Meer mündet. — Von Osten her mündet ein: der Hieromax oder Yarmûk (Scheriat el=Menadhire) mit vielen Zuflüssen vom Hauran her, der W. Abschlûn (? Bithron 2 S. 2, 29), der W. Radschib (vielleicht = Bach Krith 1 K. 17, 3, den schon Eusebius jenseits des Jordan suchte, Robinson dagegen für den W. Kelt bei Jericho hielt), — der Jabbok (Zerka, Nabulus gegenüber) und der W. Hesbân. Ins tote Meer: der Zerka Main und der in einer besonders tiefen und senkrecht abfallenden Kluft herabkommende Arnon (Modschib), der W. ed=Drâà (? Sered Num. 21, 11 f.), bei Kerek (Kir Moab) und der W. el=Ahsi (? Weidenbach, Jes. 15, 7) auf der Grenze zwischen Moab und Edom.

d. **Klima und Fruchtbarkeit.** Das Klima ist der geographischen Breite des Landes nach (31½—33½° N. Br.) das subtropische; die Sonne steht zur Zeit des Solstitiums nur 10° südlich vom Zenith; der längste Tag währt daher 14, der kürzeste 10 Stunden. Aber bei der eigentümlichen Bodengestaltung ist die Temperatur in den verschiedenen Gegenden sehr verschieden. An der Küste ist die mittlere Jahrestemperatur unter dem Einfluß des Meeres nur 17° R., im Gebirge ist sie noch niedriger, im Ghôr, auch am Galiläischen See ist sie ägyptisch und am toten Meer fast tropisch. In Jerusalem hatte man im Septbr. 1870 + 29° R. im Schatten, im Febr. 1871 — 2°. Am toten Meer sind selten unter 20° R.; oft aber steigt hier die Hitze bis über 44°. Im allgemeinen unterscheiden sich nur zwei Jahreszeiten. Der Winter beginnt im Oktober oder November mit dem Frühregen und endigt im März mit dem Spätregen. Letzterer bringt die Wintersaat (Waizen, Gerste und Spelt) zur vollen Entwicklung und macht die im Januar und Februar gesäte Sommerfrucht (Hirse, Linsen, Bohnen, Kümmel und besonders auch Flachs) wachsen. Mit dem Mai kommt der Sommer und Mitte dieses Monats beginnt in den wärmeren Niederungen auch bereits die Ernte, zunächst die der Gerste, 2—3 Wochen später auch die des Waizens. Durch erfrischende Kühlung am Abend und starken Thaufall gegen Morgen wird die Hitze auch in den wärmeren Monaten erträglicher.

Während das von starken Thauniederschlägen befruchtete und im Norden von vielen Flüßchen durchschnittene Ostjordanland an üppigem Gras= und Baumwuchs reich ist, auf den Bergen und Hochflächen auch schöne Eichen=, Fichten= und Pistazien=Wälder hat, sind die Berge Judas zum großen Teil ziemlich kahl. Indes giebt es doch auch hier fruchtbare Abhänge, an denen besonders der Wein gut gedieh, ja üppig grünende Thäler und Gründe und nach dem Meere zu blumenreiche Ebenen, und wenn der Fleiß der Judäer den thonigen, auch sandigen Mergelboden, der in den Thälern und auf den Bergen auf dem Kalkstein lagert, durch Terrassenkultur vor dem Wegschwemmen schützte, so konnten immerhin auch sie einen reichen Ertrag an Getreide, Öl und Wein erzielen. Viel fruchtbarer ist allerdings aber immer das Gebiet Ephraims und Manasses gewesen, wie denn der Abstand sich noch heut gleich

von der Grenze ab bemerklich macht. Das Gebirge war hier einst, obwohl heutzutage größtenteils ebenfalls baumarm, reich bewaldet, Jos. 17, 15; Ri. 9, 48. Der Karmel trägt seinen Namen (Fruchtgarten) noch immer mit Recht. Von Süden her nur allmählich ansteigend ist er mit gutbebauten, lachenden Gefilden, in den Gründen mit trefflichem Weideland und auf den Höhen mit Oliven- und Eichenwaldungen geschmückt; v. Schubert zählte hier an 50 Arten von Bäumen und Pflanzen. Auf der Nordseite, wo er schroff abfällt, hat er zwar nur am Fuße einigen Anbau, aber an Eichenwaldungen und Weideland fehlt es ihm auch höher hinauf nicht. Die Ebenen von Dothan und Megiddo schließen sich ihm an Ertragfähigkeit würdig an. Galiläa aber überragt an Fruchtbarkeit fast noch Samarien. Das südliche Galiläa zwischen dem See von Tiberias und Acca ist eine weite Hochfläche, das nördliche eine hohe, wellenförmige Berglandschaft, und beide sind gleich ergiebig, sind auch jetzt noch ziemlich gut bebaut. Ganz besonders zeichnete sich in Christi Zeit auf der nördlichen Hälfte der Westküste des galil. Sees die kleine, westlich von Bergen umkränzte Ebene Gennesar aus. Obwohl die Hitze in ihr im Sommer zuweilen so drückend wird, daß sie Fieber, Augenkrankheiten und andere Übel erzeugt, so ist doch ihre Temperatur im allgemeinen sehr günstig und der Winter so mild, daß Schnee nur sehr selten fällt. Josephus beschreibt sie (B. J. 1, 16, 3) mit den begeisterten Worten: „Wegen der üppigen Fruchtbarkeit kommt hier jedes Gewächs fort und alles ist aufs beste angebaut. Die milde Luft begünstigt die Pflanzen... Es ist wie ein Wettstreit der Natur, das Widersprechende auf Einem Punkte zu vereinen, wie ein schöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede das Land für sich in Anspruch nimmt. Der Boden bringt die verschiedenen Obstarten nicht nur einmal im Jahr hervor, sondern zu den verschiedensten Zeiten. Die königlichen Früchte, Weintrauben und Feigen liefert er zehn Monate lang unausgesetzt, während die übrigen das ganze Jahr hindurch neben ihnen heranreifen." — Außer den gewöhnlicheren Gewächsen, Waizen, Spelt (Dinkel), Hirse, Linsen, Gurken, die an Geschmack den Melonen fast gleichkommen, außer Flachs und Baumwolle (שֵׁשׁ, später בּוּץ) 1 Ch. 4, 21, außer weißen und roten Rosen, Sir. 24, 14, weißen und gelben Lilien, Anemonen, Hyacinthen, Narzissen, Tulpen und Levkojen, gedieh in Palästina auch die Kapper (Koh. 12, 5), der Cyper- oder Alhennastrauch (כֹּפֶר־, Hhl. 1, 14; 4, 13) mit büschelförmigen, weißgelblichen, angenehm riechenden Blüten, die Mandragora mit kleinen gelben, wohlriechenden Äpfeln (Gen. 30, 14), der aromatische Ysop, dessen Blätter mit zarter Wolle bedeckt sind, auch der schnell aufschießende Wunderbaum (קִיקָיוֹן, Jon. 4, 6) und die Rose von Jericho, deren Dolde ihre kleinen gelben Blüten, wenn in Wasser gethan, immer aufs neue frisch werden und aufsproßen läßt (bei Engedi und in Arabien); außer dem Weinstock, dem Öl-, Mandel-, Wallnuß- und Maulbeerfeigenbaum (Sykomore) auch der Zakkumbaum, aus dessen oliven-ähnlichen Früchten das Zachäus-Öl gepreßt wird, der Balsamstrauch und die Dattelpalme (die letzteren beide besonders bei Jericho), der Feigen- und Granatbaum, und die Pistazie, welche die בָּטְנִים, eine Art Nüsse (Gen. 43, 11) trägt; dazu drei Eichenarten, Terebinthen (Betm), Cypressen, Tamarisken, der stachelichte Nebk oder Dôm, der auch spina Christi heißt. — Auch die Tierwelt war eine sehr mannigfaltige. Außer den gewöhnlicheren Tieren, von denen

der Esel im Orient durchweg wohlgestalteter ist als bei uns und die Mambreziege (von Mamre bei Hebron) sich durch besonders gute Milch, durch lange herabhängende Ohren und rötliche Farbe auszeichnet, kamen auch Gazellen und eine rinderähnliche Antilopenart, der רְאֵם oder רֵים, d. i. der Oryx (die Alex.: *μονοκέρως*, Luth.: Einhorn) und in den Nachbarländern der wilde Esel, oder Waldesel, פֶּרֶא, auch עָרוֹד, ein außerordentlich schnelles, die Freiheit über alles liebendes, schönes Tier, auch Löwen, die jetzt nicht mehr zu finden sind, Bären, Wölfe, Panther oder Pardel, Füchse, Schakale (אִיִּים) und Hyänen vor.

Palästina hat nicht bloß seine eigenen zahlreichen Einwohner, sondern zum Teil auch die Phönizier genährt, Akt. 9, 12. 20. Auch von Tacitus (Hist. 5, 6) und anderen römischen und griechischen Autoren wird es als sehr ertragsfähig gerühmt. Veranschaulichen wir uns seinen früheren mannigfaltigen Reichtum in den Gründen und auf den Bergen, in den Ebenen und auf den Küsten, bedenken wir namentlich die große Zahl von belebten Ortschaften, so werden wir begreifen, warum es so oft ein Land fließend von Milch und Honig genannt wird, vergl. Exod. 3, 8; 13, 5; 33, 3, und verstehen, daß es den Namen des gelobten noch in einem andern Sinn als in dem des angelobten oder verheißenen (*γῆ τῆς ἐπαγγελίας*, Hebr. 11, 9) verdiente. Wichtig war es schon, daß es seine Bewohner hauptsächlich auf Ackerbau und seßhaftes Leben, auf diese Grundlagen der Gesittung, der Kultur und Bildung hinwies, und daß es die Viehzucht wenigstens im Westlande nicht mehr nomadisch betreiben ließ. Wenn aber die Notwendigkeit des Regens zur rechten Zeit, wie Deut. 11, 12 ausdrücklich hervorgehoben wird, die Bewohner immer wieder daran erinnerte, daß es mit der menschlichen Arbeit allein nicht gethan sei, daß es vor allem auf die Huld und Fürsorge des Herrn ankomme, wenn zudem auch Glutwinde, Heuschrecken und andere Plagen immer aufs neue von der menschlichen Ohnmacht überführten und Gottesfurcht lehrten, so war dies Land für das Volk, das vor allem ein Gottesvolk sein sollte, offenbar nur um so geeigneter. Übrigens ist es wohl möglich, daß die größeren Anforderungen, welche die südlichen Landesteile an ihre Bewohner stellten, dazu beitrugen, daß sie sich Jahrhunderte hindurch auf sich selbst beschränkten und für die übrigen Stämme kaum in Betracht kamen; — im Liede der Debora bleibt Juda unberücksichtigt. Die Hauptursache davon war aber die Gefahr von seiten der Philister und die Notwendigkeit, immer gegen diese zum Kampfe bereit zu sein. Beides, die Übung in der Arbeit und die Kampfbereitschaft, wirkte sicher wohlthätig auf die Judäer ein; es kräftigte und stählte sie und trug mit dazu bei, daß sie nicht bloß politisch durch Aneignung der verwandten Elemente eine größere Einheit, sondern auch religiös durch treuere Pflege der Frömmigkeit das Übergewicht gewannen und das eigentliche israelitische Wesen am vollständigsten zur Geltung brachten. Die größere Fruchtbarkeit der nördlichen Teile und die Erleichterung des dortigen Lebens mochte die Folge haben, daß die nördlichen Stämme schneller emporblühten; aber zu wahrem Segen hätte ihnen dieser Vorzug nur gereicht, wenn sie sich dadurch nicht zu einer Üppigkeit und falschen Sicherheit hätten verführen lassen, infolge deren sie den Gegensatz gegen die Phönizier und besonders auch gegen die unter ihnen wohnenden Kanaaniter nur allzusehr aufgaben.

3. Palästinensische Topographie.

Die später unterschiedenen Gebiete: Judäa, Samarien, Galiläa und Peräa hatten nicht immer denselben Umfang. Gewöhnlich legt man die Begränzung der römischen Zeit zu Grunde.

a) **Judäa,** das Stammgebiet Judas, Simeons, Benjamins und Dans. Der südlichste Teil desselben, das **Südland** (Daromas, gewöhnlich Negeb = dürres Land), von der Südgrenze bis über Beersaba hinaus, ist eine echte, besonders in den südlicheren Teilen wüste Steppengegend, die kaum noch eine seßhafte Bevölkerung hat, früher aber mehrere Hirtenortschaften (besonders simeonitische) aufwies: Beer Lachai Roi, Gen. 16, 4; 24, 63 ff., westlich von der Azazimât und von Kades vergl. S. 215, an der Hebronstraße von Elot nach Hebron) etwa im Wadi Muweileh, — 10 St. nördlicher Rehobôt, Gen. 26, 22 (Trümmerstätte Ruhaibe), und 1/4 St. nördlicher Zephat oder Chorma, Nu. 14, 45; Dt. 1, 44 (Trümmerstätte Zepâta oder Sebaite), — später auch Eboda und Chalasa (Elusa), — ferner Beersaba (Bir es-Sebâ) in einer Ebene, in die der W. el-Khalil von N.W. her herabkommt. u. a. — Die schaurig öde **Wüste Judas**, in der der Fels fast überall nackt zu Tage liegt, hatte nur wenig bewohnte Stätten: die Salzstadt, Jos. 15, 6, mit dem Salzthal, 2 Sam. 8, 13 (etwa bei Kaschm Usdum), Zoar (südöstlich vom toten Meere, nicht westlich, wo die Ruinen von Zuwêra), Masada auf der Sebbeh-Klippe, el-Lischân gegenüber, eine von Joh. Hyrkan und besonders von Herodes befestigte Burg, — nördlicher auf der schmalen Ebene unten am Salzsee Engedi (Ain Dschiddi) mit berühmten Weingärten, Hhl. 1, 14, — dann Jericho auf einer herrlichen Oase im Jordanthal, 2 St. vom See, 2½ St. vom Jordan, — auch Gilgal, die erste Lagerstätte Israels im diesseitigen Lande, Jos. 4, 20; 1 S. 7, 16; 11, 15; Hos. 4, 15 u. a., etwa in der Gegend des heutigen er-Rîha.

Die **judäische Niederung** (Sefela, Luther: die Gründe), der Abfall (Aschedot) des Gebirges nach Westen mit dem breiten Küstenstrich, ist noch heut am fruchtbarsten und am besten bevölkert. Ortschaften in ihr waren Betogabra (später Eleutheropolis, Bêtdschibrîn) auf der Linie von Hebron nach Asdod, mit schönen Olivenwäldern; südlich davon Marescha (jetzt Merasch), wo Assa über Serach siegte, 2 Chr. 14, 9; auch Moreschet Gath, Michas Geburtsort; nach Gaza zu Achsib (Kesaba) und Eglon (Adschlân) und besonders Lachis (Umm Lâkis), wahrscheinlich eine Grenzfestung und königliche Wagenstadt, von Sanherib, 2 K. 18, 14 und Nebukadnezar, Jer. 34, 7 besetzt; — nördlicher Libna, 2 K. 19, 8 und Altaku, das danitische Eltheke, Jos. 19, 41, wohin Sanherib von Lachis zog. — Nördlich von Bêtdschibrîn, wo die Wadis Samt und Sarâr nach Philistäa hinablaufen, lagen die Stätten der Philisterkämpfe: eine St. westlich von der Einmündung des W. Sur in den Wadi Samt, südlich von letzterem, lag Socho (jetzt Schuwêke), wo die Philister lagerten, und in der dortigen Gegend auch der Terebinthengrund, wo die Israeliten unter Saul standen, 1 S. 17, 1; — gegen den W. Sarâr hin Timnat (Tibne), die Stadt des Weibes Simsons, Ri. 14, 5; im Sorekbach der Ort der Delila, Ri. 16, 4; nördlich von W. Sarâr Zorea (Sora), Simsons Geburtsort, und nahe dabei Esthaol (Eschu'a) Ri. 16, 30. Weiterhin nach Osten in den oberen Anfängen des W. Sarâr, bei Aphek, nordwestlich von

Jerusalem, nahmen die Philister die Bundeslade weg, 1 Sam. 4, 1, und nach Beth Semes, auf dessen Lage der Brunnen Ain Schemsch und eine Anhöhe mit umfassenden Grundmauern südwestlich von Sora hindeutet, brachten sie dieselbe wieder zurück, 1 Sam. 5. Einige Stunden nordöstlich von Sora, an dem Seitenthal W. Ghurâb, am Abhange eines Berges liegt gar anmutig Kariet=el=Enab mit den wohlerhaltenen Ruinen einer Kirche aus der Kreuzfahrerzeit, das alte Kirjath Jearim, dessen Bewohner die Bundeslade zu sich heraufholten, um sie auf ihrem Hügel (Gibea, 1 Sam. 7, 1) bis in Davids Zeit zu behalten. Mizpa, wohin die Philister in Samuels Zeit über den W. Sarâr hinaus vordrangen, (jetzt Nebi Samwîl) ist einer der schönsten und höchsten Punkte nordwestlich von Jerusalem (914 m. hoch). Israel schlug die Feinde, 1 Sam. 7, 5—15 von Mizpa bis Beth Kar (etwa Ain Karim mit dem St. Johannis=Kloster westlich von Jerusalem) den Wadi Bêt Hanîna hinab, und Samuel richtete auf dem Schlachtfelde, etwa da, wo der Weg nach Jerusalem den hier besonders lieblichen, abgeschlossenen und frisch grünenden, auch baumreichen W. B. Hanina verläßt, sein Ebenezer auf. Das jetzt dort liegende Kalônie ist wahrscheinlich das neutestamentliche Emmaus, Luk. 24, 13, dessen Name von Kolonia verdrängt wurde, als Vespasian und Titus dort eine Kolonie römischer Soldaten ansässig machten, vergl. Jos. B. J. 7. 6, 6. Mit Unrecht hat man bei Emmaus an das viel zu entfernt, noch westlich von Yâlo oder Ajalon liegende Amwâs gedacht; passender hat die Mönchstradition seit dem 14. Jahrh. el=Kubêbe, nördlich von Kariet=el=Enab, dafür ausgegeben. Nach Jerusalem führten von der Küste (von Jafa) her besonders zwei Wege: ein südlicher über Ramle, dann südlich von Amwâs und Yâlo (Ajalon), am Thal von Ajalon und weiterhin an Kariet=el=Enab vorbei, und ein nördlicher über Ludd (Lydda), Bêt Ur (Bethhoron) und Gibeon (el Dschîb), wo in Salomos Zeit eine herrliche Opferhöhe war, 1 K. 3, 4. Der letztere führt von dem Schlachtfelde, auf welchem Judas Makk. den Apollonius, 1 Makk. 3, 15, dann den Nicanor besiegte, 1 Makk. 7, 37 ff., wo auch die Juden den Cestius Gallus fast aufrieben, nach dem unteren Bethoron und steigt von da nach dem oberen (von Beit=Ur el=Tahta nach Beit=Ur el=Foka) in einem ½ Stunde langen, engen, sehr steilen und mit Steinen wie von einem Regen reich bedeckten Paß empor, auf welchem die fünf Amoriterkönige vor Josua hinabflohen, Jos. 10, 10, und die Philister zur Zeit Sauls heraufkamen, 1 Sam. 13, 18.

Im **judäischen Gebirge** sind schon südlich von Hebron Jutta (Yatta) Jos. 15, 55 (vielleicht = Stadt Juda, Luk. 1, 39) und östlich seitwärts Maon, der Ort Nabals, Karmel und Siph erwähnenswert. In Hebron, der uralten Stadt des Riesengeschlechtes des Arba (Num. 13, 23; Jos. 14, 15) 2800 Fuß über dem Meer, jetzt in einem südöstlich gerichteten Thale gelegen und von Öl= und Weingärten umgeben, waltete die sich bis nach Bethlehem und Thekoa ausbreitende Nachkommenschaft des treu erfundenen, mutigen Caleb, von dem auch Jair, der Eroberer Basans, abgeleitet wurde, 1 Chr. 2, 18—24. Jetzt (El=Khalil) hat es etwa 10,000 Einwohner. — Etham, jetzt Artâs, an einem östlich von der Hebron=Straße abfallenden Thale, welches reichlich sprudelnde Quellen hat und einer der lieblichsten Gründe voller Mandel=, Zitronen=, Feigen= und Granatbäume ist, welchen Salomo nach Josephus mit

Gärten und Wasserbecken (wohl mit den 3 großen, alten, noch jetzt am westlichen Abhange erhaltenen Reservoirs) ausstattete, wurde vielleicht zu einer Art Sommeraufenthalt erwählt, Koh. 2, 5. 6; Hhl. 4, 16; von Rehabeam wurde es befestigt, 2 Chron. 11, 6. Herodes zog den östlich davon gelegenen, isolierten Frankenberg vor. Südwestlich von letzterem, auf der Südseite der Fortsetzung des Artâs-Grundes, des durch seine großen Höhlen berühmten W. Chareitun, bezeichnet Thekûa die Stätte des alten Thekoa, der Heimat des Amos. — Bethlehem, eine Stunde nördlich von Etham, 2 Stunden südlich von Jerusalem, zieht sich auf einem von Westen nach Osten gestreckten Berge hin, dessen Gehänge noch heut mit Baumpflanzungen und reichen Feldern bedeckt und von einem Kranze schöner Gärten eingefaßt sind.

Jerusalem lag sehr hoch, etwa 2550 F. über dem Meer und dabei auf einer Landzunge, die nur nordwestlich mit der übrigen Landschaft ungeschieden zusammenhängt. Im Westen war es vom Gihon-, im Süden vom Hinnom-, im Osten und Nordosten vom Kidronthal, also auf drei Seiten von Tiefthälern umgeben und außerdem noch von dem sich um den südwestlichen Teil herumlegenden und ins Hinnomthal mündenden Tyropoionthal durchfurcht. Östlich schützte es zudem der 2640—2700 Fuß hohe Ölberg. Doch gewann es seine Bedeutung und Größe erst dadurch, daß es sowohl Residenz, als auch Centralort des Kultus wurde. Auch wuchs es nur sehr allmählich empor. In Davids Zeit scheint nur der südliche Teil, besonders westlich vom Tyropoion, vorhanden gewesen zu sein. Die Stätte des nachher östlich vom Tyropoion erbauten Tempels war jedenfalls noch ein Ackerfeld (2 S. 24, 16). Nach Jos. Arch. 5, 2, 2 gab es allerdings auch schon längst eine Unterstadt, vielleicht auf dem südlichen Ende des Tempelbergs, dem sogenannten Ofel, oder sonst in dem heutigen Wâd, einer Niederung, die von dem sich nach Süden wendenden Tyropoion wahrscheinlich durch eine Erhebung geschieden war. Aber die Oberstadt war entschieden die Hauptsache. Daß in ihr, wahrscheinlich an derselben Stelle, wo noch heute die Citadelle steht, gleich am Jaffathor, dem westlichen Eingange der Stadt, die Burg Zion lag, nicht auf dem Südende Ofels, wie Mehrere neuerdings annehmen und wie sehr weitläufig Klaiber (ZDPV. 1880 und 81, in Anlehnung an das unwissenschaftlich geschriebene Buch von Caspari: Chronol.-geogr. Einleitung in das Leben Jesu 1869) nachzuweisen sucht, — erhellt nicht bloß aus Mich 3, 12, wo deutlich zwischen Zion und dem Tempelberg unterschieden wird, sondern auch aus manchen andern Andeutungen im A. Test. (vgl. m. Komm. zu Neh. 3 u. m. Art. „Jerusalem" in P.R.E.[2] VI, S. 538) und ebenso aus Josephus. Letzterer hat in Arch. 7, 3, 1, in seinem Bericht über die davidische Eroberung der Stadt die Oberstadt entweder ganz unberücksichtigt gelassen, was nicht denkbar ist, oder er hat sie geradezu als Burg (ἄκρα) bezeichnet, womit es stimmt, daß er in B. J. 5, 4, 1 sagt, David habe die Oberstadt φρούριον, Feste, genannt (gegen Spieß, S. 41). Die Burg ist ihm so wenig auf die südliche Ofelspitze beschränkt, daß er den Namen Stadt Davids, der eigentlich immer nur von ihr, der Burg, gebraucht wird, in Arch. 7, 3, 1 auf Jerusalem im ganzen ausdehnt. — Erst als Salomo den Tempel gebaut hatte, scheint sich die Stadt auch nach Norden zu und zwar zunächst nur am Tempelberg entlang erweitert zu haben. Die Mauer, die

diesen neuen Stadtteil einschloß, heißt bei Josephus im Unterschied von der älteren, welche die südliche Stadt umgab, die zweite. Später wurde dann auch der Berg nördlich vom Tempel, der Bezetha, und die Gegend nördlich von der Burg bebaut; aber erst Agrippa I machte sich daran, auch diese äußeren Partien mit einer Mauer, der dritten, zu umgeben. Ob die zweite Mauer schon die Gegend der jetzigen Grabeskirche mit umfaßt hat, in welchem Falle die wahre, außerhalb der Mauer gelegene Kreuzigungs- und Grabesstätte weiter westlich gesucht werden müßte, muß noch dahingestellt bleiben, obwohl sich die Stimmen in neuerer Zeit (Olshausen, Williams, Schultz, Krafft, Furrer in Schenkels Bibellex., Schick und Zimmermann) immer entschiedener für die Richtigkeit der Tradition ausgesprochen haben. Die dritte Mauer hat wohl im wesentlichen den Lauf der jetzigen Stadtmauer, an der entlang sich immer mehr Spuren und Reste einer antiken Befestigung finden, innegehalten (vergl. Schick in ZDPV. 1879, S. 15 ff.). Unter den Türmen derselben zeichnete sich an der Nordwestecke auf hervorragender Höhe der achteckige Psephinos aus, der sowohl nach dem toten, wie nach dem Mittelmeer Aussicht bot, und noch heute liegt dort die sogenannte Goliathsburg, Kal'at Dschalûd (vergl. Tobler, Topographie I, S. 66 ff.). Dagegen lief die erste Mauer, wie ebenfalls aufgefundene Reste beweisen, viel weiter südlich als die jetzige, nämlich bis zum Hinnomthal und an demselben entlang. — Ganz besonders war zuletzt noch der baulustige Herodes für die Verschönerung und Befestigung Jerusalems thätig. Hatte Salomo für sich und seine Nachfolger einen Palast auf dem Tempelberg, gleich südlich vom Tempel erbaut (das Königshaus Neh. 3, 25, das Haus Davids, d. i. Sitz der Davidischen Familie, Neh. 12, 37), hatten später die Makkabäer ihr Haus gleich westlich vom Tyropoionthal und Tempel errichtet, so kehrte Herodes nach der Gegend der alten Burg zurück und erbaute dort eine außerordentlich geräumige und prachtvolle Residenz. Nördlich von ihr bewehrte er die alte Stadtmauer bis zum Gartenthor, wo die zweite Mauer von ihr nordwärts ausging, durch drei gewaltige Türme, den Hippicus, der etwa die Stelle des davidischen Millo einnehmen mochte, den Phasael und den Mariamne-Turm. Mit dem Hippicus hat man sonst gewöhnlich den nordwestlichen Turm der jetzigen Citadelle, die von Hadrian angelegt und von den Pisanern im 16. Jahrh. erneut wurde, den sogenannten Davidsturm identifiziert. Fergusson aber, Wilson und Schick, der ihn genauer untersucht hat (ZDPV. I, S. 226 ff.) haben es wegen seiner größeren Maße wahrscheinlich gefunden, daß er dem Phasael entspricht. — Die alte Bira oder Tempelburg, Neh. 2, 8; 7, 2, an der Nordwestecke des Tempelplatzes, baute Herodes auf einem 50 F. hohen Felsen, dessen Seiten er mit glatten Steinen belegen ließ, zu einer besonders starken und großen Veste (Antonia) aus. Sie ist vielleicht mit dem Prätorium oder Richthaus Matth. 27, 27 gemeint. Vor allem erneute er durch einen besonders prachtvollen Bau den Tempel selbst und erweiterte seinen Platz südlich durch gewaltige Substruktionen. Die Stadt, die vom Tempel, seinen Hallen und geräumigen Vorhöfen aus westwärts amphitheatralisch emporstieg und nach Südwesten mit dem Königspalast und seinen ausgedehnten Parkanlagen abschloß, schien sicher gerade damals, wo sie ihrem Ende so nahe war, besonders würdig, Stadt des großen Königs, Ps. 48, 3 zu heißen. Sie teilte sich deutlich in eine Ober-

und Unterstadt. Letztere zog sich um die nordöstliche Ecke der Oberstadt herum und nach dem Ofel hinüber bis zum Südende desselben, von der Oberstadt überall durch das Tyropoionthal geschieden. Die Niederung zwischen ihrem nördlichen Teile und dem Tempelplatz, das heutige Wâd, war allmählig etwas erhöht worden. Ihren Namen Akra führte sie von einer von den Syrern erbauten Burg, welche Josephus irrtümlich in ihrem nordwestlichen Teil, zwischen Tyropoionthal und Wad angesetzt zu haben scheint. Nach 1 Makk. 1, 35; 2, 31; 4, 60 war die Burg die Stadt Davids gewesen, womit wahrscheinlich das schon immer stark befestigte Königshaus auf dem südlichen Tempelberg gemeint ist. Da dies Königshaus auch Davidshaus hieß, Neh. 12, 37, so konnte es die Veranlassung werden, daß man allmählich den Namen Stadt Davids auf die Ofelgegend, und demgemäß auch den Namen Zion, der schon von den Psalmisten und Propheten von der Oberstadt abgelöst war, auf den Tempelberg übertrug, wie es in 1 Makk. geschehen ist.

Nördlich von Jerusalem lag Gibea Benjamins, die Residenz Sauls, 1 S. 11, 4; 15, 34 u. a. (Gibea Gottes, 1 S. 10, 5); Robinson sucht es auf dem Tel Ful oder Bohnenhügel, 1 kl. Meile von Jerusalem. Ein wenig östlich von da lag Anathot (Anâta), Jeremias Heimat; — 1/2 M. nördlicher Ha-Rama (er Ram), womit vielleicht Ramathaim Zophim, 1 S. 1, 19 ff. und Arimathia, Matth. 27, 57 identisch ist. Nördlich von Geba (Dscheba), das vielleicht mit Gibea eng zusammenhing, läuft die große Schlucht W. Suwênit nach Jericho hinab, in der die Felsen Bozez und Senne die Stätte des Sieges Jonathans bezeichnen, 1 S. 14, 4. 5. Jenseits liegt Michmas, Jes. 10, 28; weiterhin nordöstlich kam man nach Bethel (Bêtin), aus welchem durch Jerobeam ein Bethaven wurde, 1 K. 12, 32; Am. 5, 5; Hos. 4, 15; 5, 8. Östlicher folgte Ai, nördlicher das benjam. Ophra, Jos. 18, 23, vielleicht = Ephraim 2 Sam. 13, 23 und Ephrem Joh. 11, 53 ff.

b) **Samarien**, das Gebiet Ephraims und Manasses, nach Josephus etwa 2 St. südlich von Silo beginnend und bei Engannim (Dschenîn) am Anfange der großen Ebene endigend. Im südöstlichen Teil sind die ziemlich steil abfallenden Berge fast noch ebenso steril wie in Judäa, und die Thäler kurz und schluchtenartig; im W. dagegen wird das Land immer offener und fruchtbarer. Altehrwürdige Stätten sind hier: nordwestlich von Bethel die Trümmer von Thimnat Sera (Jos. 24, 30) oder Thimnat Heres, Ri. 2, 9, wo Josuas Erbe und Grab war (jetzt Tibne); — etwas östlich von der Nabulus-Straße in einem stillen Seitenthal Silo, wo die Stiftshütte stand, (Trümmerstätte Seilun), an der N.O.-Ecke des Garizim der Jakobsbrunnen (Joh. 4, 5) am Anfange der grünen Machnaebene, in der schon Abraham und Jakob ihre Herden weideten.

Sichem, dieser alte Hauptort Ephraims, in welchem Jerobeam zuerst seinen Sitz hatte, 1 K. 12, 25, hatte hier östlich am Ebal und Garizim eine besonders liebliche Lage. Unter dem Namen Mamortha (besser Mabortha, Paß, Durchgangsort) hat es sich noch späterhin erhalten. Von Vespasian zerstört, dann zwischen beiden Bergen wieder auferbaut, besteht es noch heut unter dem Namen Neapolis, Nabulus, von Öl- und Obstbaumalleen prächtig geschmückt, mit 15,000 Einw., worunter etwa 140 Samaritaner (40—50 Familien) alten Herkommens und alter religiöser Tradition. Es treibt einen

bedeutenden Handel in Wolle und Baumwolle mit dem Ostjordanlande. — Thirza dagegen, wohin Jerobeam später seine Residenz verlegte, 1 K. 14, 17; 15, 21, trat trotz seiner Schönheit, Hohel. 6, 4, bald wieder so sehr zurück, daß man nicht einmal sicher bestimmen kann, ob es mit dem von Brochard im 13. und Breydenbach im 15. Jahrh. auf einem hohen Berge, 3 Stunden östlich von Samaria gefundenen Tarsa, dem heutigen Talusa, identifiziert werden darf. — Samaria, das von Omri als Hauptstadt vorgezogen wurde, 1 K. 16, 24, war auf einem schön abgerundeten Berge, der mitten in einer äußerst fruchtbaren Ebene, einige Meilen nordwestlich von Nabulus aufsteigt, erbaut. Seine Lage war ungleich schöner als die von Jerusalem, war eben deshalb aber auch ganz geeignet, in Augenlust, Fleischeslust und Hoffart zu bestärken, Jes. 28, 1. Es scheint schon von Omris nächsten Nachfolgern gegen das weiter nördlich in der großen Ebene gelegene Jesreel zeitweilig drangegeben zu sein, 1 K. 18, 45; 21, 1; 2 K. 9, 15. Von Johannes Hyrkan zerstört, wurde es von Herodes d. Gr. als Sebaste wieder auferbaut. Im Mittelalter wurde es ein Bischofssitz. Aber Jes. 28, 1 und Mich. 1, 6 ist an ihm reichlich erfüllt. Nur ein elendes Dorf am Ostabhange des Berges, Sebastie oder Usbuste mit besonders wilden, ungastlichen Einwohnern, Terrassen, die sich in halber Höhe um den Berg herumziehen, mit 16 hohen Säulen ohne Kapitäle, und einer halbzerstörten Johannes-Kirche, die über dem Dorf hervorragt und aus dem 12. Jahrh. stammt (über der Stelle, wo Johannes der Täufer nach einer Tradition bei Hieronymus begraben ist), erinnern noch an die alte Stadt.

Nach der fruchtbaren Küstenebene Saron, (bei Joseph. bis Acco hin zu Judäa gehörig), führte von der Nabulusstraße (Dschifna) aus über Tibne eine römische Militärstraße, von der noch Reste vorhanden sind, und zwar zunächst (vergl. Pauli Reise Akt. 23, 31) nach Antipatris (jetzt Kefr Saba), welches Herodes an Stelle von Kafarsaba erbaut hatte, dann nach Cäsarea Palästinä, der von Herodes aus weißen Steinen prachtvoll hergestellten Hafenstadt, in der die römischen Statthalter gewöhnlich residierten.

c. **Galiläa.** גָּלִיל bezeichnete ursprünglich nur die Gegend von Kedes im Geb. Naphthali, Jos. 20, 7, wenn auch Kabul mit umfassend, 1 K. 9, 11; es bekam aber nach dem Exil eine weitere Bedeutung. *Γαλιλαία τῶν ἀλλοφύλων*, 1 Makk. 5, 15, oder *τῶν ἐθνῶν*, Mtth. 4, 15, vgl. Jes. 8, 23, nannte man das nördliche Palästina, weil die Bevölkerung dort stets, besonders aber nach dem Exil sehr gemischt war. Als Hafen kam hier seit der Perserzeit Acco (Ptolemais, Acca, St. Jean d'Acre) in Blüte; jetzt hebt sich auch 2 M. südlicher am Karmelvorgebirge Haifa. Besonders wichtig waren aber schon frühzeitig die Ortschaften der Ebene Esdrelom, nach welcher je und je die verschiedensten Nationen heraufkamen (besonders am Dschalûd entlang durch den Grund von Jesreel vom Jordan her), um hier ihre Kämpfe zu führen. Thaanach, an den Wassern Megiddos, wo Barak und Sisera stritten, Ri. 5, 19, ist Ta'annuk nordöstlich von Dschenin. Die Stätte des uralten Megiddo, das in der Geschichte Israels immer wieder hervortritt, bezeichnet wahrscheinlich der Chân von Ledschûn (Legio bei Eus.) am Ledschûn, einem Hauptarm des Mukatta (Kison). Jesreel, wo sich Saul zum letzten Kampf gegen die Philister stellte, 1 S. 29, 1, und wo später Ahab und Isebel neben dem Weinberg Nabots ihren Palast hatten, ist das jetzige Dörfchen Zerin an der Ostseite der großen

Ebene. Nördlicher, am kleinen Hermon, lagen auch Sunem (Sulem), Nain und Endor, letztere beide erst nördlich vom Berge. — Inmitten der Höhenzüge, die westlich vom Thabor die Nordgrenze der großen Ebene bilden, steigt man nach der stillen, anmutigen Stätte des zwischen Hügelkuppen versteckten, im A. T. noch nicht erwähnten Nazareth hinauf. Reizende Gärten mit Feigen- und Ölbaumgruppen umkränzen es südlich; westlich reichen nackte Kreidefelsen in die letzten Höfe und Straßen herein. Nördlich überragt die mit aromatischen Kräutern und Blumen reichgeschmückte Höhe des Neby Ismail die Stadt um 700 F. und gewährt, als ob die Gegend selbst trotz ihrer Abgeschlossenheit die Gedanken ihrer Bewohner in die Ferne hinausrichten wollte, eine reizende Aussicht nach Süden, Osten und Westen (nach Westen über den reichgeschmückten Carmel bis auf das Mittelmeer, das nördlich vom Vorgebirge nochmals zum Vorschein kommt), und nördlich auf den Hermon. Drei bis vier Stunden nördlich davon liegt in der Ebene Sebulons (El-Battauf) Kânet-el-Dschelîl, d. i. Kana Galiläas, Joh. 2, 1—11 und 4, 46. — Noch anziehender aber als Nazareth ist die Westküste des galiläischen Sees. Tiberias, erst von Herodes Antipas erbaut und dem Kaiser Tiberius zu Ehren so genannt, liegt noch auf der südlichen Hälfte der Küste, von Nazareth etwa 6 Stunden entfernt. Nur eine Stunde nördlicher findet sich das armselige Fischerdorf Medschdel, das alte Magdala, der Geburtsort Maria Magdalena's. Südwestlich von Medschdel, landeinwärts, erheben sich bei dem Dorfe Hattîn die Hörner (Karun) von Hattîn, 60 F. über der südlichen, 400 F. über der nördlichen Ebene; ein Rücken, der von Osten nach Westen 700 F. lang und an jedem Ende mit einer Kuppe versehen ist. Nach der lateinischen Tradition, die aber nur bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückreicht und von der griechischen Kirche verworfen wird, ist dies der Mons beatitudinum, die Stätte der Bergpredigt. 1187 brach hier Saladin die Macht der Franken für immer. Nördlich von Medschdel beginnt die oben besprochene Ebene Gennesar (el-Ghuweir), die einst so belebt, jetzt ebenso, wie das nördlichere Ende der Küste, völlig unbewohnt ist. Am Nordende derselben, bei Chân Minye, wohin die von Damaskus kommende Römer-Straße herabführt, suchen Robinson, Sepp u. a. Kapernaum. Andere meinen, daß es eine kleine Stunde nördlicher auf einer in den See vorspringenden Landspitze Tel Hûm, nur noch ¾ Stunde von der Einmündung des Jordan entfernt, gelegen hat. Josephus erwähnt (Vit. 72) ein Dorf Kefarnome, dessen Lage aber unbestimmt bleibt, und außerdem eine πηγὴ γονιμωτάτη Καφαρναοῦμ, von der die Ebene Gennesar bewässert werde. Die Frage, welche Örtlichkeit für Kapernaum vorzuziehen ist, ist schwer zu entscheiden, obwohl man sich in neuerer Zeit meistens für Tel Hum erklärt. Tel Hum ist schwerer zugänglich und entbehrt einer Quelle. Die Quelle bei Chân Minye ist aber zu unbedeutend, als daß Josephus an sie gedacht haben könnte. Vielleicht bezeichnet Chân Minye mit seinen Ruinen die Stelle des alten Bethsaida, Tel Hum aber mit seinen bedeutenderen Trümmern die von Kapernaum. Robinson (Pal. III S. 555 u. N. bibl. Forsch. S. 454), auch Wilson fanden hier auf basaltischer Grundlage die Reste einer großen Synagoge, vielleicht derjenigen des Hauptmanns von Kapernaum, die aus weißem Kalkstein erbaut und mit Säulen korinthischen Stils geschmückt war; desgleichen auch Reste einer christlichen Kirche. — Eine

Stunde nordwestlich von Tel Hûm liegen die Ruinen von Kheraze, das vielleicht dem alten Chorazin entspricht. — Während die Kalksteinfelsen auf dem Ostufer 800—1000 F. hoch sind, haben die Berge auf dem Westufer nur eine Höhe von 500, ja senken sich bis auf 300 Fuß herab, so daß die Landschaft mit dem blauen Spiegel des Sees einen milden und freundlichen Anstrich gewinnt. Doch steigt das Gebirge nordwestlich ins Land hinein immer höher an, bei Safed bis zu 3000 F., und gewährt einen äußerst malerischen Rückblick auf den himmelblauen Spiegel des Sees in ödgelber Umgebung. Im Norden aber winkt der schon von Tacitus bewunderte Hermon,* so daß die Landschaft schön und großartig zugleich ist.

d. **Das Ostjordanland.** Nördlich vom Jarmûk breitete sich reichbewässert und fruchtbar **Basan** (Dschedûr) bis zum schönen Haurangebirge aus, sich nach N.O. zu dem Wiesenland (Merdsch) und den Seen von Damaskus absenkend. Der westliche Teil am Galiläischen See und oberen Jordan, Golan d. i. Gaulanitis, zeichnet sich noch heut durch fette Weiden, der östlichere, Auranitis (der alte Argob, Dt. 3, 4. 13; 1 K. 4, 13) durch Ackerbau und Eichenwälder, die früher auch westlicher gediehen, aus (bei dunkelm Basalt und Lavabildung). Nördlich und nordöstlich schließt sich an den Hauran der Trachon oder die Trachonitis (el-Ledscha), ein zerrissenes höhlenreiches, aber innerhalb des Lohf, des erhöhten Lavarandes, nicht unfruchtbares Plateau. — Nördlich von der äußerst fruchtbaren Ebene el Batiha am Galil. See, nahe an der Einmündung des Jordan, lag Bethsaida Julias, Luk. 9, 10; Mr. 8, 22 ff., von dem keine Spur mehr vorhanden ist, — an den Vorbergen des Hermon in entzückender Gegend Cäsarea Philippi, vom Tetrarchen Philippus an Stelle Baal Gads erbaut, Mtth. 16, 13; Mr. 8, 27, (nach der Legende die Heimat der Veronika, des blutflüssigen Weibes, Mtth. 9, 21 ff.). — Südlich vom Jarmûk reichte **Peräa** bis zum Arnon; Gilead dagegen, wenn es nicht im weitern Sinn Peräa gleichgestellt wurde, reichte nur bis zum Jabbok oder bis zum Dsch. Dschel'âd (inkl.), befaßte also nur den jetzigen Dsch. Adschlûn. Das Land zwischen Jabbok und Arnon (die jetzige Belka) hieß die Ebene הַמִּישׁוֹר, Dt. 3, 10; 4, 43 u. a. — Dem Jarmûk und Jordan nahe lag in diesem anmutigen Gebiete (hellen Kalksteinbodens) Gadara (Umm Kês) Mtth. 8, 28 (?), sowie Bêsân gegenüber Pella, wenn anders die Terrasse von Fâhil damit identisch ist (Robins.), südöstlicher nach dem Jabbok zu Gerasa, dessen Ruinen noch jetzt imponieren; — dem Jabbok noch näher Mahanaim und Pniel, Ge. 32, 2. 30 f., nordwestlich von letzterem Succot, Ge. 33, 17; — südlich vom Jabbok, vielleicht im Dsch. Dschel'âd Ramot Gilead, statt dessen jetzt es-Salt, südlich vom Dsch. Oscha, der Hauptort ist; — dem toten Meer gegenüber Hesbon (Hesbân) mit Eleale und Sibma, etwas südlicher Med'ba und westlicher Nebo, wie auch noch manche andere früher moabitische Ortschaft; — südlich vom Zerka Main, westlich von Atharot Machärus (M'caur), Herodes Festung und Verließ. — Die Ammoniter waren schon vor der israelitischen Zeit nach Osten zurückgedrängt, wo Rabbat-Ammon am Nahr Ammân, einem Zufluß des Jabbok, ihre Hauptstadt war, — die Moabiter über den Arnon nach Süden, wo

* Vgl. über dieses schon oben von uns besprochene Gebirge die soeben erschienene Monographie von Konsul Dr. Wetzstein: Das batanäische Giebelgebirge, Leipz. 1884.

sie in Ar=Moab am Einfluß des Ledschum oder Enkeile in den Arnon, in Rabbat=Moab, 6 St. südlicher, — in Kir Moab (Kerek) und andern Städten saßen, in einem von den Höhen Judas aus übersehbarem Gebiete. — Südlich vom Ahsi=Bach bewohnten die Edomiter das Seirgebirge, das besonders auf seinen Ostabhängen köstliche Früchte und gutes Getreide trägt. Ihre Hauptstadt war Petra im W. Musa am Fuße des Hor, wo Aaron starb.

Die Geschichte Israels.

4. Einleitung in die Geschichte Israels.

a. **Begriff.** Die Geschichte des Volkes des A. Test.'s hängt aufs engste mit der alttestamentlichen Archäologie und Theologie zusammen. Wenn sich aber die alttest. Archäologie mit den äußeren Formen, in denen sich Israels Leben bewegte und darstellte, und die alttest. Theologie mit den innerlichen Motiven oder Folgen desselben, den religiös=sittlichen Erkenntnissen zu thun macht, so hat die Geschichte Israels das Leben dieses Volkes selbst zum Gegenstand. Sie beschreibt die Entwicklung und Gestaltung des israelitischen Volkstums oder atl. Gemeinwesens, welche mit dem Leben Israels eins ist. Das atl. Gemeinwesen ist nun aber eine Vorausdarstellung des ntl. Reiches Gottes. Was durch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christi Person wesenhaft und prinzipiell gegeben ist, und durch die Wirkung des hl. Geistes von ihm aus geistig und universell immer vollständiger verwirklicht wird, ist im A. T. staatlich und volkstümlich angebahnt worden. Das Objekt der Geschichte Israels ist vor allem diese Anbahnung und Vorausdarstellung des Reiches Gottes in der ihm vorläufig noch anhaftenden politischen und nationalen Form, wie sie trotz vieler widerstrebender Elemente, trotz schwerer Kämpfe und Verirrungen durch Gottes Erweisungen und Offenbarungen doch mehr und mehr und immer folgerichtig zu stande gebracht ist.

b. **Entwicklungsgang.** Hatten schon Saurin, Stackhouse und Lilienthal, hatten dann Fr. Roos, Köppen und Jac. Heß, auch Jahn und namentlich Stolberg im Gegensatz zum Deismus und Rationalismus ihrer Zeit die Geschichte Israels mit tiefer eindringendem Verständnis zu ergründen und besonders ihre Zusammenhänge, die Bedeutung ihrer Teile für den letzten großen Hauptzweck gründlicher klarzustellen gesucht, so verfolgten Zahn, Kalkar und Ziegler in ihren mehr populär gehaltenen Schriften diese Bahn noch weiter. Hengstenberg vertiefte und verschärfte dann im Gegensatz gegen die weiter durchgeführte Kritik die apologetische Behandlung und hob durch seine Vorlesungen über die Geschichte des Reiches Gottes im A. B. noch entschiedener das immerdar Bedeutsame, das für die Kirche bleibend Erbauliche hervor. Hofmann regte durch die Hervorhebung neuer Gesichtspunkte, besonders durch den der Vorausdarstellung Christi in den Personen des A. Test.s, zu einer geistvolleren, mehr organischen Betrachtung an. Kurtz machte einen Ansatz dazu, durch Benützung aller neueren geographischen und historischen Fortschritte die alte orthodoxe Auffassung in ein neues Gewand zu kleiden, und Hasse und Köhler suchten nach wirklich geschichtlichen Prinzipien. Allein etwas wahrhaft Genügendes kam noch nicht zu stande. Hengstenberg gab selber allmählich den mechanischen Inspirationsbegriff der Orthodoxie auf, der

ihm doch bei seinem rein konservativen Verfahren eine unentbehrliche Voraussetzung gewesen war. Immer gründlicher brach sich die Schriftkritik Bahn und immer weiter fanden die Konsequenzen derselben Eingang. Der kritischen Seite gelang es freilich ebenso wenig, das Gebäude allerseits haltbar und befriedigend herzustellen. Nachdem noch H. Leo nach seiner besonders damals allzukühnen und zufahrenden Art den Schlüssel zum Verständnis der atl. Geschichte in Priesterbetrug und Hierarchismus gesucht hatte, verließ Ewald die bloß negative und skeptische Betrachtungsweise, um mit ebenso warmer Begeisterung wie umfassender Gelehrsamkeit und kritischer Akribie eine in den Entwicklungsgang tiefer eindringende, plastische Darstellung seines Objekts zu geben. Bertheau und v. Lengerke halfen in Einzelheiten nach und Hitzig fuhr in wesentlich derselben Linie, wenn auch in mancher Beziehung negativer und durchgehends äußerlicher fort. Graf dagegen, Kuenen, Seinecke, Wellhausen, Stade und Reuß gingen, mit Vatkes hegelschen Konstruktionen zusammentreffend (vgl. S. 133 f.), darauf aus, auf Grundlage ihrer neuen kritischen Substruktionen ein total umgestaltetes Bild zu geben und dem Drange der Neuzeit folgend alles aus sich selbst entstehen zu lassen (Entwickelungsprinzip), — aus der noch möglichst unbestimmten, vielfach heidnischen Volksreligion heraus den Prophetismus, erst aus letzterem die Gesetzesreligion oder, wie sie es ausdrücken, den Levitismus. Indem sie so den von dem A. T. selbst gelehrten Verlauf auf den Kopf stellten, traten sie nicht bloß mit dem kritischen Ergebnis, daß der Jehovist bereits eine bedeutende gesetzliche Entwickelung voraussetzt, sondern auch mit der Art des vom Levitismus weit verschiedenen Gesetzes selbst in Widerspruch.

c. **Quellen.** Erfreulich ist es, daß durch die Erforschung des ägyptischen Altertums und durch die Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrift über manche Gebiete, die für die Bibel in Betracht kommen, ein neues Licht aufgegangen ist. Hat auch die Ägyptologie immer noch mit vielen und großen Schwierigkeiten zu kämpfen und ist auch die Assyriologie noch zu jung, als daß die Wissenschaft von ihren vorläufigen Resultaten überall völlig sicher Gebrauch machen dürfte, so sind doch manche Fragen, auf die vorweg zu antworten ist, wie die nach dem Alter der Kultur, namentlich nach der Zeit, wo die Schreibkunst in Ägypten und demnach auch in Israel bekannt und verbreitet gewesen ist, bereits endgültig entschieden. Es sind auch ganze Völkergeschichten, welche in die israelitische hineinragen, wie die elamitische, besonders ihrem hohen Alter nach, klarer und sicherer gestellt. Die alten ägyptischen Machthaber haben wir durch die Steindenkmäler selbst ihren Gesichtszügen nach kennen gelernt; von Nebukadnezar haben wir vielleicht ein Bild auf einer Gemme. Manche biblische Andeutungen sind durch diese Bereicherung unseres Wissens verständlicher geworden; manche biblische Namen und Ereignisse, besonders die frühe Ausdehnung der assyrischen Macht bis nach Kanaan und Ägypten, auch die Reihenfolge der Hauptthatsachen haben durch die assyrischen Inschriften eine außerbiblische Bestätigung erhalten. Allerdings wird davon nur Äußerliches betroffen. In betreff der Hauptsachen bleiben wir auf die Quellen, die schon immer bekannt gewesen sind, angewiesen. Unter diesen sind die außerbiblischen, besonders die griechischen und römischen, wie Herodot, Xenophon, Polybius, Diodorus Sic., Strabo, Plutarch,

Appian, Plinius, Tacitus und Justin, aber selbst auch die jüdischen, voran Philo (geb. 25 v. Chr.) und Josephus (geb. 37 n. Chr.) für die älteren Zeiten nur mit großer Vorsicht zu benutzen. Was die biblischen betrifft, so gehören auch sie mehr als wir wünschen möchten, den späteren Jahrhunderten an. Wenigstens ihre Schlußredaktion haben sie zum guten Teil erst sehr spät erhalten. Wenn das Deuteronomium — seinem ganzen Charakter nach — erst in dem letzten Jahrhundert vor dem Exil verfaßt ist, so ist die Zusammenstellung des sogenannten Hexateuch (des Pent. und des B. Josua) wahrscheinlich bis in die nachexilische Zeit herunterzurücken. Das B. der Richter und die B. der Könige tragen ebenfalls deutliche Spuren dieser späteren Zeit an sich. Der Chronist, der auch die B. Esra und Nehemia in ihre jetzt vorliegende Gestalt gebracht hat, hat erst in der letzten persischen oder ersten griechischen Zeit geschrieben, der Verf. des B. Esther wahrscheinlich noch etwas später. Von den Psalmen sind zwar manche auf niemand so gut wie auf David und auf keine Zeit so passend als auf die davidisch-salomonische zurückzuführen; aber das Zeitalter vieler bleibt ungewiß. Das Buch Hiob gehört nicht schon dem salomonischen, geschweige einem älteren, sondern dem zwischen Jesaja und Jeremja liegenden Jahrh., Kohelet der späteren persischen Zeit an. Joel kann nicht mit völliger Sicherheit für die vorexilische, die deuterojesajanischen Stücke (Jes. 13. 14. 40—66) können nur für die exilische Zeit benutzt werden. Die cc. 9—14 im B. Sach. dürften nicht, wie man vielfach wahrscheinlich gefunden hat, aus vorexilischer, sondern eher aus nachsacharjanischer Zeit herrühren. Das B. Daniel, das bereits den Übergang der Prophetie zur Apokalyptik darstellt, ist erst in der makkabäischen Zeit geschrieben, wenn auch die zu Grunde gelegten Hauptweissagungen (von der Entwicklung der Weltmacht in c. 2 und 7 und von der Folgegeschichte Israels 9, 24—27) wesentlich älter, weil idealer und umfassender sind.

Allein sind wir auch in betreff der jüngeren Zeiten besser daran, keineswegs fehlt es in betreff der älteren an richtig leitenden Quellen ganz. Fast überall liegen im Hexateuch und in den Geschichtsbüchern ältere Schriften zu Grunde und diese ruhen auf noch älteren Urkunden und Überlieferungen. Im Pentateuch kommen besonders die sogenannte Priesterschrift und das jehovistische Werk in Betracht. Das hohe Alter der der Priesterschrift angehörigen elohimischen Erzählungsstücke in der Genesis ist so unverkennbar, daß Gräf sie anfangs schon längst vor dem Gesetzeskodex entstehen ließ. Ebenso scheinen manche Gesetzesgruppen, wie die Speisegesetze Lev. 11, die fast wörtlich auch in Deut. 14 vorkommen, sowie Lev. 17—25, wahrscheinlich auch die Opferthora, Lev. 1—7, und die Reinheitsgesetze Lev. 12—15 als kleine besondere Sammlungen, die sich ebenso in sich zusammenschließen, wie sie sich von andern Stücken unterscheiden, schon lange vor der Abfassung der Priesterschrift vorhanden gewesen zu sein. Das Zeitalter ihrer schriftlichen Fixierung zu bestimmen, wird kaum gelingen; aber sind sie auch wirklich erst in der Zeit der Könige niedergeschrieben, als es sich darum handelte, die Tradition der Priester des Centralheiligtums gegenüber andern Gewohnheiten zu sichern und zur Geltung zu bringen, so ist doch anzunehmen, daß sie damals schon lange als althergebrachte, ja aus Moses Zeit stammende Überlieferungen gegolten haben. Vor allem sind heilige Riten stabil, und sicher hat der Opferkult am jerusa-

lemischen Tempel immer wesentlich dieselbe Ordnung gehabt. Zu begreifen ist es, daß Ezechiel (c. 44—46) als Prophet für den neuen Tempel und für die Zukunft einige Neuerungen in Aussicht stellte; aber nicht wohl annehmen läßt es sich, daß Esra oder ein Zeitgenosse desselben, der das pent. Gesetz erst später konzipierte, den Ezechiel unberücksichtigt gelassen hätte. Was die vielen eingehenden Bestimmungen über den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte, über ihre Transportage und die betreffenden Obliegenheiten der verschiedenen Levitenabteilungen in Exod. und Num. betrifft, so wird es immer sehr unwahrscheinlich bleiben, daß sie erst in einer Zeit, wo sie längst völlig überflüssig geworden waren, ohne jeden Zweck und aufs geratewohl aufgezeichnet seien, — so gar nicht geeignet, der Freude an Luftschlössern zu genügen, sich vielmehr auf Schritt und Tritt und in jeder Beziehung an die realen Wüstenverhältnisse bindend. Aber mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls wird schon das mosaische, wird dann auch das silonische und davidische Zelt im wesentlichen eine solche Struktur gehabt haben, wie sie hier vorgeschrieben ist; es ist ja dieselbe, welche auch noch im Tempel, sowohl im salomonischen als auch im serubabelischen, bewahrt ist und welche offenbar als allein angemessen, als allein Gott wohlgefällig überliefert war. — Läßt sich demnach selbst aus der Priesterschrift für die ältesten Zeiten vieles verwerten, so bieten die Quellen des jehovischen Werks (der sogenannte jüngere Elohist, der besonders die nordisraelitische, die josephitischen Stämme betreffende Tradition konservierte, wahrscheinlich aber auch eine judäische schriftliche oder mündliche Überlieferung, besonders in Ge. 14 und 22, jedenfalls die alte Gesetzsammlung des sogenannten Bundesbuches, Ex. 20—23) das hier Wichtige noch in größerer Fülle dar. Der Jehovist selber gehört in die mit Salomo, genauer wohl in die mit dem Aufschwung unter Joas und Jojada anhebende, bis zu Hosea und Amos fortdauernde Zeit (wohin ihn auch Wellhausen setzt, während ihn andere allerdings bis in die Hiskianische Zeit hinabrücken). — Im Buch der Richter sodann, in den Büchern Samuelis und der Könige haben die älteren Quellen sogar entschieden das Übergewicht; sie machen nicht bloß die Fundamente, sondern auch den eigentlichen Bau aus, die spätere mehr prophetische und deuteronomische Bearbeitung, die auch hier wahrnehmbar ist, bildet nur das Dach. Beachtenswerte eigentümliche Grundlagen sind selbst noch in der Chronik anzuerkennen. Der Versuch Wellhausens, die dem Chronisten eigentümlichen Erzählungen, z. B. in betreff Manasses (von seiner Gefangenführung, Bekehrung und Wiedereinsetzung), in betreff Jojakims und Zedekia's, als bloße Tendenzerfindung hinzustellen, ist sehr verkünstelt ausgefallen.

(Der Kürze wegen bezeichnen wir unten die ältesten Stücke im Pentateuch, und die Volksüberlieferung in den Geschichtsbüchern mit A, den jüngeren Elohisten in ersterem, und die älteste schriftliche Grundlage in letzteren mit B, den Jehovisten in ersterem und die prophetische Überarbeitung in letzteren mit C, den Deuteronomiker in ersterem und die nachdeuteronomischen Zusätze in letzteren mit D. In betreff der Apokryphen, besonders der Makkabäerb. kann auf die Einl. ins A. T. verwiesen werden.)

Was die Art der älteren Quellen betrifft, so haben sie als ältester Abdruck der volkstümlichen Überlieferung für den Historiker eine besonders hohe Bedeutung, zumal da sie ebenso natürlich und schlicht, wie anschaulich

und lebendig erzählen. Die späteren Überarbeitungen aber sind nicht sowohl, wie man es allerdings oft angesehen hat, Erzeugnisse einzelner Persönlichkeiten und ihrer individuellen Art, als vielmehr, wie nicht erst Wellhausen geltend gemacht hat, Ausflüsse der ganzen späteren Entwicklungsstufen des Volks; sie sind Produkte des an und in Israel waltenden, es heiligenden und es immer tiefer in die Erkenntnis des wahren Gottes einführenden Geistes. Und gerade dadurch, daß sie dazugekommen sind, sind die betreffenden Schriften zu einem Buche geworden, aus welchem nicht dieses und jenes Individuum, sondern der Geist der Jahrhunderte zu uns redet. Wellhausen hat in diesen Überarbeitungen nur Entstellungen gefunden, hat sie aber sowohl selbst als auch die Entwicklungsstufen, denen sie entstammen, karrikiert. Er sieht in dem Bericht von dem dem Gideon gewährten Zeichen und von dem Siege, den er durch 300 Mann gewann, ebenso in der Erzählung von dem Siege Samuels durch den Donner des Herrn in 1 Sam. 7, einen Aberglauben, wie ihn vor allem das nachdeuteronomische Zeitalter gehabt habe, ja eine „geistliche Mache, an der kein wahres Wort sei“ (S. 259), während doch der Glaube, daß der Herr den Seinigen, wenn es not thut, gar wunderbar hilft, im Grunde überall vorhanden gewesen ist, wo es ein lebendigeres Verhältnis zu dem wahren Gott gegeben hat, vergl. Ps. 18: Jes. 10, 33 f.; 29, 5 ff. Er führt ferner die Geschichte von dem einmütigen Vorgehen des ganzen Volks gegen Gibeon und den Stamm Benjamin in Ri. 19—21 auf eine angeblich ganz unhistorische, erst in der nachdeuteronomischen Zeit mögliche Anschauung von der Einheit der Gemeinde und besonders von ihrem sittlichen Eifer zurück (S. 245), während doch diese Einheit und ein ähnlicher Eifer auch schon in der jedenfalls viel älteren Geschichte von der gemeinsamen Eroberung Kanaans durch Israel vorausgesetzt wurden. — Was die prophetische Bearbeitung wirklich charakterisiert, ist vor allem das strenge Urteil über die Verfehlungen des Volkes und seiner Fürsten, mochten sie wie der Stierdienst in Abweichungen von sicher vorhandenen Gesetzen oder wie der Höhendienst in der Nichtanerkennung der aus dem h. Jehovawesen zu ziehenden Folgerungen bestehen. Dann ist es auch die Anwendung des sogenannten theokratischen Pragmatismus, der die Ursache des Unglücks wie im kleinen so auch im großen vor allem in der Sünde sieht. Die deuteronomische und nächste nachdeuteronomische Art ist es voran, die Darstellung mit eingehenderen Betrachtungen über die Sünde des Volkes und ihre Folgen sei's zu Anfang einzuleiten (bes. Ri. 2, 6 ff.), sei's an großen Wendepunkten zu durchweben (z. B. 2 K. 17, 7—23). Die prophetischen und deuteronomischen Bearbeitungen haben bei dieser ihrer Art der älteren Darstellung so wenig Eintrag gethan, daß sie sie vielmehr mit dem rechten, höhern Geist erfüllt, sie zu einer religiösen oder heiligen gemacht haben. Etwas anders verhält es sich mit dem Chronisten. Für ihn ist es bezeichnend, daß er den Apparat der Priester und Leviten, der in seiner späteren Zeit eine so bedeutende Rolle spielte, auch schon für die früheren Zeiten überall, wo es sich um wichtigere Dinge handelte, in Anwendung bringen zu müssen meinte; so bei der Einholung der Bundeslade durch David, I, 13, bei der Beseitigung der Athalia und der Einsetzung des Königs Joas durch den Hohenpriester Jojada, II, 23, 1, wo ja allerdings wohl das frühere einfachere Kultuspersonal mitbethätigt

gewesen war, aber dem früheren Erzähler nicht erwähnenswert geschienen hatte. Der Chronist hat infolge deß die ältere Darstellung nicht sowohl ergänzt als vielmehr modifiziert.

So religiös gestaltet, wie sie ist, hat die biblische Geschichtsdarstellung vielleicht manches, was sie in den älteren Quellen fand, was aber für das religiöse Interesse keine Bedeutung hatte, weggelassen, so daß man ihr nun Unvollständigkeit vorwerfen kann. Mangel an wahrhaft geschichtlichem Pragmatismus und an einer durchgeführten Chronologie ist ihr wohl von Anfang an eigen gewesen. Dafür zeichnet sie sich aber, da sie nicht der Menschen, sondern Gottes Ehre sucht, durch Objektivität und Nüchternheit aus. Unbefangene Forscher, besonders Historiker, wie Heeren, J. v. Müller, selbst Rotteck und besonders noch v. Ranke haben ihr daher noch immer vor allen anderen alten Darstellungen den Preis zuerkannt. Manche Forscher haben sie wegen der Art, wie sie überall Gottes Bestimmen und Thun mit hereinzieht, unglaubwürdig gefunden. Aber wie die meisten Helden des Altertums, besonders des semitischen, sind sicher auch die israelitischen, wenn sie wirklich etwas zu bedeuten hatten, religiöse Führer gewesen. Was sie bestimmte und beseelte, war wirklich, wie es die hl. Schrift darstellt, der Wille und das Gebot ihres Gottes, und was ihnen Mut und Kraft auch zu den schwierigsten Unternehmungen, was ihnen Hülfe und Erfolg gewährte, war wirklich die Kraft Gottes in ihnen. Vor allem hat man an dem Wunderglauben der biblischen Geschichte Anstoß genommen. Aber alle, für die noch nicht der Höhepunkt aller Wunder, die Person Jesu Christi, aufgehört hat, wunderbar zu sein, werden die vorbereitenden Wunder in der atl. Heilsgeschichte von vornherein postulieren. Übrigens mag sich für uns jetzt manches wunderbarer ausnehmen, als es vom Erzähler gemeint ist. Manches mag auf ein vorsehungsvolles Zusammentreffen von Umständen, durch welche eine erwünschte Wirkung hervorgebracht wurde, zu beschränken sein. Jedenfalls ist bei den biblischen Autoren das Interesse für die augenfällige Machterweisung des Herrn viel größer als dasjenige für die Aufhebung der Naturgesetze. Aber die erstere ist ihnen allerdings sehr real und unbeschränkt.

d. **Grundlagen der israelitischen Geschichte: Offenbarung und Inspiration.** Die Anbahnung des Reiches Gottes im A. T., mit der es die Geschichte Israels zu thun hat, besteht wesentlich und voran in der Stiftung oder Pflege der atl. Religion. Als Hingebung des Menschen an Gott setzt jede Religion notwendig eine Hingebung Gottes an den Menschen, wenigstens eine Kundgebung oder Selbsterweisung in Macht und Güte, eine Offenbarung voraus. Eine solche liegt schon in den Werken der Schöpfung vor und setzt sich durch geschichtliche Führungen, Fürsorge im einzelnen und allgemeinen, Welt- und Volksgestaltungen, kurz durch alles, wodurch Gott zu den Menschen redet, fort. Es ist dies die äußere Offenbarung, — die Manifestation. Wo es aber zur wahren Religion kam, war damit eine innere — die Inspiration —, die sich durch Selbstmitteilung des göttlichen Geistes an den Menschengeist vollzieht, verbunden. Durch sie wurde eine richtige Auffassung und wirkliche Aneignung der äußern gewirkt. Sie für etwas bloß Menschliches zu halten, kann nur dem beikommen, für den etwas höheres, über den Menschen hinaus liegendes überhaupt nicht vorhanden ist. Wenn irgendwo, ist Gott da wirk-

sam, wo das Höchste, das recht eigentlich sein Zweck und Ziel ist, zum erstenmal in die Erscheinung tritt oder wo es wesentlich neue Momente zu Tage fördert, zumal im Menschenleben, wo ihm die Sünde widerstrebt, deren trübende Macht er überwinden muß. Je reiner sich das Höchste entfaltet, desto mehr ist es eben sein Werk. Dennoch aber kann und muß von einem allmählichen Hergange, von wirklicher Entwicklung, von Geschichte die Rede sein. Die menschliche Geistesthätigkeit ist durch die göttliche nicht ausgeschlossen. Vielmehr entfaltet sich die göttliche in und mit der Entwicklung der menschlichen. Die göttliche tritt nicht in absoluter Machtvollkommenheit auf, sondern läßt ihre Einwirkung von dem Maß der vorhandenen menschlichen Anlagen und Befähigungen, von der Art der bereits deutlicher gefühlten Bedürfnisse, von dem Ernst des menschlichen Fragens, Verlangens und Ringens bedingt sein. Eben wegen ihrer Bedingtheit war die innere Offenbarung zunächst auf ein einziges Volk, ja auf wenige in demselben beschränkt, trat sie in der späteren Zeit, als sich die Juden mit einem moralisierenden und reflektierenden Ausbau der früher gelegten Fundamente begnügten, in den Hintergrund, eine zeitlang sogar völlig verstummend, — und hob erst mit der ntl. höchsten Steigerung der äußeren Offenbarung, dem Auftreten des Täufers und dem Kommen des Herrn, ihr Werk von neuem an. Am reinsten und mächtigsten in dem Herrn selbst, in welchem Gottes Geist nun in ganzer Fülle wirkte, dem entsprechend erschien sie aber auch in denjenigen, welche sich von seinem Geist in alle Wahrheit leiten ließen.

Das Verhältnis beider Faktoren zu einander genau zu bestimmen und zwischen dem, was dem einen, und dem, was dem andern angehört, zu unterscheiden, geht nur hin und wieder an. Aber behaupten, daß sich nur das Eine von beiden statuieren lasse, entweder eine ganz auf sich gestellte Welt, die man als die äußere Erscheinung eines Gott zu nennenden Innern ansehen möge, oder eine überweltliche, unvermittelt und unbedingt wirkende Kausalität, daß eine Gott und die Welt zusammenschauende und mit einander vermittelnde Theologie sich Unentschiedenheit und Unklarheit zu schulden kommen lasse, — heißt das eigentliche Problem der Theologie, das ihr durch die vorliegenden Thatsachen selbst gestellt ist, verkennen und sie nötigen, sich selbst aufzugeben. Beide Faktoren sind nun einmal überall hinreichend bezeugt, und die wahre Wissenschaft kann nicht darin bestehen, daß man um der Konsequenz des Systems willen den einen leugnet; es gilt den beide bezeugenden Thatsachen gerecht zu werden. Hervorgetreten sind sie besonders merklich schon bei der Schöpfung, wo nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft sich alles möglichst natürlich entwickelt und wo dennoch von Stufe zu Stufe sich ein Neues, das die vorhandenen Substrate für sich allein nicht hervorbringen konnten, eingestellt hat. Einen Übergang vom anorganischen Leben zum organischen, der sich von selbst zu stande gebracht hat, wird Häckel, und einen entsprechenden von der Tierseele zum selbstbewußten Menschengeist wird Dubois-Reymond doch immer vergeblich suchen. Thätig sind beide Faktoren ferner im Leben des wiedergebornen Christen, welcher darüber, daß der hl. Geist mit seinen Antrieben und Kräften etwas wahrhaft Objektives und Reales ist und sich dennoch menschlich bedingen läßt, die unmittelbarste Gewißheit hat.

Von Inspiration redet man gewöhnlich nur in Beziehung auf die bib-

lischen Autoren, und jedenfalls ist sie uns in ihnen am meisten verbürgt, — mögen sie nun bloß durch ihre Schriftwerke oder auch noch anderweitig als Werkzeuge Gottes legitimiert sein. Auch in ihnen hat sie sich den menschlichen Bedingungen, Eigentümlichkeiten, ja Beschränktheiten angeschlossen, so daß sie sich bald stärker bald schwächer äußerte. In betreff rein äußerlicher, z. B. rein historischer oder geographischer Dinge hat sie sogar irrtümliche Anschauungen gewähren lassen. Immerhin aber hat sie die einfachsten Leute befähigt, Schriften zu liefern, welche wie mannigfaltig und wie abgestuft auch immer, dennoch in allem wesentlichen harmonisch zusammenstimmen und sich gegenseitig ergänzend einen großen, schönen Organismus bilden, ja dem geistlichen Leben noch immer die gesundeste, heilsamste Nahrung bieten. — Für unsern Zweck fragt es sich besonders, ob sich Mythen und Sagen in der hl. Schrift finden. Ist der Mythus die Darstellung der von der Idee durchdrungenen, ins Bereich des Persönlichen und Göttlichen erhobenen Naturerscheinung, so ist er der Ausdruck der heidnischen Anschauung als solcher; auf dem Gebiet der wahren Religion, die vor allem darauf abzielt, Schöpferisches und Kreatürliches in das rechte Verhältnis zu setzen, ist er daher unmöglich. Was man in der Bibel noch immer vom Mythus herleitet oder geradezu Mythen nennt, Schöpfungs-, Paradieses- und erste Menschheitsgeschichte, stammt in Wahrheit, wenn auch durch die damalige Weltanschauung bedingt, aus der Erkenntnis der göttlichen Macht, Weisheit, Güte und Heiligkeit, oder aus der der menschlichen Sünde, es ist Offenbarungslehre. Nicht einmal die Annahme, die erste Grundlage dieser Urgeschichte sei der Mythus gewesen, Offenbarungswahrheiten aber hätten einen neugestaltenden, wiedergebärenden Einfluß auf denselben ausgeübt, hat einen genügenden Grund. Dergleichen müßte nur dann statuiert werden, wenn die ganze Offenbarungsreligion aus der Naturreligion hervorgegangen wäre, was sich doch im Grunde nur von pantheistisch-materialistischen Voraussetzungen aus behaupten läßt. Daß die betreffenden atl. Darstellungen denen der Perser, Inder und Assyrer in einigen Punkten ähnlich sind, erklärt sich zum Teil aus der gemeinsamen Weltanschauung, zum Teil aber auch wohl aus der allen zu Grunde liegenden Uroffenbarungsreligion. — Wesentlich anders dagegen verhält es sich mit der Sage, die als die Darstellung der von der Idee durchdrungenen, poetisch-sinnig erfaßten geschichtlichen Begebenheit bezeichnet werden kann. Sie war überall natürlich und selbstverständlich, wo man auf ungenaue, mündliche Überlieferung beschränkt, von der Vergangenheit nur noch Höhepunkte und Hauptpersonen im Gedächtnis behielt und diese sowohl zu einander als auch zu dem, was später geworden, in Beziehung setzte. Unwillkürlich faßte man da das Frühere nach Maßgabe des Späteren auf, ja legte in dasselbe auch schon das, was das Spätere einstweilen erst werden sollte oder zu werden versprach, hinein. Dabei stellte man das Geistige sinnlich, das Innerliche äußerlich dar. Schloß nun der Geist der Offenbarung das historisch Unrichtige nicht schon als solches aus, so verwarf er auch nicht die Sage, sondern stellte sich nur zu ihrem gewöhnlichen Fehler, ihrer Menschenverherrlichung, in Gegensatz. Wie die guten, hob er auch die besserungs- und erziehungsbedürftigen Seiten an den Gestalten der Vorzeit hervor, ihre Geschichte auch nach seiten der Erziehung und Heilsgewährung von seiten Gottes als vorbildlich behandelnd, und leicht be-

wahrte demnach doch auch die Sage manche wirklich historische Momente. So erscheint dieselbe nicht bloß für die Zeit ihrer Ausbildung, sondern, richtig behandelt, auch für die Vorzeit brauchbar.

e. **Perioden der Geschichte Israels.** Den Stufengang der alttestamentlichen Entwicklung kann man erst richtig erkennen und die verschiedenen Perioden, in die ihre Geschichte einzuteilen ist, erst zutreffend bestimmen, wenn man nicht mehr Schriften der dritten Stufe aus der ersten oder zweiten Periode herleitet. Die kritische Behandlung des A. T. ist für die Erkenntnis des Fortschritts Israels eine notwendige Voraussetzung. Die neukritische Richtung ist aber stark dabei, ihre Anschauung von diesem Fortschritt nicht von den Resultaten der Kritik, sondern umgekehrt ihre Kritik von dem naturalistisch konstruierten Fortschritt abhängig zu machen. Indem Wellhausen, Stade u. a. über Reuß, ihren Wegbahner, darin weit hinausgehen, daß sie Mose alle grundlegende Bedeutung nehmen, ja ihn sogar als etwas völlig Ungewisses im Nebel der Urzeit verschwinden lassen, denken sie sich Israel in der Richterzeit als „ein Volk wie andere Völker" und sein Verhältnis zu Jehova nicht anders als z. B. dasjenige Moabs zu Camos, mit Berufung auf Ri. 11, 20. Israel ist noch voll Bilderdienerei, und der Stierdienst zu Bethel und Dan gilt selbst noch der Königszeit, selbst noch dem Elias und Amos; noch länger aber gilt der Höhendienst als etwas Gott Wohlgefälliges. Erst von Hosea ab fängt es allmählich an zu tagen, ohne daß man freilich sieht, was nun plötzlich das bis dahin so lange verborgene Licht verbreitet hat. Israel muß sich steif gradlinig entwickelt, muß daher möglichst niedrig angefangen haben und kann nur sehr langsam vorwärts gekommen sein. Ehe man sich diese Anschauung widerlegen läßt, macht man lieber die ersten Jahrhunderte mundtot. Allein das Lied der Debora kann nun doch einmal nicht der Richterzeit, so mancher Davidische Psalm kann nicht David, der Kern der Sprüche kann nicht der besseren Königszeit ohne Gewaltsamkeit abgesprochen werden! Und all diese Stimmen klingen aufs deutlichste nicht nach der Bama eines Stiergottes, sondern nach dem Heiligtum Jehova's; sie nötigen uns daher, uns vom Entwicklungsgange Israels eine nicht unwesentlich abweichende Vorstellung zu machen. In der Richterzeit waren nicht bloß die niederen, natürlichen Elemente vorhanden, aus denen sich die höheren dann allmählich und ganz von selbst entwickelt hätten. Zu einer solchen Evolution wäre es hier sicher ebensowenig wie in einem anderen Volk gekommen. Die niederen machten sich allerdings noch um so mehr geltend, als sie von den neuen Verhältnissen in Kanaan, besonders von der Zertrennung des Volks in die verschiedenen Stammgebiete, vielfach begünstigt wurden. Pflegt doch auch auf eine Zeit höheren Aufschwungs, wie sie unter Mose und Josua vorangegangen war, unter allen Umständen erst ein gewisser Niedergang zu folgen. Die Richter selbst waren noch nicht entschieden und klar genug. Immerhin aber regten sich bereits neue, bessere Elemente, die durch Mose von oben her dem Volksleben eingepflanzt waren. Durch Samuel, David und Salomo schienen dieselben das Übergewicht gewinnen zu sollen. Was durch richterliche und königliche Wirksamkeit geschafft werden konnte, kam in dieser Zeit des Aufblühens zu stande. Nur war ein wirklicher Fortschritt und Sieg erst da möglich, wo die Gegensätze noch klarer hervortraten und schroffer aufeinander stießen.

Erst weiterhin, als das Erstarken des benachbarten Heidentums die demselben verwandten Elemente in Israel anregte und unterstützte, als es nicht bloß im nördlichen Reiche, sondern unter den schlechten Königen auch in Juda dahin kam, daß sich Unglaube und Ungehorsam mit Entschiedenheit gegen Jehova auflehnten, ja daß eine Frivolität, die der Befürchtungen und Hoffnungen der Frommen spottete, frech ihr Haupt erhob, erst im ernsten Kampf gegen diese Entartung konnte der Geist Gottes in der Weise wirksam werden, daß er in den Propheten und ihrem Anhange Glauben und Gehorsam, Furcht und Hoffnung auf eine wesentlich neue Stufe der Entschiedenheit und Klarheit erhob. Die Erlösung aus dem Exil diente dieser Entwicklung zur Bekräftigung und zum Abschluß. Immerhin aber kam es auch jetzt noch erst zu einem vorläufigen und unvollständigen Siege. Nur zu leicht vergaß die Gemeinde wieder, wie tief sie Gott verpflichtet sei. Ihr Glaube war oder blieb nicht lebendig genug. Gehorsam war sie nicht aus innerem Drange, sondern weil es ihr geboten war oder gar um sich Verdienste vor Gott zu erwerben. Die Hoffnung wich der Resignation oder richtete sich auf niedere Dinge. Eine Äußerlichkeit begann zu herrschen, der gegenüber die Innerlichkeit und Geistigkeit erst durch Christi Kampf mit den Pharisäern, durch Pauli Siege über den Judaismus in ihr ganzes Recht eingesetzt wurden.

Eine Zeit der Zubereitung, in welcher sich die verschiedenen Elemente zunächst erst konsolidierten, — etwa bis zur Trennung des Reichs, — eine Zeit des Kampfes und Fortschritts — bis in die erste nachexilische Zeit, — und eine Zeit der Veräußerlichung — bis auf Christum — das sind die Perioden, die sich in Israels Entwicklung in Kanaan unterscheiden. Voran geht ihnen die Begründungszeit, zu der schon die anbahnende patriarchalische Zeit gerechnet werden kann. Damit aber erhelle, wodurch diese ganze Geschichte Israels veranlaßt wurde, welche Aufgabe und Absicht sie hatte, muß vorweg auch die Urzeit berücksichtigt werden. Die Geschichte der letzteren ist die erste Menschheitsgeschichte. Die Geschichte Israels muß ebenso universell anfangen, wie sie schließt.

f. **Chronologie.** Die neuere Zeit hat zunächst erst die ganze Schwierigkeit einer israelitischen Chronologie offenbar gemacht, die Lösung dafür noch nicht gefunden. Die Erforschung der ägyptischen Geschichte bietet für den Auszug Israels um so weniger ein greifbares Datum, als auch ihre eigene Chronologie noch das allerunsicherste ist. Sehr bestimmte Daten geben der „Regentenkanon“, die „Verwaltungslisten“ der Assyrer und die „babylonisch-assyrischen Tafeln“. Aber sie treffen mit den Angaben der Bibel erst zuletzt und nur im Jahre der Zerstörung Samaria's durch Sargon (722 v. Chr.) zusammen. Je weiter zurück, desto mehr differieren sie. Hosea von Israel ist nach ihnen 728 von Tiglath Pilesar besiegt und beseitigt worden; nach der Bibel hat er 729—723 regiert. Jehu ist nach ihnen 842 von Salmanassar II tributpflichtig gemacht; nach der Bibel liegt seine Zeit von 884—857. Ahab ist nach ihnen im Bunde mit Benhadad 854 bei Karkar geschlagen; nach der Bibel regiert er 968—896. Auch nach vorwärts stellt sich eine merkwürdige Differenz heraus. Nach den assyrischen Angaben ist Sanherib 701 in Juda eingefallen; in Jes. 36, 1 und 2 Kön. 18, 13 wird das 14. Jahr des Hiskia (712) als das betreffende bezeichnet, wo Sanherib

nach den assyrischen Quellen noch gar nicht König war, da er nach ihnen erst 705 den Thron bestieg, daher denn manche, wie Kleinert (Stud. und Krit. 1877, I) und Klostermann (in Herz. Encykl.[2] unter „Jesaja") statt des 14. das 24. Jahr des Hiskia setzen wollen. Die Bibel gibt uns die Dauer der Regierungen der Könige Judas und Israels an, und es ist nur wahrscheinlich, daß sie dieselbe im wesentlichen quellenmäßig überliefert, wenn auch die Bemerkungen, daß der eine (von Juda) in dem und dem Jahre des anderen (von Israel, oder umgekehrt) auf den Thron gekommen sei, auf Berechnung beruhen. Allerdings ist es auffällig, daß die Addition dieser Regierungsjahre vom Tempelbau Salomos bis zum Ende des Exils dieselbe Summe von 480 Jahren ergibt, welche nach 1 Kön. 6, 1 vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau verflossen sein sollen; auffällt es ferner, daß von Jerobeam bis zur Zerstörung Samaria's 242 oder genauer 240, also gerade die Hälfte von 480 Jahren herauskommen, daß dagegen die Regierungszeit der Könige Judas bis dahin 250 Jahre beträgt. Es wird dadurch wahrscheinlich, daß bei der Fixierung der Einzelzahlen eine gewisse Systematisierung im Spiele gewesen ist, wie sie sich auch in Matth. 1, 17 andeutet, und 480 kommt wohl als eine runde Zahl = 12 × 40 in Betracht. Aber so lange die Assyriologie noch nicht weiter gefördert ist, geht es nicht an, die Bibel nach ihr zu korrigieren; und unzulässig ist es, in der Weise Kreys ihre Angaben bis ins einzelnste aus künstlicher Schematisierung zu erklären, (vgl. dagegen Kamphausen und König). Kamphausen hat zur Beseitigung verschiedener Schwierigkeiten darzuthun gesucht, daß die Reichstrennung nicht auf 975, sondern auf 937 (nach Movers schon auf 932) anzusetzen ist. Aber so lange noch nicht eine allgemeinere Übereinstimmung erzielt ist, empfiehlt es sich, die bisher üblichen Zahlangaben beizubehalten und daneben die Abweichungen der assyrischen Daten einfach zu konstatieren.

Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften sind, soweit sie für das A. T. in Betracht kommen, am übersichtlichsten zusammengestellt und gedeutet von Schrader, Die Keilinschr. und das A. T., 2. Aufl., Gießen 1883 (KA²). Außerdem: Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien I. George Smith, Chald. Genesis, autor. Übers. v. Herm. Delitzsch, Leipzig 1876; von dems., Assyrian discoveries 1875.

Die Schriften des Flav. Josephus, Sieben Bücher üb. d. Jüd. Krieg (a. 64—70 n. Chr.) Zwanzig Bücher Ἀρχαιολογία (Antiquitates, bis zum Anfange des Aufstandes a. 64), sein βίος und seine Zwei Bücher gegen den Alexandriner Apion περὶ ἀρχαιότητος τῶν Ἰουδαίων, — sind am besten herausgegeben v. S. Haverkamp, Amsterd. 1726, 2 Vol., Fr. Oberthür, Lips. 1782—85, 3 Vol.; Guil. Dindorf, Paris 1845. 47, 2 Vol.; J. Bekker, Lips. 1855. 56, 6 Vol. Zur Kritik dieser Schriften: Nussbaum, Observationes in Fl. Jos. antiquitates. 1875. Bloch, Archäologie 1879. J. v. Destinon, Die Quellen des Fl. Jos., I: die Quellen der Arch. Buch XII—XVII, Kiel 1882.

Von Bearbeitungen der israelitischen Geschichte sind, wenn wir von den schon S. 30, 35 f. der Grundlegung erwähnten älteren Werken absehen, besonders folgende zu nennen:

J. Saurin, Discours historiques, théologiques et moraux sur les évènements les plus remarquables du V. et N. Test, fortgesetzt von Du Roques u. Beausobre, 1720 ff., deutsch mit Anm. und Ergänz. von F. E. Rambach, 4 Bde., Rostock 1752 ff.

Thom. Stackhouse, Vertheidigung der bibl. Gesch. (aus dem Engl.) 8 Bde., Rostock 1752—58.

Th. Christ. Lilienthal, Die gute Sache der göttlichen Offenbarung. 16 Bde., Königsberg 1760—82.

D. J. Köppen, Die Bibel ein Werk der göttl. Weissagung, 3. Aufl. mit Anm. herausgegeben von J. G. Scheibel, Leipzig 1837, 2 Bde. [noch ganz im Geiste der alten Orthodoxie].

J. J. Heß, Gesch. der Israeliten vor den Zeiten Jesu, 12 Bde., Zürich 1776—88 (nicht unberührt von der Macht des Zeitgeistes, aber doch voll frommer Ehrfurcht vor der h. Schrift, nach Anschaulichkeit mit Erfolg strebend].

L. v. Stolberg, Geschichte der Religion Jesu (Bd. 1—4 alttest. Gesch.), Hamburg 1806 ff. [voll Glaubensinnigkeit, aber freilich ohne kritische Methode gearb.].
J. L. Bauer, Handb. der Gesch. der hebr. Nation, Nürnb. 1800—1804, 2 Bde.
De Wette, Kritik der isr. Gesch. [Beitr. zur Einl. ins A. Test.]. 2 Teile, Halle 1807.
H. Leo, Vorlesungen über die Gesch. des jüd. Staates, Berl. 1828.
Ch. Th. Engelstoft, Hist. populi Jud. bibl. usque ad occupat. Palaestinae ad relationes peregrinas examin. et digesta, Havniae 1832.
F. L. Zahn, Das Reich Gottes auf Erden, 3. Aufl. Mörs 1838.
Chr. H. Kalkar, Die bibl. Gesch. in Vorträgen für Gebildete, Kiel 1839, 2 Bde.
J. F. A. Ziegler, Hist. Entwicklung der göttl. Offenb. Nördl. 1842.
E. Bertheau, Zur Gesch. der Israeliten, zwei Abhandlungen, Göttingen 1842.
H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 7 Bde., Gött. 1843 ff.; 3. Ausg. 1864—68 [gibt zugleich eine Einl. in die hist. Bücher des A. Test.s und in einem bes. Bande die Archäol. ist voll breiten Räsonnements, aber geht von warmer Liebe zum A. Test. und hoher Begeisterung für die gr. Gestalten desselben aus].
C. v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Relig.-Gesch. Israels [nur Teil I bis zum Tode Josuas ist erschienen]. Königsberg 1844.
J. H. Kurtz, Gesch. des Alten Bundes, 1. Bd., Berl. 1848, 3. Aufl. 1864; Bd. II, 2. Aufl. 1858 [reicht nur bis zu Moses Tod; etwas zu weitschichtig angelegt, von Hofmannschen Gedanken ausgehend, überall in die Tiefe strebend]. Ein Anhang (Bd. III) behandelt den altt. Opferkultus, Mitau 1862.
G. Baur, Sechs Tabellen über die Gesch. des isr. Volkes, Gießen 1848.
K. A. Menzel, Staats- und Religionsgesch. der Königreiche Israel und Juda, Bresl. 1853.
Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrsch. der Könige, 2 Tle., Leipz. 1855 f. [für das Studium sehr brauchbar].
Is. da Costa, Israel und die Völker, aus dem Holländ., Frankf. a. M. 1855.
Marc. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels seit Phul, Berlin 1857 [nach dem A. T., Berosus, d. ptol. Kanon und d. griech. Schriftstellern, auch für die Gesch. Israels immer noch wichtig].
Bost, L'Époque des Maccabées, Strassbg. 1862.
De Ehrmann, Gesch. der Isr. u. s. w. bis auf die Gegenwart, 2 Tle., Brünn 1862.
Hasse, Geschichte des Alten Bunds, Leipz. 1863.
Milman, The history of the Jews, 3. edit. Lond. 1863, 3 vol.
Weber u. Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel und die Entstehung des Christenth., Leipz. 1867, 2 Bde.
F. Hitzig, Gesch. des Volkes Israel, Leipz. 1869, 2 Teile [sich besonders auf chronol. und andere äußerl. Fragen einlassend, ohne den rechten theol. Geist].
E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. Bd., Berlin 1870 f., 2 Tle. [für praktische Theol. empfehlenswert, weil für die erbauliche Betrachtung sehr ausgiebig].
Weiß, Zur Gesch. der jüd. Tradition, Teil I, Wien 1871.
E. H. Palmer, A history of the Jewish nation etc. Lond. 1874.
F. de Saulcy, Sept siècles de l'histoire judaique (v. 588 an), Par. 1874.
A. Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. des A. Test.s, Erl. 1875 ff. [noch unvollständig; gründlich, aber zu antikritisch].
Seinecke, Gesch. des Volkes Isr. I (bis zur Zerstörung Jerus. durch die Chaldäer), Gött. 1876 [selbst nach Stades Urteil in der literarischen wie hist. Kritik gleich zuchtlos].
Max Dunker, Gesch. des Alterth. 5 Bde. Berl. 1880. 81 [in den ersten Bänden die Geschichte Israels und der andern orient. Völker behandelnd, sehr vollständig und reichliche Benutzung wegen der ägypt., assyr. u. s. w. Denkmäler wertvoll].
J. Wellhausen, Gesch. Israels I. Berlin 1878 (2. Aufl. 1883).
B. Stade, Gesch. des Volkes Isr., 1881 [in der allg. Gesch. von W. Oncken; bisjetzt nur Hft. 1. Standpunkt noch hyperkritischer als der des vorigen].
Ménard, L'histoire des Israélites d'après l'Exegèse biblique, Paris 1883.
L. v. Ranke, Weltgeschichte, Leipz. 1881 [im ersten Bande die Gesch. Isr.s].
E. Meyer, Gesch. des Alterthums, Leipzig 1883.

Jüdische Darstellungen: J. M. Jost, Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccab. bis auf unsere Tage, Berlin 1820—47, 10 Bde. [seicht und reformjüdisch]. J. Salvador, Gesch. der Römerherrschaft in Judäa und der Zerstörung Jerusalems, deutsch v. Eichler, Bremen 1847, 2 Bde. L. Herzfeld (Rabbiner), Gesch. des Volkes Isr. von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Macc. Schimon, Braunschweig 1847—57, 3 Bde., Auszug daraus Leipzig 1870 [ohne künstlerische Gestaltung des Stoffs, mit vielen, durch jüdische Gelehrsamkeit schätzenswerten Exkursen]. Sal. Friedländer, Gesch. des israel. Volkes, von der ält. bis a. d. neueste Zeit, Lpz. 1848. H. Grätz, Gesch. der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Leipz. 1854—75, 11 Bde [in Beziehung auf

die bibl Zeit kurz gehalten; dabei von unhaltb. krit. Voraussetzungen ausgehend u. jüdisch tendenziös]. M. Raphall, Rabbi-Preacher, Postbiblical history of the Jews, London 1856, 2 vol. Zastrow, Rabbiner, Vier Jahrh. aus der Gesch. der Juden, von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Macc. Tempelweihe, Heidelb. 1865. A. Geiger, Das Judenth. u. seine Gesch., Bresl. 1864—71, 3 Abt. [skizzenhaft, reformjüdisch].

Chronologische Hilfsmittel, und zwar allgemeinere: J. Scaliger, De emendatione temporum, Par. 1583. Seth Calvisius, Opus chronologicum, Lips. 1650. Dion. Petavius, Opus de doctr. temporum, Par. 1627, 2 vol. ed. et auxit J. Harduin, Antwerpen 1723, 3 vol. J. Marsham, Canon chronicus aegypt. ebr. et graec. Lond. 1672. Alf. des Vignoles, Chronol. de l'histoire s. et des hist. étrang. Berl. 1738, 2 vol. [für seine Zeit sehr gründlich].

Speziellere: Jac. Usserius, Chronol. s. Ox. 1660 u. Annales V. et N. Test. Brem. 1686. Joach. Hartmann, Systema chronologiae, bibl. Rostock 1757. Camp. Vitringa, Hypotyposis hist. et chron. édit. s. u. Havniae 1774. Alb. Bengel, Ordo temporum, 1741, ed. 2 cur. Fr. Hellwag, Stuttg. 1770 Tiele, Chronologie des A. T.s bis zum ersten Jahr des Koresch, Bremen 1839. A. Archinard, La chronologie s. basée sur les découvertes de Champollion, Par. 1841. H. Brandes, Abhandlungen zur Gesch. des Orients im Alterthum. Halle 1874. Wellhausen, Die Zeitrechnung des Buches der Könige in „Jahrbb. für deutsche Theol." 1875. E. Krey, Zur Zeitrechnung des Buches der Könige in Hilgenfelds Zeitschr. f. w. Theol. 1876. G. Rösch, Art. Zeitrechnung in PRE. — Merx, Art. Chronologie in Schenkels B. Lex. Oppert, Salomon et ses successeurs, Paris 1877 [eine Hauptgegenschrift gegen Schraders chronolog. Ansätze) Wider Opperts Annahme einer Lücke von 47 Jahren in der Eponymenliste (a. 792—745) vergl. Brandes Abhandlungen zur Gesch. des Orients im Alterth., Halle 1874. Raska, Die Chronol. der Bibel, Wien 1878 (unkrit.). Bertheau, in d. JBB. f. deutsche Theol. 1878, S. 657 ff. Al. Schäfer, Bibl. Chronologie, Münster 1879. Fr. Hommel, Bab.-assyr. und isr. Gesch. in Tabellenform. Leipzig 1880. Mahat, Chronol. Untersuchungen zur Gesch. der Könige v. Juda u. Isr., 1880. Floigl, Die Chron. der Bibel, des Manetho u. Beros. Leipz. 1880. Von dems. sind auch die vorwiegend chronol. Schriften: Cyrus u. Herodot, nach den neugefundenen Keilinschr. Leipz. 1881, u. Gesch. des semit. Alterth. Leipz. 1882. C. L. Parel, Forschungen über die wahrscheinlichste Weltära zur Klärung der bibl. u. weltgesch. Chron. Tüb. 1882. Kessler, Chronologia judicum et primorum regum, Leipzig 1882 (für die Autorität der masorethischen Zahlen). Dillmann, Sitzungsberichte der Berl. Academie 1883, S. 323 ff. (gegen die Autorität der masor. Z. vergl. Genesis² S. 106). Kamphausen, Die Chron. der hebr. Könige, Bonn 1883. König, Beiträge zur bibl. Chronl., in Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. s. w. 1883, VI ff.

5. Die Urzeit.

Die erste Menschheitsgeschichte in Gen. 1—11 ist eine Geschichte der Sünde und Gottentfremdung, und der Boden, der dadurch für die Folgegeschichte gewonnen wird, ist derjenige eines großen, Gottes Strafenergie in ewig denkwürdiger Weise darthuenden Gerichts. Auf diesem Boden erscheint die Erwählung sei's der Patriarchen sei's Israels um so mehr als Gnade. Vom Sündenfall der ersten Eltern ist es mit schnellen Schritten immer tiefer abwärts gegangen — zu Mord und Mordlust bei den Kainiten, zu Wollust und Gewaltthat bei den Gottessöhnen. Die Sündflut hat daher schließlich die ganze Menschheit bis auf die eine Noachische Familie vertilgt, und an den Nachkommen der letztern hat sich Gottes Gericht, als sie sich durch eine ihm widerstrebende Vereinigung stark machen wollten, ebenfalls vollzogen, wenn auch nun in einer nicht mehr vernichtenden, sondern vorbauenden Weise.

a. **Das Paradies.** Wie schon an der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1, ist auch an den Erzählungen dieser ersten Menschheitsgeschichte zwischen dem äußeren Gewande und dem inneren Kern zu unterscheiden. An dem ersteren mag sich manches finden, dessen Geschichtlichkeit nicht erwiesen werden kann, für den letztern spricht die höchste Wahrheit selbst, Gottes Absolutheit und

Heiligkeit, welche solche Anfänge, wie sie hier gelehrt werden, zu statuieren nötigt. — Eine Paradieses-Gegend ausfindig zu machen, welche den Andeutungen in Gen. 2 über die Lage der ersten Heimat der Menschen entspräche, will nicht genügend gelingen. Da vom Paradiesesstrom deutlich gesagt ist, daß von ihm vier Flüsse ausgingen, so muß er in einem Hochlande gedacht sein; unter jenen vier Flüssen sind uns aber nur der Euphrat und Tigris sicher. Was nach Friedr. Delitzsch l. c. und Schrad. KA² S. 40 f. nach Babylonien weist, ist noch zu zweifelhaft. Die Hauptsache ist, daß es auf geographische Richtigkeit nicht ankommt. Das Wesentliche, das mit dem rechten Gottesbegriff selber zusammenhängt, ist ein zunächst gutes und glückliches „Kindesalter der Menschheit" (vergl. Zöckler, Urstand ꝛc., S. 329). Es besteht besonders darin, daß die ersten Eltern sündlos und mit der Fähigkeit, das Böse abzuweisen, obwohl im Guten noch nicht fest und fertig, geschaffen wurden, daß sie zunächst in Verhältnissen lebten, die sie in Zufriedenheit und Dankbarkeit immer inniger an Gott hätten fesseln sollen, die aber auch ihre Selbstentscheidung herbeiführen mußten und demnach etwas Versuchliches hatten, daß sie aber schon früh genug in Sünde und demgemäß auch in Not und Tod geraten sind und daß sich ebendaraus die Allgemeinheit der Sünde und des Todes erklärt. Was von diesem Kern in das Gebiet der Wissenschaft hineinreicht, wird von ihr eher bestätigt, als widerlegt. Was die Abstammung des Menschengeschlechts von einem einzigen Elternpaar betrifft, so steht über der Verschiedenheit der Rassen die Einheit wenigstens der Spezies fest. Die Anschauung, daß die Menschen von Anfang an wahrhaft menschlich beschaffen gewesen sind, und daß sich z. B. die Redefähigkeit in ihnen sofort wie unwillkürlich geltend gemacht hat, hat das für sich, daß sich nicht die Rohheit, sondern die Kultur als das frühere zu erkennen gibt, sofern die erstere immer nur mit Hilfe der schon vorhandenen letzteren überwunden wurde, und daß die Sprachen, je weiter zurück, desto reicher waren. Das Mystische, ja Wundersame, das der Garten mit seinem Erkenntnis- und Lebensbaum, besonders auch mit der redenden Schlange und dem sich in ihm ergehenden Jehova hat, ist wenn einerseits die Poesie der kindlichen Darstellung und andererseits das Einzigartige der vorsündlichen Verhältnisse genügend in Anschlag gebracht wird, weniger wunderbar als es zunächst scheint. — Wie die Paradiesessagen der anderen Völker zu beurteilen, ob sie auf eine gemeinsame Ursage oder bloß auf gemeinsame Grundanschauungen zurückzuführen sind, muß dahingestellt bleiben. Sie sind der biblischen jedenfalls nur äußerlich ähnlich, denn sie entbehren der Hauptsache, des Sündenfalls, welchen das Heidentum wenigstens im strengeren Sinn des Wortes nicht kennt.

b. **Kain und die Kainiten.** Die Art, wie die Geschichte Kains und der Kainiten in Gen. 4 ausgestaltet ist, scheint damit zusammenzuhängen, daß es in den östlicheren Gegenden, nach denen Kain zog, schon frühzeitig eine den Keim des Verderbens in sich tragende Kulturwelt gegeben hat, wie das aus den assyrisch-babylonischen Nachrichten erhellt. Die Namen mögen sinnvoll sei's gewählt, sei's hebraisiert sein, — Kain im Sinn von Erworbener und zugleich auch von Speer, Abel zunächst nach dem Assyr. = Sohn, dann aber auch = Hauch, — obwohl sich Lemech semitisch nicht deuten läßt. Um so besser erklärt sich dann das Ähnliche und doch auch wieder Abweichende der ebenfalls

sinnvollen, mehrfach antithetischen, sethitischen Namen in c. 5. Der unantastbare Kern der Erzählung ist der, daß die Sünde, nachdem sie erst einmal eingedrungen war, in dem einen schneller, in dem anderen langsamer mächtig wurde, daß vor allem das Verhältnis zu Gott das Verhalten der Menschen zueinander bedingte und daß sich die am meisten verweltlichte Linie am ehesten in der Welt einzurichten wußte. Fraglich ist es, ob die Kainitengeschichte ohne Beziehung auf die Sündflut ausgebildet wurde. — Was von den Semiten in 4, 25 f. und c. 5, besonders von Enos, Henoch und Lemech mitgeteilt wird, stützt sich darauf, daß es vermöge der den Menschen anerschaffenen guten Richtung eine Reaktion gegen die Sünde, ein Wandeln mit Gott und weiterhin wenigstens noch eine Sehnsucht nach Beseitigung des Fluches gab. Die Angabe der hohen Lebensalter ruht, mögen die Individuen immerhin Geschlechter repräsentieren, auf dem folgerichtigen Gedanken, daß auch eine physische Widerstandskraft vorhanden war, die nur allmählich nachließ (vgl. Zöckler, Urstand, S. 244). Die Geschichte der Söhne Gottes aber, 6, 1—4, geht davon aus, daß Gottes vernichtendes Strafgericht erst da hereinbrach, wo auch die letzten Säulen, die noch allenfalls die übrigen sichern, weil bessern konnten, hinfielen, — in Zeiten, wo die Verwilderung und Gewaltthätigkeit (der Nefilim) ohnedem schon sehr allgemein geworden war.

c. **Das Sündflutgericht** liegt der Erinnerung der Völker schon näher. Die Geschichte desselben, c. 6, 5—c. 8, hat daher am meisten Parallelen; als eine besonders alte, die der biblischen nicht erst nacherzählt ist, ist immer die babylonische des Berossus bei Josephus vor anderen beachtenswert erschienen. Die Vervollständigung, welche dieselbe durch die Entzifferung der altassyrischen Inschriften, speziell des Izdubar-Epos gewonnen hat, kommt der biblischen Darstellung am allernächsten. Besonders gleicht sie der jehovischen; — auch sie hat die 7 Vorbereitungstage, Gen. 7, 4, das Verschließen der Thür des Schiffes durch Gott, Gen. 7, 16, das dreifache Aussenden von Vögeln, (abweichend freilich hat sie Taube, Schwalbe und Rabe und zwar unmittelbar hintereinander), endlich die Darbringung des Opfers nach dem Aufhören der Flut; — mit der elohimischen Darstellung berührt sie sich in betreff der Erbauung und Einrichtung des Schiffes. Nur läßt sie erst am Schluß durchblicken, daß der Zorn der Götter über den Frevel der Menschen die eigentliche Ursache war; in heidnischer Weise läßt sie die Vernichtung alles Lebendigen wesentlich als einen Willkürakt der Götter, besonders des Bel erscheinen; zudem beschränkt sie die Flutzeit auf ein Minimum (ihr Entstehen, Bestehen und Vergehen auf 3 × 7 Tage) und als den Landungsberg setzt sie einen dem babylonischen Gesichtskreis möglichst nahen an (den Nisir, wahrscheinlich südöstlich und östlich vom unteren Zab). Kein Zweifel, diese chaldäische Parallele beweist, daß es in betreff der Sündflut eine alte, gemeinsame Ursage gegeben hat, und insofern tritt sie für die biblische Geschichte mit ein. Die Hauptsache aber ist, daß die letztere auch hier wieder von einem durch sich selbst glaubwürdigen Gedanken ausgeht: Gott hat die erste Menschheit wegen ihrer besonders schweren Verschuldung, da sie trotz reiner Anfänge dennoch fast völlig entartete, besonders schwer gestraft, und sich rettend nur einer einzigen besseren Familie angenommen. Was in der Ausführung dieses Gedankens Schwierigkeit bereitet, kann als unwesentlich dahin gestellt bleiben. So universell auch das

Gericht nach Gottes Beschluß sein sollte, so ist es doch möglich, daß es sich nicht gleich auf einmal vollzogen hat, sich vielmehr durch die ganze Folgezeit fortsetzt, indem es die alte Menschheit vor der noachischen nach Maßgabe der Ausbreitung der letzteren überall rechtzeitig wegräumt.

Was der **Fluch und Segen Noahs** Gen. 9, 25 ff. über die Verschiedenheit der Art und des Geschicks der drei großen noachischen Menschenstämme andeutet, hat seine großartige Bestätigung in der ganzen Weltgeschichte nicht bloß bis auf den Verfasser des Pentateuch, sondern bis auf unsere Tage hin. Und was in c. 11 vom **Turmbau zu Babel** und der dabei zu Tage tretenden Auflehnung der neuen Menschheit wider Gottes Gedanken und Absichten erzählt wird, mag durch den alten Turm Borsippa's, welchen Nebucadnezar laut seiner Thoncylinderinschrift als einen „seit fernen Tagen“ vorhandenen nur vervollständigte, nicht erbaute (vergl. Schrad. KA[2] S. 125), bestätigt oder zweifelhaft gemacht werden, — je nachdem man in der Unvollständigkeit des Bauwerks einen Beweis von Gottes Einschreiten oder eine Veranlassung des „Mythus“ zu haben meint. Die Hauptsache ist, daß auch hier ein nicht abzuweisender Gedanke zu Grunde liegt, und zwar der, daß der äußeren Zertrennung der Völker durch Sprache und Sitte eine innere vorangegangen ist, die ihren Grund in einer Auflehnung wider Gott hatte, so daß die erstere als eine Folge, religiös als eine Strafe der letzteren anzusehen ist (vergl. Schelling, Einl. in d. Philos. d. Mythol. S. 94). Daher denn auch der Name der Stadt Babel, welche ethnographisch als der centrale Anfangsort der Völkertrennung bezeugt ist, in den Ohren jedes ernsteren Hörers immerdar nicht nach einer Gottespforte, was er ja in der Form von Bâbîlu zunächst bedeuten mag (ilu appell., vergl. Schrad. S. 129, nicht Pforte des El), sondern nach Verwirrung und Zerstreuung klingen wird.

Neuere Schriften sind: Bertheau, Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Gen. 2, 10—14 zu Grunde liegenden geogr. Anschauungen, Gött. 1848. Spiegel, Ausland 1864, Nr. 16, S. 367. Zöckler, Die Urgeschichte der Erde und des Menschen, Gütersl. 1868. Ders., Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersl. 1879. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, Leipz. 1881. Pressel, Art. „Paradies“ in PRE.[1] u. Geschichte und Geogr. der Urzeit, Nördl. 1883. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Par. I. 1880, II. 1882 [bringt außer den babylon.-assyr. Parallelen auch ägypt., indisch-pers., kleinasiat. u. hellen. zur Erläuterung von Gen. 1—11 bei]. J. H. Oswald, Relig. Urgeschichte der Menschheit rc., Paderb. 1871 (streng ultramont.). Kaulen, Assyrien u. Babylonien, Freib. 1883 [erkennt nicht an, daß überall babyl. Mythen zu Grunde liegen]. M. Art. „Kain u. die Kainiten“ in PRE.[2] VII S. 390.

6. Die Begründungszeit.

a. **Die Vorväter.** Die Kinder Israel bewahrten sich stets eine Erinnerung daran, daß ihre Vorväter nicht von vornherein in Kanaan heimisch gewesen, sondern aus der Ferne herbeigekommen seien. Wie sie denn auch schon durch ihren Namen Hebräer (freilich mehr im Munde der Fremden) als Herübergekommene bezeichnet wurden, nach einigen, weil sie den Tigris und Euphrat, nach andern (da sonst auch die Moabiter und Ammoniter so genannt sein würden) weil sie den Jordan überschritten hatten, und zwar (nach Maspéro, Die morgenl. Völker des Altertums S. 167 f.), im Zusammenhang mit einer größeren Völkerbewegung. Der wahre Gott selber war es nach ihrer Überzeugung gewesen, der die Vorväter nach Kanaan gewiesen und der dies Land

dann dem Josua und seinen Zeitgenossen eingegeben hatte; mit der Berufung der ersteren hatte er den Anfang seiner Offenbarung an sie gemacht und durch die Einführung der letzteren hatte er die wesentlichste Verpflichtung zu Treue und Gehorsam geschaffen. Die Zweifelsucht der neueren Zeit freilich bekämpft auch diese Erinnerungen als unrichtig und unhistorisch. Nöldeke (Im neuen Reich 1871, I, S. 497—511) und Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham u. s. w., Berl. 1871) sind so weit gegangen, es ganz zu leugnen, daß schon in der vormosaischen Zeit israelitische Vorfahren in Kanaan gewesen sind; letzterer hat die Patriarchengeschichten nach einer jetzt beliebten Manier für tendenziöse Dichtungen erklärt. Durch Goldziher (Mythos bei d. Hebr. 76) und Popper (Ursprung des Monotheismus 79) ist dann das Verkehrte dieser Richtung ganz unverkennbar zu Tage getreten; dennoch ist ihr auch Stade zugefallen. Allein gibt man auch den S. 238 angedeuteten Einfluß der Sage in vollstem Maße zu, so muß man doch vor allem erst die Existenz von Persönlichkeiten statuieren, an die sich die Sage anschließen konnte. Auch sind Fortschritte in Religionssachen, wie sie in Israel gemacht sein mußten, wenn Mose für sein Werk Anknüpfungspunkte haben sollte, nur durch hervorragende Männer möglich. Die Folge der Leugnung der Patriarchengeschichte ist notwendig die, daß man auch die mosaische in Abrede stellt und daß man dann solche Einwanderung, wie man sie der patriarchalischen Zeit abgesprochen hat, der Richterzeit vindiziert, welche Vertauschung der Zeiten doch im Grunde eine ganz müßige Variation ist. — Der Kern der Patriarchengeschichte ist theologisch ebenso tief begründet, wie der der Urgeschichte. Da Gottes innerliche Offenbarung, die der fast allgemein gewordenen Verweltlichung entgegenwirken sollte, von Empfänglichkeit bedingt war, so war sie auf die Patriarchen und das von ihnen entstammende Volk beschränkt. Seinen Universalismus brachte Gott zunächst nur in der Weise zur Geltung, daß er ihnen die Richtung auf die Zukunft gab, als wo die vorläufigen Schranken wegfallen würden, daß er ihnen demnach eine zahlreiche Nachkommenschaft, ein Land für dieselbe und einen Segen, der auch den andern Völkern erstrebenswert sein werde, in sichere Aussicht stellte. Als Offenbarung des wahren Gottes machte sie sich aber von vornherein ethisch, d. i. erziehend geltend, so daß sie mit den Gewährungen auch Prüfungen und Züchtigungen verband.

Die Gegenden, aus denen sich die Israeliten herleiteten, sind nicht völlig sicher zu ermitteln. Arphachsad, der dritte der Semsöhne, von dem die Therachiten stammten, ist nach der Reihenfolge: Elam, Assur, Arphachsad, Lud und Aram, Gen. 10, 22, nördlich oder nordwestlich von Assur zu suchen, und wahrscheinlich ist Bocharts Deutung auf die Arrapachitis nach dem Wan- und Urumia-See zu jenseits des Tigris, östlich von Karduchien, richtig (aramäisch Aghbak, kurdisch Albâk). Ur Casdim freilich, den Ausgangsort Therachs, Gen. 11, 28. 31, hat man südlich nach den Euphrat-Mündungen zu gesucht und mit Warka, der altbabylonischen Totenstadt (G. u. H. Rawlinson, Delitzsch u. a.), — deren Namen aber nichts mit אוּר und Ur zu thun hat — oder mit dem noch südlicheren Mugheir, dessen Name auf verschiedenen dort gefundenen Thontäfelchen Uru, aber nicht Ur-Casdim lautet, (Schrader, KA² S. 129 ff.) identifiziert. Die Hebräer sowohl als auch die Kanaaniter, Babylonier, Assyrer und Aramäer sollen ihre Ursitze in Arabien gehabt

haben (ZDMG. 27, S. 397 ff.). Aber vielleicht ist Ur gar nicht ein einzelner Ort, sondern eine Gegend gewesen; uru scheint mit χώρα zusammenzuhängen, Ur-Casdim also die „Gegend der Chaldäer" zu sein. Und diese kann statt in Babylonien, dessen alte Könige sich nie chaldäische Könige nennen, ganz wohl nach der Arrapachitis zu gesucht werden, wie denn Josephus die Chaldäer von Arphachsad abstammen läßt und die Klassiker die später in Karduchien eingewanderten indogermanischen Stämme (besonders die Kurden) insgemein *Χαλδαῖοι* nennen. Selbst im Namen Arphachsad, in den Endbuchstaben כשד, scheinen sich (Ges., Ew., Kn. u. a.) die Chaldäer anzudeuten. Jedenfalls hatten die nächsten Vorfahren und Verwandten der Therachiten ihre Sitze im Norden und Nordosten, Gen. 10, 23 ff.; 11, 12 ff., und zudem wird es, wenn Therach von hier kam, viel begreiflicher, daß er, nach Gen. 11, 31 auf dem Wege nach Kanaan, zunächst nach dem von Kanaan so weit nördlich gelegenen Haran gelangte. Wie dem aber auch sei, die Semiten scheinen auch in Ur-Kasdim von den Bildungselementen anderer, schon vor ihnen dort hausender Stämme, welche Gen. 10, 8—12 von dem Hamiten Nimrod repräsentiert, von den Assyriologen aber als Protochaldäer oder Accadier bezeichnet werden, in ihrer Kultur und Religion stark infiziert worden zu sein. Die therachitische Familie sah sich dadurch ebenfalls bedroht. Es ist nur wahrscheinlich, daß ihre Absonderung von den verwandten Stämmen besonders auf die Wahrung ihrer reineren semitischen Art und Religion abzweckte. In Kanaan, wohin sie ihre Augen richtete, war das semitische Wesen allerdings ebenfalls fast durchweg einem anderen unterlegen; hier war es sogar so sehr verschwunden, daß die Kanaaniter trotz ihrer semitischen Sprache schon damals, soviel uns bekannt, geradezu zu den Hamiten gerechnet wurden. Ihre Kultur, die schon ziemlich fortgeschritten gewesen zu sein scheint, ihr Städteleben unter unzählig vielen kleinen Königen, ihre Religion und Sitte waren entartet. Immerhin aber hatten die Therachiten für ihre reinere Religion von dem Beispiel und Einfluß der Fremden, die ihnen als solche ferner standen, viel weniger zu fürchten, als von ihrer semitischen, ihnen eng verbundenen, aber sich selbst immer mehr untreu werdenden Umgebung.

b. **Die Patriarchen.** Als die Anfänge der niederen Naturreligion in Therachs eigene Familie einzudringen anfingen, 1 Mos. 31, 30. 31. 35; 35, 2; Jos. 24, 14; Jes. 29, 22, vernahm Abraham, in welchem der Gegensatz gegen sie ohne Zweifel noch am lebendigsten war, in welchem daher auch die unter solchen Umständen nötig werdende göttliche Forderung am ehesten verständlich werden konnte, das große Wort: Gehe dir aus deinem Lande und aus deiner Freundschaft und aus deinem Vaterhause nach dem Lande, das ich dir zeigen werde, d. i. laß alles, was dir lieb und wert ist, dahinten, um allein mir anzuhängen, Gen. 12, 1—3. Ein Wort, das die erste Grundlage aller ferneren Offenbarungen und Stiftungen des A. B.s bildete und das Ziel, auf welches es überall ankam, in der sinnvollsten Weise hervorhob. Als Abraham das Land Kanaan erreichte, empfahl sich ihm am meisten der Süden desselben, das nachherige Judäa, wo er in den sich nach der Wüste und dem toten Meere zu erstreckenden Triften am ersten seine Selbständigkeit wahren konnte. Von seinen Verhältnissen gewinnt man die sicherste Vorstellung aus dem 14. Kap. der Genesis, welches sich (auf Grund von B) einmal ausnahmsweise auf

größere Weltereignisse einläßt und dabei nun ein so echt historisches Gepräge trägt, daß es, obwohl von der neueren Kritik ebenfalls in Anspruch genommen, für die nach zuverlässigen Handhaben suchende Forschung immer die beste Basis bilden wird. Kedorlaomer, der Name des elamitischen Feldherrn, der hier einen Kriegszug gegen die Könige des Felderthals anführt, wird uns durch die Keilinschriften als gut elamitisch bezeugt, wenn auch nicht seine Person selbst irgendwo genannt ist (Oppert, Stud. u. Krit. 1871 S. 510; Duncker I, S. 190; Schrader KA² S. 136 f.). Auch erhellt aus den auf Backsteinen bei Mugheir entzifferten Worten eines uralten babylonischen Königs, Kudur-Mabuk, der wahrscheinlich ein über Babel herrschender Elamit war, daß Babylon oder Elam ihre Herrschaft schon in den ältesten Zeiten, wie in Gen. 14 berichtet wird, bis über Kanaan ausgedehnt hatten. Nach Gen. 14 nun stand Abraham an der Spitze einer nicht unbedeutenden Horde, von der wahrscheinlich das von ihm Erzählte zum Teil mitgilt, zum Teil vielleicht sogar voran zu verstehen ist. Mit ihm war Lot, sein Brudersohn, der Stammvater der Moabiter und Ammoniter, eingewandert; doch hatte sich derselbe, als es die Mehrung ihres Viehreichtums wünschenswert machte, von ihm getrennt und wohnte in Sodom (G. 13. 14, 12). — Was seine Religion und Sittlichkeit betrifft, so ist es für sie bezeichnend, daß er sich (v. 22) zu dem Könige von Sodom ebenso entschieden in Gegensatz stellt, wie er sich mit Melchisedek von Salem, dem Repräsentanten der im Untergang begriffenen besseren Elemente in Kanaan, zusammenschließt, obwohl er einen gewissen Unterschied auch zwischen diesem und sich dadurch bemerklich macht, daß er seinen Gott nicht bloß als den höchsten, als den Herrn Himmels und der Erde, sondern auch als Jehova bezeichnet. Übrigens ist es nicht Sache der biblischen (hier meist jehovischen) Darstellung, die niedrigere Stufe, sondern das Vorbildliche seiner Frömmigkeit hervorzuheben. Der Apostel Paulus hat ihn auf Grund derselben als den Vater der Gläubigen bezeichnet und aus der rechtfertigenden Kraft seines Glaubens (Gen. 15, 6) diejenige des Christenglaubens erwiesen, Gal. 3, 6. 7, Röm. 4, 3 ff. In der That lief nicht bloß seine Übersiedelung nach Kanaan, sondern sein ganzes Leben auf Glauben hinaus. Seine Lebenslage selber übte ihn darin. Sie gab ihm ein lebendiges Gefühl von seiner Schwäche und Niedrigkeit, wie es sich noch auf dem Höhenpunkte seines Lebens, gerade da, wo er sich zur Fürbitte für andere erhebt, Gen. 18, 27, so schön ausdrückt. Sie bereitete ihm eine Prüfung nach der andern und zwar vor allem in Beziehung auf Nachkommenschaft. Nach der Bundschließung Gottes mit ihm, c. 15, wurde ihm nur noch erst Ismael, der Magdsohn, geboren, c. 16, — am Ende des ersten Abschnittes seiner Geschichte. Erst nach Einsetzung der Beschneidung, c. 17, und nach Gottes huldvollstem Verkehr mit ihm, c. 18 u. 19, ja erst nach einer Gefährdung der Sara in Gerar, c. 20, wie sie schon in Ägypten vorgekommen war, c. 12, 10 ff., erfolgte Isaaks Geburt, c. 21, — am Ende des zweiten Abschnittes. Und nun trat noch erst die Hauptprüfung ein, die Versuchung, Isaak zu opfern, c. 22. — Was die Art seiner Gotteserkenntnis betrifft, so stand ihm Gott wahrscheinlich schon zu hoch, als daß er ihn durch ein von einer Kreatur hergenommenes Bild würdig darstellen zu können gemeint hätte; nur war ihm die bildlose Verehrung bloß noch Sache eines unmittelbaren Gefühls, und Bäumen eine

Beziehung zum Kultus zu geben, war noch nicht anstößig, Gen. 21, 33. Ähnlich unentschieden war ihm auch noch die Frage, welche Opfer Gott verlange. Er hatte, aber er suchte auch noch den wahren heiligen Gott. Von den beiden konstitutiven Momenten des wahren Gotteswesens, Heiligkeit und Liebe, trat das letztere zunächst noch sosehr zurück, daß ihm das erstere zu düster vor der Seele stand. Bei seiner tiefen Hingebung an die Gottheit war er daher nach c. 22 (aus B) noch für eine Versuchung zugänglich, wie sie nur in den Anfängen der wahren Religion, wie sie schon auf der mosaischen Stufe nicht mehr gedacht werden kann. Es frug sich für ihn im Hinblick auf Isaak, was er zu thun habe, wenn er gegen das kanaanitische Kindesopfer nicht zurückbleiben wolle. Die Forderung, nicht zurückzubleiben, war eine göttliche. Wenn er über die Versuchung, sie falsch zu verstehen, hinauskam, so deutet sich dadurch ohne Zweifel das allerwesentlichste Ergebnis der mit ihm beginnenden Offenbarung an, das, wie elementar auch noch, doch vor allem wichtig, ja geradezu fundamental war, die Erkenntnis nämlich, daß Gottes Heiligkeit bei aller Erhabenheit und allem Ernst doch nicht wie die alles verzehrende Feuernatur Baal-Molochs, sondern als eine mit schonender Milde verbundene, wahrhaft ethische verehrt sein wolle.

Daß durch Isaak schon ein weiterer Fortschritt gemacht sei, ergibt sich nicht. Seine Geschichte war vorwiegend eine Geschichte seiner Kinder, 25, 19 ff. Er ließ sich von den Philistern in Gerar verdrängen und hatte die Genugthuung, daß sich sein Besitz dennoch mehrte, ja daß der Philisterkönig das gute Verhältnis zu ihm wiederherzustellen suchte, c. 26. Er widerstand auch nicht der Hinneigung Esaus zu den Töchtern des Landes und zu deren Art, sondern bevorzugte ihn dessenungeachtet um des Wildprets willen, das er ihm jagte. — Erst Jakob, welcher, Abraham entgegengesetzt, statt der Heiligkeit die Güte und Langmut Gottes zu einseitig in den Vordergrund stellte, wurde durch all seine Führungen (da er, statt sich des Erstgeburtsrechtes erfreuen zu können, ein Flüchtling werden und zur Strafe für seinen Betrug immer neuen Betrug erleiden mußte), besonders noch zuletzt bei seiner Rückkehr, wo er mit all seinem Erwerb durch Esau zu Grunde zu gehen in Gefahr stand, und wo es nun zu dem sogenannten Jakobskampf kam, 32, 24 ff., dahin weitergefördert, daß er auch Gottes Heiligkeit hinreichend achten, Gottes Güte und Langmut als eine von wahrer Heiligkeit durchdrungene anerkennen und sich unter ihren ganzen Ernst beugen lernte. So daß fortan sowohl die heidnische Knechtesfurcht, welche die Kanaaniter zu Kindesopfern und andern Greueln trieb, als auch die den Heiden ebenso eigene Leichtfertigkeit, die ihren Fleischesdienst aus sich gebar, prinzipiell überwunden war. Der Umstand, daß die Versuchung Abrahams und der Kampf Jakobs vor anderen Stoffen Gegenstand der Überlieferung wurde, deutet selber schon auf die fundamentale Bedeutung beider Geschichten hin.

c. **Die Übersiedelung nach Ägypten** hatte ihre erste Veranlassung in der Sünde der Söhne Jakobs, die neidisch ihren ihnen lästigen Bruder Joseph dorthin verkauften; sie geschah aber nach Gottes besonderer Vorsehung, Gen. 46, 2; 50, 20. Gosen, das dem sich stark vermehrenden Stamme angewiesen wurde, war vermöge seiner außerordentlichen Fruchtbarkeit vor andern Gegenden

geeignet, den sonst so schweren Übergang vom Hirtenleben zum Ackerbau, den Israel nun einmal machen mußte, wenn es zu Kultur und staatlicher Ordnung fortschreiten wollte, möglichst zu erleichtern. Auch mußte Ägypten mit seiner schon längst gewonnenen Bildung und ausgeprägten Eigentümlichkeit, zumal da sogar seine damalige Hauptstadt nahe genug an Gosen lag und Niederägypten schon lange in hervorragender Weise das ägyptische Wesen zur Darstellung brachte, viel stärker noch als Kanaan sowohl anregend und fördernd, als auch abstoßend auf den hebräischen Stamm einwirken. Mochte auch das heiße Klima in den feuchten Niederungen für viele einen erschlaffenden, der Verkehr mit den Landeseinwohnern für noch mehrere einen sittlich und religiös korrumpierenden und der Druck der Herrscher mehr oder weniger für alle einen Mut und Kraft beugenden Einfluß ausüben, so scheint doch wenigstens ein Teil von ihnen und voran der Stamm Levi, welcher Mosen und Aaron aus sich hervorgehen ließ und den wir dann auch am Sinai im Gegensatz zum Kälberdienst mit energischer That auf Mose's Seite finden, seine semitische Art allmählich nur um so schärfer hervorgekehrt zu haben. Als die Arbeitslast, welche die Pharaonen bei ihrem Städtebau vorzugsweise den Fremden aufhalsten, nicht mehr zu ertragen war, wurden die Erinnerungen an Kanaan als an das Land der Väter lebendiger und der Aufblick zu dem alten Gott als dem sich ewig gleichbleibenden, von Amon-Ra so bestimmt verschiedenen, inbrünstiger.

Mose, schon als Kind wunderbar errettet und dadurch im voraus als zu großen Dingen bestimmt gekennzeichnet, dann am Königshofe selbst erzogen und in die Weisheit der Ägypter eingeführt, zuletzt als natürlich energischer Mann seines Volkes durch seinen Kampf mit dem hadernden Ägypter erwiesen, floh in die Wüste Midians und suchte die Freundschaft der dortigen stammverwandten Hirtenkönige. Am Sinai aber Jethro's Heerden weidend suchte er vor allem auch den Gott Israels. Hatte sich ihm schon in Ägypten die Frage aufgedrängt, was es mit der Macht der Ägypter, ihres Landes und ihrer Gottheiten sei, so konnte er sich hier in der einsamen wilden Gegend des hochragenden Gebirges dem Gefühle der Nichtigkeit alles Menschlichen nicht entziehen. Da erschien ihm der Gott der Väter, der über alle menschliche Schwäche und Kreatürlichkeit Erhabene, als Jehova, als der wirklich und wahrhaft Seiende, als der allein Beständige und Zuverlässige. Und ob er auch nicht seine Gestalt sah, — dazu war er zu geistig und zu groß — so erkannte er doch an dem Feuer, das im Dornbusch leuchtete, ohne denselben zu verzehren, seine Art, daß er nämlich, eben weil er so groß, das Niedrige und Schwache erwähle und sich mit ihm, ohne es zu vernichten, es nur läuternd und heiligend, aufs innigste verbinde, Deut. 33, 16. Er gewann eine Grundlage für seinen Glauben an die Erwählung Israels und an die Bundschließung Gottes mit ihm. Die Offenbarung that einen neuen Schritt vorwärts. Für Israel aber schlug die Stunde der wichtigsten, höchsten Entscheidung.

Daß die über diese Zeiten im übrigen fast reichlich fließenden ägyptischen Nachrichten von den Israeliten und ihrem Auszug nicht ausdrücklich berichten, ist damit zu vergleichen, daß auch Josephus in seiner jüdischen Geschichte das Wichtigste, obwohl es ihm schon der Zeit nach so besonders nahe lag, nämlich

die Wirksamkeit Christi und die Stiftung der christlichen Gemeinschaft übergeht. Sicher trat die sich ohne Kampf vollziehende Ausscheidung der nur in den Grenzgegenden wohnenden Hebräer gegen die das Reich damals oft viel mehr erschütternden Kriege ähnlicher Stämme zurück. Mit Unrecht hat Lauth den Namen Mose's, — wahrscheinlich aus dem ägyptischen mes oder messu (Kind) hebraisiert — als Mesu in den ägyptischen Denkmälern finden wollen (vergl. ZDMG. XXV, S. 142 ff.; auch Moses Hosarsyphos, Arg. 1879). Bemerkenswert ist es jedoch, daß die ägyptischen Denkmäler von Bewegungen reden, die der hebräischen analog sind, vielleicht auch Zusammenhang mit ihr haben, ja von manchen sogar mit ihr identifiziert werden. Nach Manetho bei Jos. waren die semitischen Hyksos (hag' Schas', d. i. Anführer von Beduinen) in Ägypten eingedrungen und hatten darin 511 Jahre geherrscht. Endlich waren sie (nach Ebers schon von 1763 v. Chr. ab) 80 Jahre lang bekämpft und von den tapfern Herrschern der 18. Dynastie, besonders von Tutmes I. und Tutmes III. in ihre Länder zurückgetrieben worden. Nach Chäremon bei Jos. c. Ap. I, 32—34 ließ ein König Amenophis die Unreinen (Aussätzigen) im ganzen Lande sammeln und in die Steinbrüche jenseits des Nils führen; sie empörten sich aber, mit Hyksosscharen verbündet, und bedrückten Unterägypten 13 Jahre lang. Nach Lepsius, Bunsen, Ewald, Chabas, Ebers, M. Duncker und Maspéro sind in den Aussätzigen die Israeliten zu finden. In amtlichen Texten aus der Zeit Ramses II. wird außerdem eine Arbeiterklasse Aperu oder Aperiu erwähnt, und Chabas und Ebers (Ägypten u. d. Bücher Mos. S. 502) wollten auch sie für Hebräer halten; sie kommen aber auch noch unter Ramses IV. und zwar immer in Verbindung mit der den alten Hebräern fremden Pferdezucht vor. Ist Jakob erst gegen Ende der Hyksos-Herrschaft in Ägypten eingewandert, so hat Mose das Volk erst nach der neuen Blüte der ägyptischen Macht ausgeführt, erst als nach Ramses I., Seti I. und nach dem selbst für Schulen und Bibliotheken thätigen Ramses II. (die beiden letzteren sind den Griechen in den einen Sesostris zusammen geflossen) Mernephtah I. regierte. In der That identifiziert man jetzt meistens den Amenophis bei Jos. c. Ap. I, 32 mit diesem Mernephtah (oder nach Maspéro S. 258 mit seinem Nachfolger Seti II.). Dafür läßt sich etwa geltend machen, zuerst, daß eine viele Jahre währende Hungersnot, wie diejenige in Josephs Zeit war, in der Inschrift eines Grabes zu el-Kab (Eileithyiopolis) ungefähr 400 Jahre vor Mernephtah I. erwähnt wird. Sodann daß vor allem Ramses II. Miamun es war, der überall die besten und schönsten Baudenkmäler und speziell in Unterägypten große Bauten ausführen ließ, sowie besonders noch, daß die eine der Städte, die der Pharao der Bedrückung erbaute, nach Ex. 1, 11 schon durch ihren Namen (Raamses) (nach Brugsch, Geogr. Inschr. I, S. 266 u. a. = Abukeiseb) auf einen Ramses hinweist. Bemerkenswert ist es auch, daß die Lieblingstochter von Ramses II. den Namen Bint-antha (Tochter der Göttin Anat) führt, welcher dem Namen der Beschützerin Moses bei den Rabbinen, Bitja (Tochter Jehovas, vergl. 1 Chr. 4, 18) einigermaßen entspricht, und daß der Name einer jüngeren Tochter desselben Königs, Meri, an den Namen der Beschützerin Moses bei Eusebius (Merris), die Josephus übrigens Termuthis nennt (Arch. 2, 9, 5), erinnert (vergl. Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 563). Mernephta's I. Zeit

aber glaubt man von 1325 ab ansetzen zu können, weil unter ihm der nur alle 1460 Jahre vorkommende Ablauf einer Sothisperiode eintrat; den Auszug der Israeliten berechnet man demgemäß auf 1317, trotzdem daß von ihm ab nach 1 K. 6, 1 bis auf den Anfang des Tempelbaus unter Salomo (etwa 1012) 480 Jahre verflossen sein sollen. Diese Berechnung ist jedoch durchaus nicht so zuverlässig, wie sie vielleicht zunächst scheint. Duncker hält erst den zweiten Mernephtah, der nach ihm gleich auf den ersten gefolgt ist, für den Pharao des Auszugs, meint aber, daß der Auszug etwa schon 1330, (220 Jahre nach dem Einzug), vor sich ging (5. Aufl. S. 390 ff.). — Ebenso wenig wie die Zeit lassen sich die Orte des Auszugs sicher bestimmen. (Vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 168 ff.; Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872, S. 89—104; E. H. Palmer, Der Schauplatz d. 40jähr. Wüstenwanderung Isr. 1876, S. 25 ff.; Brugsch, L'Exode et les monuments Egypt. 1875).

d. **Der Auszug und Wüstenaufenthalt.** Es scheint, daß das Volk zunächst kühn genug direkt auf Kanaan losging, daß es sich dann aber, den Mut verlierend, wieder südlich wandte, um vorläufig etwa mit dem steinigten Arabien vorlieb zu nehmen, daß es sich dann sogar, auch vor der Wüste zurückschreckend, südwestlich, also nach Ägypten zurück richtete und sich erst, von Pharao verfolgt, entschloß, den von Gottes wunderbarer Hilfe gewiesenen Weg durch die westliche Zunge des roten Meeres einzuschlagen, d. i. entschieden ostwärts in die Wüste zu entfliehen, — wohl noch ein gut Teil nördlich von Suez, weil es sonst nicht alsbald bis Mara hin drei Tage lang durch die nach allen Andeutungen nördlicher als Suez gelegene Wüste Schur oder Etham zu ziehen gehabt hätte, aber immerhin noch wirklich durch das damals nördlicher hinaufreichende Meer, Ex. 13, 17 ff.; 14, 1 ff. Das glückliche Gelingen des Durchzugs war ohne Zweifel für alle von fundamentaler Bedeutung. Erst durch diese Taufe wurden sie in Wahrheit aus Ägypten ausgesondert; erst auf sie hin konnten sie nun im Glauben und Gehorsam gegen den, der sie errettet hatte, weiter geübt werden. Auf diese Übung aber kam alles an. Nur wenn es Mosen als dem Propheten Jehova's voll höherer Weihe und Kraft gelang, das Volk dahin zu bringen, daß es sich von Gott Einheit und Ordnung geben ließ, konnte er hoffen, es hinlänglich kriegstüchtig zu machen, konnte er auch den Beruf und die Berechtigung finden, ihm durch die Verdrängung der Kanaaniter im Vaterlande Raum zu schaffen. So führte er es denn weiter südwärts, immer tiefer in die Wüste hinein zu den hehren Höhen desselben Sinai, an welchem der Gott der Väter zuvor mit ihm geredet hatte. Und eben hier, an dem von der übrigen Welt abgeschlossenen, geheimnisvollen, heiligen Ort vernahm es nach den verschiedenen weiteren Vorbereitungen, wie sie das Bedürfnis höherer Hilfe in der Wüste mit sich brachte, Gottes Stimme so laut und mächtig, wie es sie nur unter dem Eindruck so gewaltiger Ereignisse hören konnte. „Man hat es tadeln wollen, daß das sittliche Gesetz in dem Dekalog als das Gebot des Gesetzgebers betrachtet werde. Darin aber liegt eben das Wesen der Sache: denn zwischen Religion, Sittengesetz und bürgerlicher Ordnung konnte kein Unterschied gemacht werden" (Ranke, Weltgesch. I, 1 S. 37). Dem Volke, das allein unter den Völkern ihn erkannte und ehrte, wollte Gott zugehören wie keinem andern sonst, und ob es auch äußerlich nur unscheinbar war, sollte es doch innerlich fortan eine

Bedeutung weit vor allen anderen haben. Gott schloß mit ihm einen Bund, durch welchen er die Grundmomente seines Wesens, die Heiligkeit sowohl Am. 3, 2, als auch die Liebe, Ez. 16, 8, zur Geltung brachte. Er gab ihm ein Gesetz, welches ein Ausfluß von beidem war, machte dadurch aber, wie es diese Anfänge durchaus angemessen, ja nötig erscheinen lassen, seine Verehrung zur Sache der bürgerlichen Ordnung, die bürgerliche Ordnung zu einem Ausfluß seiner Verehrung. Er gründete durch Mosen, den Ranke (l. c. S. 42) nicht ansteht, „die erhabenste Persönlichkeit der ältesten Geschichte" zu nennen, den israelitischen Gottes-Staat. Mag die Pentateuch-Kritik auch noch so radikal ausfallen: die Grundgedanken und Hauptwahrheiten, daß Jehova allein, und zwar nicht nach menschlichem Belieben, sondern seiner Offenbarung gemäß, daß er als der Heilige und Geistige, über alles Kreatürliche und Bildwerk Erhabene zu verehren sei, daß er vor allem als Israels Gott und Herr, auf dessen Huld alles zurückgehe, dem daher auch alles zu dienen habe, anerkannt sein wolle, und daß sein Wille sowohl für die Politik der Gesamtheit als auch für die Hausordnung des einzelnen oberstes Gesetz sein müsse, diese Hauptwahrheiten, die sich in den einen Gedanken der Gottesherrschaft zusammenfassen und aus denen alle anderen pentateuchischen Gesetze als bloße, für Israel und seine Verhältnisse angemessene Entfaltungen emanieren, mußten die Grundlage für die Vereinigung des Volkes bilden, und gerade unter den mächtigen Impulsen der damaligen großen Ereignisse konnten sie am ehesten aufleuchten. Wie frühzeitig sie in die Anschauung der Tüchtigeren übergingen, erhellt z. B. aus Gideons Weigerung, König über seine Anhänger zu werden, Ri. 8, 23 (aus B).

e. **Die Einnahme Kanaans.** Was durch die Gesetzgebung und Erziehung in der Wüste begonnen war, hätte durch das Überschreiten des Jordan und durch die Eroberung des Landes zu schöner Vollendung gelangen sollen. Allein die Eroberung wurde durch die Einnahme des Ostjordanlandes unter Mose, durch die Zerstörung von Jericho und Ai unter Josua und durch die beiden großen Siege des letzteren (bei Gibeon über fünf verbündete Könige, am Wasser von Merom über die vereinigte Macht der nördlichen Fürsten), Jos. 10 und 11, nur begonnen, keineswegs vollendet. Israel schaffte sich kaum soviel Raum, wie das dringendste Bedürfnis erforderte, Jos. 17, 14 ff. Da trennten sich schon die Stämme in besondere, durch das Los erlangte Gebiete. Nur allmählich drang noch der eine oder andere Stamm, der sich zu beengt fühlte, in dem ihm zugefallenen Besitz weiter vor, vergl. Ri. 1, (wo, was im B. Josua über Eroberung und Verlosung erzählt ist, nicht geleugnet, sondern durchweg vorausgesetzt wird, vergl. bes. v. 3). Den einzelnen Stämmen gegenüber, die sich in ihren Dörfern kaum eingerichtet hatten, hatten es die Kanaaniter in ihren Städten nicht allzuschwer, sich wieder aufzuraffen und sich noch lange zu behaupten. Es war Israels Schuld, daß es so kam. Es lag daran, daß das Volk bei der Schwierigkeit der neuen Verhältnisse die große Idee, die ihm zuerst vorgeschwebt hatte, immer mehr aus den Augen verlor. Je mehr es aber davon abkam, desto eher fand bei vielen die Vorstellung Eingang, als wenn Jehova nur ein Gott wie andere Götter sei, und desto geringer wurde das Bedenken, ihn ähnlich wie einen heidnischen Gott, namentlich auf den willkürlich erwählten Höhen zu verehren, — zumal da die

Kultuseinheit nur noch erst für die Wüste geordnet gewesen war, Lev. 17, und für die Verhältnisse in Kanaan bei der Ausbreitung des Volks so gar nicht zu passen schien.

7. Die Zeit der Zubereitung.

a. **Die Richter.** Nur daraus, daß der gute Same von früher her lebenskräftig genug war, den zerstörenden Einflüssen der neuen Verhältnisse zu widerstehen, läßt es sich erklären, daß sich das Volk trotz seiner Zerfahrenheit doch immer wieder zu mehr oder weniger gemeinsamen Unternehmungen gegen feindliche Nachbarn, Ri. 3, 27; 5, 2. 3; 6, 35, daneben auch einmal gegen einen entarteten Stamm in seiner Mitte, c. 20, aufraffte (c. 20 ist nicht nachdeuteronomisch, Wellh. S. 245, sondern aus B, vgl. De Wette-Schrader S. 328). Es kam immerhin zu einem Heldentum, welches auch ein Erwachen der Volkspoesie, eine dichterische Feier Jehovas und seiner Streiter, und in Verbindung damit eine Pflege von Gesang und Musik in seinem Gefolge hatte, Ri. 5; Jos. 10, 13; Nu. 21, 14. Es traten Richter auf, die, wenn auch nur zeitweilig vom Geist des Herrn ergriffen, nach außen und innen Recht herstellten und wenn auch nur vorübergehend und meistens nur für ihren Stamm, doch in einer für das Ganze wichtigen Weise Hilfe und Rettung schafften. So Othniel, der Sohn des Kenas, d. h. der Sproß eines den Kalebiten verwandten oder befreundeten Geschlechtes, Ri. 1, 13, gegen Kuschan Rischathaim, den König von Mesopotamien, c. 3, 8—11 (C); so Ehud, ein Benjaminit, gegen Eglon, den Moabiter, den er meuchlings umbrachte, c. 3, 12—30 (B und C) — Debora aus Ephraim und Barak aus Naphthali gegen Jabin, den Kanaaniter-König in Hazor, dessen Feldherr Sisera am Thabor nach dem Kison zu geschlagen in der Hütte des Keniters Heber durch die Jael umkam, c. 4 (C) und c. 5 (A), — Gideon, ein Manassit, gegen die Midianiter Oreb und Seeb, Sebah und Zalmuna, c. 6—8, 27a (B; — nach Wellh. bis 8, 3, bis wohin ihm die Darstellung zu wundergläubig ist, etwa C, dann B); 8, 27b—32 (C), — Jephthah, ein Gileaditer, gegen die Ammoniter, c. 10—12, 7 (meist C) — und Simson, ein Daniter, gegen die Philister, die er, obwohl als ein wichtiger Helfer vom Engel des Herrn verheißen, nur durch einzelne Streiche und mit eigener Faust, nicht durch Krieg schädigte, c. 13—16 (A, ein ohne Frage sehr volkstümlicher Stoff, aber bearbeitet von C). Warf sich auch alsbald nach Gideon sein eigener Sohn Abimelech durch Brudermord und Gewaltthat zum Herrscher Sichems auf, c. 9 (A und C): — ja waren auch die berühmten Häupter selber nur trübe Lichter, die, wie das Richterbuch nicht verhehlt, sondern recht bestimmt hervortreten läßt, durchweg ihre Fehler hatten. Und war das Ende auch eine schwere Niederlage, durch welche Bundeslade und Selbständigkeit an die Philister verloren gingen — am letzten Tage Elis, wahrscheinlich bald nach Simsons Tode: so bereitete sich doch durch den Niedergang selber schon die Wiedererhebung vor.

Zuletzt durchbrach Samuels lichte Gestalt die Nebel der Zeit, um das Volk schon nicht mehr bloß nach Richterart zum Befreiungskampf gegen die Philister zu vereinigen (Schlacht in Wadi Bêt-Hanîna, westlich von Jerusalem, wo Eben-Ezer), sondern um dasselbe auch nach Art eines wahren Pro-

pheten zu Jehova zurückzuführen, c. 7. Auch nach B (1 S. 1. 2, 11—34; 3—7, 1; 9—10, 16) richtete bald ganz Israel vor allem auf ihn sein Auge, 3, 20; 4, 1. In der Zeit der Drangsal, wo Hülfe, wenn überhaupt, nur durch ihn kommen konnte, wurde sein Ansehen sicher ein allgemeines. Eine niedrigere Vorstellung, als wäre er noch später ein wenig bekannter Seher gewesen, darf man in c. 9, wenn man hier nicht willkürlich statt B eine ganz andere Quelle zu Grunde legen will, nicht finden (gegen Wellh., S. 264). Nach Mizpa, 7, 5; 10, 17, oder Ramath (seinem Geburts-, Wohn- und Begräbnisort, wenige Stunden nordnordwestlich von Jerusalem), 8, 5, das Volk berufend oder auch zuweilen zu ihm hinausziehend, 16, 1 ff., wirkte er auf möglichst viele ein. Zudem aber sammelte er auch Prophetenvereinigungen um sie, die sich von ihm zu begeistertem Auftreten anregen ließen, 10, 10; 19, 20. Wie richtig er das Bedürfnis seiner Zeit erkannte, zeigte er vor allem dadurch, daß er seine Reformation nicht auf einzelne Institutionen oder Ordnungen, mochten sie auch noch so heilig sein, selbst nicht auf die des Kultus, sondern auf das ganze Grundwesen des Gottes-Staates, auf die eigentlichen Wurzeln der Kraft Israels, auf Furcht vor Jehova und Gottvertrauen richtete. Hatte die Richterzeit nach Gottes Vorsehung die Bestimmung, mit ihren Drangsalen, Gefahren und Prüfungen den von Mose ausgestreuten Samen tiefer in die Herzen einzuführen und den entgegengesetzten Elementen zum Trotz zu befestigen, so gewann sie an Samuel das Organ, durch welches sie dies ihr Ziel, soweit es jetzt schon möglich war, am besten erreichte. Brachte derselbe aber als Erneuerer des Mosaischen Grundgedankens die alte Zeit zum Abschluß, so bereitete er auch zugleich eine neue vor. Nachdem er das, was die Grundlage der Zusammenfassung und Einheit des Volkes bildete, wiederhergestellt hatte, konnte die Herstellung der Einheit selber und das Emporblühen alles dessen, was mit ihr zusammenhing, nicht mehr allzulange auf sich warten lassen.

b) **Die Einführung des Königtums.** Daß Mose nur für einen Nachfolger, daß er nicht auch für ein Amt gesorgt hatte, welches Israel zusammenhalten und einheitlich regieren sollte, — nach Deut. 17, 14 ff. hat er die Einführung desselben von dem Willen des Volkes abhängig gemacht, — könnte als ein bedenklicher Mangel seines Werkes erscheinen. Da sich Gott nur durch menschliche Organe in lebendiger und erfolgreicher Weise geltend machen konnte, so mußte es in seiner Gemeinde neben den Priestern, die durch die Pflege des Kultus das Verhältnis zu ihm aufrechterhielten, nicht bloß Propheten geben, die seinen Willen verkündigten, sondern auch Fürsten oder Könige, die denselben für alle zur Geltung brachten. Nur wenn Priester, Propheten und Könige harmonisch zusammenwirkten, konnte die Theokratie so, wie sie sollte, eine Vorausdarstellung des Reiches Gottes werden. Bei alledem aber war das Königsamt in dem Gottesstaat nicht unbedenklich. Nahe genug lag die Gefahr, daß der König auf Grund der ihm anvertrauten Gewalt nach Art aller orientalischen Machthaber völlige Unabhängigkeit beanspruchen, daß er demgemäß seine Politik nicht mehr in den Dienst Jehovas stellen, sondern nach niederen Zwecken einrichten werde. In der That ist das Königtum Israels, so segensreich es sich auch zeitweilig erwiesen hat, schließlich an dieser Klippe gescheitert. Nach C (1 S. 8; 10, 17—27; 11, 12—15; 12; 13, 7b—15;

15—16) widerstrebte Samuel dem Wunsche des Volkes, einen König wie alle Völker umher zu haben, zunächst sehr entschieden, und als er auf Gottes Geheiß schließlich doch darauf einging — dieweil ja das Königtum für Israel, sobald es sich den andern Völkern gegenüber als Volk halten und geltend machen wollte, zu einer geschichtlichen Notwendigkeit geworden war, — als er auf Gottes Weisung den Benjaminiten Saul salbte, und denselben dann auch durch das Los und noch mehr durch seine Kriegsthat zu gunsten der Stadt Jabes bestätigt sah, war er fast mit Eifersucht darauf bedacht, diesem ersten König von vornherein die Schranken zum Bewußtsein zu bringen, in denen er sich zu halten hatte (besonders in Gilgal, im Jordanthal, wo sich das Volk damals am sichersten versammeln konnte, obwohl es sich um Verstärkung des Postens gegen die Philister in Gibea handelte, 1 S. 13, 11 ff.). Als derselbe sich aber dennoch eigenmächtig zeigte und es namentlich dem alten Erbfeind, den Amalekitern gegenüber an dem gebührenden Eifer fehlen ließ, obwohl dieselben von neuem als Feinde aufgetreten waren, 14, 48, fühlte er sich zu seinem tiefen Schmerze von Gott getrieben, ihm seine Verwerfung anzukündigen und statt seiner David aus Juda zu berufen. In seiner Scheu vor der Einführung des Königtums einen Wiederspruch mit c. 9 und 10, 1—16 (B) zu sehen, wo er rein von sich aus den Saul salbe, die Darstellung C daher (auch schon c. 7) für eine Erfindung der exilischen oder nachexilischen Zeit zu erklären, wo die Hierarchie den Sinn für das Königtum verdrängt habe, ist sehr grundlos. In der späteren Zeit, Neh. 12, 44. 45 und beim Chronisten ist nur das Gegenteil von einem Gegensatz gegen das Königtum zu spüren. Bei C herrschte einfach, wie bei Samuel selbst, die strengere prophetische Betrachtungsweise in Beziehung auf das Königtum, wie sie sich schon Ri. 8, 23 andeutet; bei B dagegen galt, wenn anders wirklich ein Unterschied vorhanden ist, wie in Ri. 17—21 die volkstümliche Anerkennung desselben. Dem Samuel nun aber um seines Gegensatzes willen pfäffischen Hochmut vorzuwerfen, in ihm etwas anderes als einen treuen Hüter des Höchsten und Besten, was Israel hatte, zu sehen, heißt die ganze Sachlage verkennen. Mit Recht sagt Ranke (l. c. S. 79): „Der natürliche Widerstreit zwischen den geistlichen Antrieben und den der weltlichen Macht inhärierenden Tendenzen einer vollen Unabhängigkeit ist, wie er hier hervortritt, symbolisch für alle Zeiten". Nur ist es weniger zutreffend, wenn er dann hinzusetzt, nicht bloß: „König Saul ist eine große, unnahbare, in ihrer Art einzige, aber historisch doch sehr begreifliche Gestalt", sondern auch: „in seinem Kampf mit Samuel könnte man bereits den deutschen Kaiser im Gegensatz gegen das Papsttum erkennen".

Sauls Aufgabe war zunächst eine kriegerische, und unverkennbar hat er sie, unterstützt von seinem heldenmütigen und selbstlosen Sohn Jonathan, sowohl den Ammonitern im Osten, c. 11, als auch den Philistern im Westen, c. 13. 14, ja auch den Amalekitern und andern Völkern gegenüber, 14, 47 f., c. 15, mit seinen wenig kriegsgeübten Scharen trefflich gelöst. Aber daß er sich von Mismut und Argwohn dazu fortreißen ließ, die ganze Priesterschaft in Nob bis auf den einen sich durch die Flucht rettenden Ebjathar auszurotten und sich bei diesem Blutbade, zu dessen Ausführung sich kein Israelit hergeben mochte, des Edomiters Doeg zu bedienen, 22, 6 ff., beweist, wie sehr er

allmählich zu dem, was Israel heilig war, geradezu in Gegensatz trat und zuletzt nur noch dem einen Gedanken, die Herrschaft bei seiner Familie zu erhalten, nachlebte, obwohl er doch auf die Erblichkeit des Thrones nicht schon an sich einen Anspruch hatte. Durch die Niedermetzelung der Priester erklärte er der theokratischen Ordnung offen den Krieg, während David durch die Art, wie er Ebjathar aufnahm, 22, 22 f., von vornherein bewies, daß er der Patron und Pfleger derselben zu werden bereit sei. Sauls Ende, die Befragung der Totenbeschwörerin zu Endor, deren Genossinnen er ausgerottet hatte, c. 28, und seine Niederlage durch die Philister, welche bis in die Ebene Esdrelom und bis zu den Bergen Gilboas vorgedrungen waren, war der traurige, aber folgerichtige Abschluß seines Irrwegs, c. 31.

Daß **David** (1055—1015) ein Held, nicht ein Heiliger war, hat die bibl. Darstellung, der es überhaupt nicht um die Ehre der Menschen, sondern um diejenige Gottes zu thun ist, nicht verhüllt, obwohl es nach dem einseitigen Interesse des Chronisten (1 Chr. 13 ff.) so aussehen könnte, als wenn seine Bestrebungen fast nur dem Kultus zugewendet gewesen wären. Wie ein echtes Kind seiner Zeit und seiner Race läßt sie ihn hart, ja schonungslos und nach unsern Begriffen grausam zufahren, wo er nach den damaligen Begriffen keine Schonung zu üben hatte. Den rauhen, tückischen Joab duldet er aus Politik sein Leben lang in seiner Nähe und wie stark auch sonst, ist er doch in unbewachten Augenblicken auch schwach und der gröbsten Sünden fähig. Aber er hat ein Gewissen, und bereut seine Verschuldung wahr und tief. Seine Kraftgestalt wird überhaupt geadelt von einer zarten, tiefen, auch menschlich schönen Empfindung; er ist Sauls Waffenträger, also auch Waffengefährte und Sänger zugleich, und durch sein Harfenspiel schon vor seinem Kampfe mit Goliath berühmt, 16, 14—23 (trotz 17, 55, wo die zu Grunde liegende, von c. 16 etwas abweichende Quelle unverändert beibehalten ist). Er liebt Jonathan ebenso sehr, wie er von ihm geliebt wird, und Saul bewahrt er seine Achtung, 2 S. 1, 17 ff. Sein inniges Verhältnis zu Gott gibt er sofort durch das erste Wort kund, das uns von ihm bei seinem Anlauf auf Goliath als ein treffliches Vorspiel auf seine herrlichen Psalmenklänge entgegentönt, 17, 45 ff. Daran zweifeln, daß er auch als Psalmendichter seinen besten und heiligsten Gefühlen einen Ausdruck gegeben, daß er durch seine Dichtungen später besonders auch für den Schmuck des Kultus gesorgt hat, kann nur der, welcher seinen und seines Volkes ganzen damaligen Religionsstandpunkt verkennt. Verschiedene Psalme bezeugen ihre davidische Abfassung durch ihren Inhalt so stark wie möglich. Wenn Reuß meint, daß wohl Heldenkraft und Siegesfreude und Minne durch die Saiten seiner Harfe gerauscht haben werden, aber kaum etwas anderes, so heißt das den israelitischen Gottes-Löwen in einen mittelalterlichen Ritter verwandeln. Und wenn er behauptet, daß es in Davids Leben an Veranlassungen zu dem Tone, der durch die Psalmen klingt, fehlte, so darf man fragen, wo denn sonst so große Wechsel des Geschickes, die einen solchen Ton hervorzurufen pflegen, wie in Davids Geschichte vorkommen, wo sich sonst so wie bei ihm Kraft und Kampfesbereitschaft mit dem quellenreichen Strom unendlicher Empfindung vereinigt finden. — Von Samuel zum Könige gesalbt, mußte er doch zunächst ein Flüchtling werden, zuerst bei Samuel, Ahimelech und Achis, 19, 18 —

c. 21, dann in der Wüste, c. 22 ff. Man hat ihm einen schweren Vorwurf daraus gemacht, daß er zuletzt zu den mit seinem Volke fortwährend im Streite liegenden Philistern überging, c. 27 ff. Aber sicher sah er vorher, was ja auch wirklich eintrat, daß ihn, wenn auch nicht Achis von Gath, dessen Vertrauen er zu gewinnen suchen mußte, doch die anderen Philisterfürsten, die ihm unmöglich trauen konnten, gegebenen Falls der Notwendigkeit, gegen Israel zu kämpfen, überheben würden, c. 29. Vor allem will es doch gewürdigt sein, daß er alles, was seinem Volk wirklich zum Nachteil gereicht hätte, sehr entschieden vermieden hat. Daß er den Achis in dieser Beziehung täuschte, als er von Ziklag aus Streifzüge gegen die Wüstenvölker machte, 27, 8 ff., konnte ihn nach den damaligen Begriffen schwerlich sehr belasten. — Die von Saul noch zum guten Teil ungelöst gelassene Aufgabe, Israel wirklich zu einem einigen Ganzen zusammenzufassen, löste er äußerlich, als Abner, der Feldherr der nördlichen Stämme durch Joab gefallen und Isboseth, Sauls Sohn, umgebracht war, durch die Ausdehnung seiner Herrschaft auch über den Norden, 2 S. 4, und durch die Eroberung und Befestigung Jerusalems als eines neuen Centralortes, welcher vermöge seiner Lage an der Grenze Benjamins auch zu den nördlichen Stämmen Beziehungen gewinnen konnte, 2 S. 5, — innerlicher aber durch die Überführung der Bundeslade nach Zion, die 1 Chr. 15 feierlicher (mittelst Priester und Leviten), als 2 S. 6 dargestellt ist, besonders durch die Herrichtung eines würdigen Central-Kultus, wie er der Mosaischen Idee eines einigen Gottes-Volkes angemessen war. Der noch höheren Aufgabe aber, das Königtum als ein theokratisches zu führen, wurde er dadurch gerecht, daß er, von Samuels Führung verlassen, Nathan und Gad als prophetische Organe Gottes anerkannte. Daraus vor allem, daß er in dieser Beziehung typisch und normal dastand, erklärt es sich, daß ihm Nathan die Zusage der Erblichkeit seines Thrones, ja ewiger Herrschaft überbrachte, so daß sich von nun an alle höchsten Hoffnungen des Volks, auch die messianischen an seine Familie knüpfen mußten, 2 S. 7, 1 ff. — Durch die Heldenschar, die er um sich gesammelt, besonders durch Joab und den ihm immer treu ergebenen Abisai, die Söhne der Zeruja, seiner Stiefschwester, unterwarf er die auf seine Macht eifersüchtigen Nachbarvölker, — die Philister, welche bis in den Rephaim-Grund südwestlich von Jerusalem (bei Baal-Prazim und bei den Maulbeerbäumen) vordrangen, 2 S. 5, 17 ff., die Moabiter, die immer wieder über den Arnon nach Norden strebten 2 S. 8, 1. 2, die Syrer von Zoba (wahrscheinlich nordöstlich von Damaskus, südlich von Hamath) unter Hadadeser und die von Damaskus und in Mesopotamien, die unter sich und mit den Ammonitern verbündet als Feinde auftraten, 2 S. 8, 3 ff.; 10, 6 ff., ebenso die Edomiter, die den Syrern zu helfen im Salzthal standen, 2 S. 8, 13. 14; 1 Chr. 18, 12; Ps. 60, 2, und die Ammoniter in ihrer Hauptstadt Rabbat Ammon, 2 S. 10, — so daß seine Herrschaft nördlich bis an den Euphrat und auch östlich und südöstlich bis weit über Israels Grenzen hinausreichte. So hätte er nun seine Sorge ungestört der Wohlfahrt seines Volkes zuwenden können, wenn nicht seine schwere Versündigung mit der Batseba, 2 S. 11, ebenso schwere Übelthaten seitens seiner Söhne nach sich gezogen und den schlechten antitheokratischen Elementen in Israel Nahrung gegeben hätte. So dagegen hinterließ er einen wichtigen Teil seines Werks seinem

Nachfolger. Den Tempelbau konnte er nach der Gott mißfälligen Volkszählung nur vorbereiten — nach 2 S. 24 nur durch den Bau eines Altars, nach 1 Chr. 22—29 durch Beschaffung vielen Materials. Daß er sich aber noch in seinem hohen Alter, als bereits Gefahr im Verzuge war, mit unverkennbarer Kraftanstrengung dazu entschloß, Salomo, einen nachgeborenen Sohn, für den Thron zu bestimmen, zeigte, daß er sich auf die Pflicht, die ihm die Theokratie als solche auferlegte, besser verstand, als diejenigen Kritiker, die darin nichts als eine Intrigue Bathsebas und Nathans sehen.

Salomo (1015—975) war mit Recht darauf aus, das Werk seines Vaters vor allem dadurch zu vollenden, daß er für die neue Blüte des Jehova-Kultus in Jerusalem ein neues Heiligtum herstellte, welches schon durch seine anziehende Pracht und Größe im Gegensatz zu der herrschenden Pluralität der Opferstätten, wenn auch nur sehr allmählich einen centralisierenden Einfluß auf die Gottesverehrung des Volkes ausüben mußte, 1 Kön. 5—8; 2 Chr. 2—7. Bis dahin war die Opferhöhe zu Gibeon „die große“ gewesen, 1 K. 3, 4. Ob sich daselbst Reste der Stiftshütte erhalten hatten, 2 Chr. 1, 3, war sicher nicht in Betracht gekommen. Ohne Zweifel fingen nun die Kultusordnungen an, sich nach und nach zu denjenigen Formen zu entwickeln, die für sie im Pentateuch festgestellt sind. Durch die Klarheit und das Zutreffende seines richterlichen Blickes und zugleich auch durch die Grundsätze, die er für sich und das Volk aussprach, hatte Salomo sich bald den Ruf einer bewunderungswürdigen Weisheit erworben. Durch eine Menge von Sprüchen, welche sich wohl nicht bloß durch schöne und poetische Ausdrucksweise, sondern auch durch praktischen Gehalt auszeichneten, bahnte er eine Spruchweisheit an, welche in die wahre Weisheit, d. i. in die in der Furcht Gottes begründete Gerechtigkeit tiefer einzuführen suchte, so daß man Gottes Willen als einen wahrhaft heilsamen schon nicht mehr aus Zwang, sondern aus innerer Überzeugung befolgte. Nach Dios bei Jos. c. Ap. 1, 17 übte er auch — echt semitisch — im Wettstreit mit Hiram von Tyrus die Rätselweisheit. Und nach 1 K. 10, 1 ff. kam selbst die Königin von Saba herbei, seine Weisheit und seinen Reichtum zu bewundern. Hätte er während der langen Friedenszeit, deren er sich erfreute, zugleich auch die innere Wohlfahrt seines Volkes im Auge gehabt und wäre es ihm gelungen, allen Teilen desselben das Wohlthuende und Segensreiche des ihnen immer noch fremden Königtums fühlbar zu machen, so hätte er immerhin auch durch seine Bündnisse und Verschwägerungen mit benachbarten Herrscherhäusern andeuten mögen, daß die Theokratie bei aller Eigenartigkeit und Absonderung doch eine Beziehung zu den Reichen der Welt hatte. Von einem Salomo, d. i. Friedereich regiert, wäre dann sein Reich in der That ein rechtes Friedensreich gewesen. In Wahrheit aber beförderte er dadurch, daß er mit Hiram von Phönizien gemeinsam die Schifffahrt nach Ophir in Südwest-Arabien betrieb 1 K. 9, 26—28 (über Ophirs Lage vgl. Sprenger, „Die alte Geographie Arabiens“, und Soetbeer, „Das Goldland Ofir“, Berl. 1880), und Gold und Silber ins Land brachte, 10, 14 ff., mehr den äußeren Glanz als das innere Gedeihen. Und bei seiner vom Chronisten lieber verschwiegenen Haremswirtschaft war sein Hauptziel offenbar nur das, den anderen orientalischen Herrschern ebenbürtig zu gelten, 1 K. 11, 1 ff. Kein Wunder daher, daß eben da, wo sich doch erst die Blüte

der Theokratie so recht entfalten sollte, auch schon der Verfall derselben begann. Dieser zeigte sich sogar an der letalsten Stelle. Hatten die früheren Anführer Israels bei dem Kampf mit den Feinden Veranlassung gehabt, den Gott, der ihnen Mut und Kraft verlieh, als den auch über die Heiden mächtigen zu erfassen, waren sie wenigstens schon auf dem Wege dazu gewesen, ihn nicht bloß als ihren alleinigen Gott, sondern auch als den einzigen zu verehren, hatte ihn demgemäß noch der Kriegsheld David mit einer neuen Bezeichnung als mächtig im Streit, als Jehova Zebaoth, d. i. als den Inbegriff der himmlischen Heerschaarenmacht gefeiert, Ps. 24, 8. 10 — so gab sich Salomo und mit ihm sicher auch ein großer Teil seines Volkes jetzt, wo man sich mit den Nachbarvölkern friedlich setzte, an die Vorstellung hin, daß wie diese Völker selbst, so auch ihre Götter irgendwie mitberechtigt seien. Derselbe Salomo, der Jehova auf Moria einen Tempel erbaut hatte, baute den Göttern der Ammoniter, Moabiter u. a. auf dem Berge daneben Altäre! (1 K. 11, 4 ff.). Die nicht innerlich von ihm gewonnenen Stämme aber, die ihn, den Judäer, nicht als den ihrigen betrachten gelernt hatten, sannen schon während seines Lebens auf Abfall, fielen daher auch, mit Ausnahme des südl. Teiles Benjamins nahe bei Jerusalem, sofort nach seinem Tode von seinem Sohn wirklich ab.

Monographien über Saul von Hasse (1854) u. Schlier (1867); über David von Diederichs (1783), Raemdonk (1800), M. Baumgarten (1862), F. W. Krummacher (1867), Schlier (1870), J. Stähelin (Berl. 1866), J. W. Taylor (N.York 1876). — Über Salomo: J. de Pineda (De rebus Salom. ll. VIII, Lugd. 1609); G. Serpilius, Regensb. 1715; J. L. Ewald (1800). Vgl. G. Rösch: Die Königin v. Saba zc., Lpz. 1880.

8. Die Zeit des Kampfes und Fortschrittes.

Im Grunde stand das alttest. Gottesreich mit seiner Idee in einem Widerspruch, der, je bestimmter sich dasselbe als Reich inmitten der anderen Reiche konstituierte und mit den gewonnenen Grenzen begnügte, desto größer und merklicher wurde. Es sollte das Reich des Gottes aller sein und war doch auf enge Grenzen eingeschränkt. Leicht konnte der Mangel in der Verwirklichung der Idee dazu beitragen, daß man die Idee gar nicht mehr ernster und allgemeiner anerkannte, ja sie auch kaum noch recht ahnte, daß man den Begriff von Gott und seinem Volke vielmehr immer entschiedener den Verhältnissen akkommodierte. Besonders groß aber wurde diese Gefahr, als sich das Volk in zwei kleinere, sich gegenseitig schwächende Hälften zerteilte.

a. **Das nördliche Reich.** Am meisten und schnellsten verweltlichten offenbar die nördlichen Stämme, die bei ihrem Gegensatz gegen Jerusalem und bei dem schnellen Wechsel ihrer bloß auf kriegerischen Anhang gestützten Herrscherhäuser am wenigsten theokratischen Halt hatten. Vom Chronisten werden sie gar nicht weiter berücksichtigt. Schon **Jerobeam** (975—954) hatte nicht genug daran, in seinem Sonderreiche die zwei älteren Kultusstätten Bethel und Dan als königliche, Am. 7, 13, aufs Neue zu legitimieren und dadurch die alte Zertrennung zu befestigen; er trug auch einer durch das Zusammenwohnen der nördlichen Stämme mit den Kanaanitern genährten allgemeineren Neigung Rechnung und errichtete in seinen Heiligtümern Stierbilder, durch welche Jehova dem Baal wesentlich gleichgestellt wurde. Das Vorrecht der Leviten schaffte er ab, 1 Kön. 12, 31 f.; nach 2 Chr. 11, 13 ff. wanderten dieselben zum größten Teil nach Juda aus. Sein Sohn Nadab aber

(954—953) und ebenso Baesa (953—930) und Ela (930—928) wandelten in seinen Wegen (2 Kön. 15, 25—16, 7). Baesa eröffnete bereits die Reihe derer, die sich durch Bluthat der Herrschaft bemächtigten. Omri (928—920) war sogar noch schlechter als seine Vorgänger (2 Kön. 16, 23 ff.). Wie wenig diese Könige darauf ausgingen, geschichtliche Traditionen zu bewahren, wie sehr sie nur Genuß und Glanz suchten, dürfte schon daraus erhellen, daß sie ihre Residenz so oft und nach rein äußeren Gründen wechselten, daß schon Jerobeam aus Sichem, das er noch erst hatte befestigen lassen, nach Thirza, 1 Kön. 14, 17 : 15, 21, daß Omri schon wieder nach Samaria, 1 Kön. 16, 24, übersiedelte und daß Ahab und seine Nachfolger daneben auch Jesreel, 1 Kön. 18, 45 : 21, 1 : 2 Kön. 9, 16. 30 bevorzugten. — Mit Isebel, der Tochter des tyrischen Königs Ethbaal, der zuvor Astartenpriester gewesen war, vermählt, ergab sich **Ahab** (918—897) ganz offen dem Baalsdienst, der von da ab im nördlichen Lande nie mehr völlig ausgerottet worden zu sein scheint. Obwohl dieser König statt der Feindschaft, die seit der Trennung des Reiches zwischen Israel und Juda bestanden hatte, mit dem Jehova treu ergebenen Josaphat in Jerusalem Verschwägerung und Bündnis herbeiführte, dachte die fanatische Isebel sogar daran, den Baalsdienst zur Reichsreligion in Israel zu erheben. Dieser äußersten Korruption gegenüber regten sich nun allerdings auch die Jehova treuen Elemente mehr als bisher. War auch das legitime Priestertum unterdrückt, so hatte sich doch das von Jehova begeisterte Prophetentum nicht ganz verloren. Wie ein Held der älteren Zeit, wenn auch nicht mehr zum Schwerte greifend, tritt der gewaltige Elia aus dem Dunkel, das seine äußeren Verhältnisse verhüllt, hervor, um mit Wort und That um Jehova zu eifern, 1 K. 17—2 K. 2. Im Gegensatz zu den entarteten Zeitgenossen ging er äußerlich wie innerlich bis zum hehren Sinai zurück (die 40 Tage, 1 K. 19, 8, nicht sowohl zu seiner Reise, als vielmehr zu seiner Sammlung gebrauchend), und nachdem er des schließlichen Sieges Jehovas gewiß geworden, kehrte er wieder, um nach Art des älteren Prophetentums, besonders Samuels, eine Schaar von Prophetenkindern oder -Schülern um sich zu sammeln und auch durch die Macht dieses Anhanges ein Gegengewicht zu bilden. Gegen die Behauptung (Vatkes und Wellhausens), daß sein Eifer gegen den Baal nur auf die Förderung des Bilderdienstes in Bethel habe abzwecken können, liegt ein deutlicher Beweis in dem Verhalten des Amos und Hoseas. Aber trotz der Erfolge, die sowohl er selbst als auch sein Helfer und Nachfolger Elisa sogar am Königshofe, sowohl bei dem ihnen nicht völlig unzugänglichen Ahab als bei seinen Nachfolgern Ahasja (897—896), 2 K. 1, und Joram (896—884), 2 K. 3—9, hatte, schwankte das Reich, von den Syrern fortwährend beunruhigt und geschwächt, doch schon einer Katastrophe entgegen, welche, wenn sie nicht eine gründliche Umkehr auf der abschüssigen Bahn bewirkte, den völligen Untergang vorbereiten mußte.

Unter **Jehu**, dem Sohne Josaphats und Enkel Nimsis und unter seinem Hause (Joahas, Joas, Jerobeam II. und Sacharja) wurde ihm noch eine Zeit zur Umkehr gewährt. Jehu (884—856), von einem der Prophetenschüler Elisas in Ramoth in Gilead zum Königtum berufen, brachte den Joram auf Nabots Acker vor Jesreel und seine Mutter Isebel in Jesreel selber um, zerschlug die Baalsäulen in Samaria und stellte die Jehova-Verehrung, wenn

auch nur in der von Jerobeam eingeführten Form, wieder her, 2 K. 9 u. 10. Freilich bedrängten ihn die Syrer unter dem gewaltigen Hasael so schwer, daß er nach assyrischen Bildwerken und Inschriften Geschenke zum Großkönige schickte und sich bei Salmanassar II. in ein Schutzverhältnis begab. Salmanassar II. (nach Schrader 858—824) ist der erste Assyrer-König, der in seinen Inschriften israelitische Könige nennt. Wie er den Ahab neben Hasael als einen, dessen Krieger er vernichtet, erwähnt, so auch den Jehu als einen, von dem er als Tribut Silber- und Goldbarren empfangen habe (Schrad. KA² S. 208). Man sieht, wie später Ahas von Juda, hat es Jehu von Israel selbst verschuldet, daß sich die Assyrer in seine Angelegenheiten einmischten. Aber verloren auch Jehu und Joahas (856—840) dessenungeachtet das ganze Ostjordanland an die Syrer, 2 K. 13, 1—9, so gelang es doch schon dem Joas (840—825) nach Hasaels Tode, über Benhadad mehrere Siege zu erringen, 2 K. 13, 24 f. und zugleich Juda unter dem ihn übermütig herausfordernden Amazia durch eine Eroberung Jerusalems tief zu demütigen, 2 K. 14, 8 ff. Dem großen Kriegshelden Jerobeam II. aber (825—784) war es vergönnt, das Reich östlich vom Jordan in seinem ganzen früheren Umfang wieder herzustellen, 2 K. 14, 25 ff. Es wäre jetzt nur darauf angekommen, daß die äußere Besserung der Verhältnisse auch eine innere nach sich gezogen hätte. An eindringlichen Mahnungen fehlte es nicht. Mit der Volkskraft zugleich nahm auch die Prophetie einen neuen Aufschwung. Jona, der Sohn Amittais, sprach dem Könige und dem Volk Mut ein, 2 K. 14, 25; Hosea erhob, von innigster Liebe zu Jehova und seinem Volke durchglüht, strafend und drohend, aber auch voll herrlichster Verheißungen seine Stimme; selbst Amos aus Thekoa in Juda kam herbei und wies von den Irrwegen auf den rechten Pfad. Aber außer der bildlichen Verehrung Jehovas und dem Höhendienste duldete schon Joahas auch eine Aschera in Samaria, 2 K. 13, 6, und aus Hoseas Buch erhellt, daß das Volk so tief gesunken war, daß es Jehova nicht bloß auch Baal nannte, was auch früher gewiß vielfach vorgekommen war, sondern auch geradezu wie den tyrischen Baal verehrte. Die Folge war, daß sich nach dem Tode Jerobeams II. und seines Sohnes Sacharja, der nur sechs Monate regierte, 2 K. 15, 8 f., die Bande der Ordnung als zu locker erwiesen, daß mit der trüben Religionsmengerei auch Sittenlosigkeit und roheste Hartherzigkeit überhand nahmen, daß Usurpatoren (Menachem, Pekajah, Pekah und Hosea) einer nach dem andern zur Unterdrückung derer, die ihnen entgegenstanden, die Herrschaft an sich rissen, und das Volk schnellen Schrittes seinem Untergang entgegenführten.

Menachem (771—760) erkaufte sich mit schwerem Gelde den Schutz und die Oberherrschaft des Assyrerkönigs Phul, 2 K. 15, 19 f., der in den assyrischen Denkmälern unter diesem Namen nicht erwähnt wird, einerseits daher mit dem babylonischen König Phulus (bei dem aus dem chald. Geschichtsschreiber Berossus schöpfenden Alexander Polyhistor) und demnach auch mit dem babylonischen Poros (im ptolemäischen Kanon), andrerseits aber zugleich mit dem gewaltigen Tiglath Pilesar von Ninive identisch zu sein scheint (vgl. Schrader KA² S. 223 ff. und dagegen v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Gesch. des alten Orients S. 118). Als sich der allzu staatskluge Pekah (758—738) mit Rezin von Syrien verbündete und Juda durch Vernichtung der Davididen

und Einsetzung eines syrischen Vasallen (Tab'el) seiner Macht unterwerfen wollte, wahrscheinlich um ein desto größeres Gegengewicht gegen die mächtig vordringenden Assyrer zu gewinnen, 2 K. 15, 27 ff., kam ihm Ahas von Juda dadurch, daß er sich in Abhängigkeit von Tiglath Pilesar begab, zuvor, und die Folge war, daß die Davididen zunächst noch auf dem Throne verblieben, wenn auch von Assur selber schwer bedrückt, daß aber Pekah in das, Am. 1, 3, Jes. 17, 1. 2, geweissagte Geschick Syriens verflochten, einen bedeutenden Teil seiner Herrschaft verlor. Tiglath Pilesar führte bereits die ostjordanensischen Stämme in die Gefangenschaft, 2 K. 15, 29. — Pekahs Nachfolger **Hosea** (729—722) hoffte noch an Ägypten eine Hilfe gegen Assur zu gewinnen, 2 K. 17, 1 ff. Aber fest und entschieden behielten die Assyrer-Könige ihr Ziel, dem sie schon lange zugestrebt hatten, nämlich die Meeresküste und Ägypten selber im Auge. Salmanasser IV. zog gegen Samaria heran, die erhabene Krone der Trunkenen Ephraims, wie Jesaja es 28, 1 ff. geweissagt hatte, in den Staub zu treten; und Sargon, der vielleicht erst nach Beseitigung innerer Schwierigkeiten und als Usurpator auf den Thron gelangte, vollendete nach einer ungewöhnlich langen (dreijährigen) Belagerung (722) sein Werk. Letzterer, — assyr. Sarrukin —, der Erbauer des Nordostpalastes, Dur Sarrukin, jetzt Khorsabad, wird nur in Jes. 20, 1 erwähnt und war sonst völlig unbekannt; er tritt aber in den assyrischen Inschriften und auf Ninives Monumenten ganz besonders stark hervor und hat sich durch die Erhabenheit seiner Bauten und Bildwerke ebensosehr wie durch die Größe seiner Thaten und Ausdehnung seiner Herrschaft (722—705) ausgezeichnet. Er führte nun auch die cisjordanensischen Stämme ins Exil und verpflanzte statt ihrer, wie er selbst wiederholentlich erwähnt, Bewohner östlicher Landschaften in ihr Gebiet (Bit Omri), 2 K. 17, 24, Schrader KA[2] S. 274 ff. Asarhaddon brachte später noch neue Kolonisten dazu Esr. 4, 2. 10 (inschriftlich nach dem Lande Chatti, d. i. Syrien mit Einschluß Palästinas, vgl. Schrader l. c. S. 377 f.). Die zurückgebliebenen Reste der israelitischen Bevölkerung 2 K. 17, 28; 23, 5 ff.; 2 Chr. 34, 6; 9, 33; 35, 51 f.; Jer. 41, 5; Esr. 6, 21; 9, 1. 10; 10, 2. 10. 11; Neh. 9, 2; 10, 29; konnten sich zu irgend welcher Selbständigkeit nicht mehr aufraffen; aus der Verbindung der Kolonisten mit ihnen entstand das Mischgeschlecht der Samaritaner, in denen das heidnische Element zunächst stark überwog, die sich aber dem nachherigen Judentum in Jerusalem immer mehr akkommodierten.

b. **Das Reich Juda.** Hier bot erstlich das erbliche davidische Königtum, das sich von der Anhänglichkeit des Volks und dem Glauben desselben an seine Erwählung getragen wußte, ferner das ahronitische Priestertum, welches nicht bloß durch den Glanz des jerusal. Tempels, sondern auch durch Alter und Kontinuität gehoben wurde, und ebenso auch das Prophetentum, das schon durch sein Verhältnis zu David eine gesicherte Stellung gewonnen hatte, die möglichst beste Bürgschaft für eine gedeihliche und normale Entwicklung des Gottesstaates dar. Auch war die Bevölkerung hier viel weniger von kanaanitischen Elementen durchsetzt als im nördlichen Reich; die Keniter und besonders die Simeoniten im Süden verband der Hauptstamm mit sich zu einer wirklichen Einheit. Dennoch bewegte sich die Geschichte zunächst auch hier auf dem von Salomo zuletzt eingeschlagenen abschüssigen Wege. **Rehabeam** (975—957) und **Abia** (957—954) nahmen an dem offiziellen Jehova-Kultus teil, 1 K. 14, 28;

2 Chr. 11, 13 ff.; 12, 11 f.; 13, 4 ff., ließen aber daneben auch den von Salomo eingeführten Götzendienst im Lande sich ausbreiten, 1 K. 14, 22 f.; 15, 3, was der Chronist nicht hinreichend hervorhebt, aber doch 2 Chr. 15, 12 ff. voraussetzt. Auch äußerlich hatte ihr kleines Reich schwer zu leiden. In Ägypten hatte damals Scheschenk (hebr. Sisak) seinen Vorgänger, der eigentlich Oberpriester des Ammon gewesen war, beseitigt. Vielleicht semitischer Herkunft (nach Ebers), jedenfalls aus Bubastis, hatte er dem Edomiter Hadad (1 K. 11, 19) seine Schwägerin zum Weibe gegeben und den Jerobeam, als er vor Salomo geflohen war, freundlich bei sich aufgenommen, 1 K. 11, 40. Wahrscheinlich nun von Jerobeam, dem Widersacher Rehabeams, herbeigerufen, eroberte er sowohl Jerusalem selbst als auch andere an der Südmauer des Tempels von Karnak aufgezählte Städte Judäas (vgl. Maspéro S. 335 ff. und Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 660 ff.), 1 K. 14, 25—28; 2 Chr. 12, 1 ff., welche Schädigung dadurch nicht aufgewogen wurde, daß Rehabeams Nachfolger, Abia, über Jerobeam einen Sieg davon trug, 2 Chr. 13, 1, der in 1 K. 15, 1—8 übergangen ist. — **Assa** (954—914) und **Josaphat** traten allerdings wieder für die reinere Jehovaverehrung ein. Assa schlug zudem den Kuschiten Serach (vielleicht den Ägypter Osorkon I., wogegen freilich Brugsch, Hist. de l'Ég. I p. 298) zurück, 2 Chr. 14, 8 ff. und brachte den Syrerkönig, der bis dahin Baesas Bundesgenosse gewesen war, auf seine Seite, 1 K. 15, 9; 2 Chr. 16, 1 ff. Aber eigenmächtig genug setzte er doch den Propheten Hanani, der ihn wegen seiner nur politisch klugen, nicht theokratisch anzuerkennenden Verbindung mit den Syrern vermahnte, gefangen (nach 2 Chr. 16, 1 erst in seinem 36. Regierungsjahr, obwohl Baesa, gegen den dies syrische Bündnis gerichtet war, nach 1 K. 16, 8 bereits in seinem 26. Regierungsjahr starb). Und **Josaphat** (914—889), der im übrigen durchaus gottwohlgefällig regierte, der den Götzendienst, 2 Chr. 17, 3. 6, wenn auch nicht den Höhendienst, 1 K. 22, 44; 2 Chr. 20, 32, beseitigte, — grade wie schon Assa gethan hatte, 2 Chr. 14, 3; 15, 17; 1 K. 15, 14, — der nach 2 Chr. 17, 7—9 und 19, 5—11 auch die Rechtspflege ordnete, und nach 2 Chr. 20, 1 ff. einen großen, wunderbaren Sieg über die Ammoniter, Meuniter (im Seirgeb.) und Moabiter im Lobethal gewann, hätte nicht gerade jetzt, wo Ahab und Isebel in Israel herrschten, so großen Wert darauf legen sollen, statt des alten Bruderzwistes zwischen den beiden Reichen Bündnis und Verschwägerung herbeizuführen. Es fehlte ihm an guten Erfolgen. Das Bündnis verwickelte ihn in Ahabs Krieg gegen die Syrer, 1 K. 22, 1 ff.; 2 Chr. 18, 1 ff., und in Jorams Kampf gegen Mesa von Moab, 2 K. 3. Seine Schifffahrt nach Ophir geriet nicht (nach 2 Chr. 20, 36 ff., weil er mit Ahasja von Israel gemeinsame Sache gemacht hatte, womit freilich 1 K. 22, 50 nicht stimmt). Die Verheiratung seines Sohnes Joram mit der Athalja, Ahabs Tochter, hatte die Folge, daß sowohl **Joram** selbst (889—885) als auch dessen Sohn **Ahasja** (885—884) in allen Wegen des Hauses Omri wandelten, d. h. den Baalsdienst begünstigten, so daß der Tempel in Jerusalem in Verfall geriet, 2 Chr. 24, 7. Joram suchte sich die Herrschaft durch Ermordung aller seiner Brüder, 2 Chr. 21, 2—4, zu sichern, verlor aber einen bedeutenden Teil seiner Macht einerseits durch den Abfall der von David unterworfenen Edomiter, 2 K. 8, 20 ff., andrerseits durch die Ausplünderung Jerusalems und des Tempels, die den Philistern und den mit

ihnen verbündeten Araberstämmen damals gelang, 2 Chr. 21, 16 f.; 22, 1; Am. 1, 6. 9. Bald gewann es den Anschein, als sollte von einer Erfüllung der auf dem davidischen Hause ruhenden Verheißung ewiger Herrschaft nicht mehr die Rede sein, als würden vielmehr nur noch Gottes vergeltende Strafgerichte über demselben walten. Das Blut der Brüder Jorams wurde schwer gerächt; seine Söhne kamen fast alle durch die Streifschaaren der Philister und Araber um, 2 Chr. 21, 17; 22, 1; seine Neffen wurden als Verwandte des israelitischen Königshauses durch die Hand Jehus mitumgebracht, 2 K. 10, 13 f.; 2 Chr. 22, 8; Ahasja erlag seinen Wunden, 2 K. 9, 27 ff. Um die Herrschaft an sich zu reißen, ermordete schließlich Athalja, ziemlich 100 Jahr nach der Trennung des Reiches (884), die noch übrigen Davididen bis auf Ahasjas jungen Sohn, Joas, welcher durch seines Vaters Schwester, die Frau des Hohenpriesters Jojada, und besonders durch diesen selbst vor ihr verborgen wurde.

Indeß brachte die **Periode der Erhebung**, die für Juda jetzt ebenso wie für Israel eintrat, sowohl eine innere Reinigung und Befestigung als auch eine äußere Kräftigung mit sich. **Joas** (878—838), der durch Jojada auf den Thron erhoben war, sorgte für die Ausbesserung des Tempels und Pflege des Kultus. Auch gelang es ihm, als ihn die Syrer unter Hasael hart bedrängten, sich obwohl mit schweren Opfern loszukaufen, 1 K. 12. Freilich schützte er den Jehova-Kultus als den allein berechtigten nur, so lange Jojada lebte, 2 K. 12, 2 ff.; später gewährte er wieder dem Astarten- und anderem Götzendienst Duldung, ja ließ sogar Jojadas Sohn, Sacharja, der ihn als Prophet deßhalb zur Rede stellte, steinigen, 2 Chr. 24, 17 ff. Und ähnlich schwankte auch **Amazia** sein Nachfolger (838—809). Mit der Jehovaverehrung vereinigte dieser edomitischen Götzendienst, 2 Chr. 25, 14. Die Edomiter bekriegte und besiegte er, ohne ihrer wirklich Herr zu werden. Unbesonnener Weise forderte er Joas von Israel gegen sich heraus und unterlag ihm, so daß Juda damals von Israel abhängig geworden zu sein scheint, 2 K. 14, 1—22; 2 Chr. 25. Allein desto besser waren die Nachfolger. **Asarja** oder Usia (809—758), Jehova treu ergeben, vollendete die Wiederunterwerfung Edoms und bändigte die diesem Volke benachbarten arabischen Stämme, besiegte auch die Philister und nahm die Ammoniter in ein Schutzverhältnis auf. Durch den Bau des Hafens Elot am arabischen Meere, 2 K. 14, 22, durch Aufrichtung von Türmen und Schutzwehren, durch die Beschaffung eines gewaltigen Heerbannes und andere wohlthätige Maßregeln förderte er Handel, Wohlstand und Sicherheit, 2 Chr. 26, so daß das Reich jetzt zum zweitenmal einen Höhepunkt der Blüte und Macht erreichte, auf dem es sich auch noch unter Jotham (758—741) erhielt, 2 K. 15, 32—38; 2 Chr. 27. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Periode, daß besonders schon ihr Anfang unter Joas und dem Hohenpriester Jojada vermöge des Sieges über Athalja und ihren Baalsdienst für die reinere Ausgestaltung des Jehova-Kultus und seiner Ordnungen von hoher Bedeutung war. Sehr wahrscheinlich aber war sie auch der Entwicklung der Literatur, besonders der Geschichtsschreibung, soweit sie noch nicht bestimmt prophetischen, aber doch schon entschieden jehovischen Charakter hat, wesentlich förderlich.

Nach diesem Aufschwung konnte in Juda nicht eine Periode der Auflösung und völligen Untergangs, sondern nur eine Zeit fortgesetzter, ernster

Kämpfe folgen, aus welchen die besseren Elemente hart geprüft und wie im Feuer geläutert schließlich als eine bessere Aussaat für die Zukunft hervorgehen mußten. Es galt vorab, zu den großen politischen Bewegungen, die jetzt ihren Anfang nahmen, die rechte Stellung, besonders durch Sammlung zu Jehova als dem allein zuverlässigen Hort, Kraft und Zuversicht zu gewinnen. Hier erhielt nun die Prophetie eine besonders große und wichtige, fast neue Aufgabe. Sie mußte fortan in die Politik entschiedener miteingreifen, und gegen die falschen Wege, die die Fürsten durch Bündnisse mit Nachbarvölkern, durch Menschenvertrauen oder Selbstüberschätzung einzuschlagen im Begriff standen, als verderblich ankämpfen. Sie mußte drohend und verheißend mehr als früher zur Weissagung von der Zukunft werden, mußte eine vollere und höhere Anschauung von der weltgeschichtlichen und allumfassenden Bedeutung des Reiches Gottes, wie sie besonders in der Zukunft offenbar werden würde, vermitteln, mußte also die künftigen Geschlechter mit ins Auge fassen und schon aus diesem Grunde auch die schriftliche, schon von Hosea und Amos geübte Thätigkeit reichlicher in Anwendung bringen. Voran standen Jesaja und Micha und bald folgte auch Nahum. — Der Kampf wurde zunächst hervorgerufen durch das Bündnis der Syrer und Ephraimiten, die, schon seit Usia miteinander einig, nach Jothams Tode über den schwachen **Ahas** (741—725) herfielen, Jerusalem belagerten, den Hafen Elot 2 K. 16, 6 wegnahmen, die Philister und Edomiter zum Abfall bewogen, 2 Chr. 28, 16. 17, und die falsche Sicherheit in Juda (Jes. 2—5) plötzlich in kleinmütiges Verzagen verwandelten, Jes. 7, 1 f. Gefährlich und drangsalsvoll wurde diese Zeit besonders durch die Einmischung der von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Tiglath-Pilesar (Tuklat-pal-asar), die nicht bloß Syrien eroberten und das nördliche Reich schwächten, sondern auch Juda einen schweren Tribut auflegten und fortan immer wieder ihre Heere durch das Land ziehen ließen, 2 K. 16; 2 Chr. 28. Unter diesen äußeren Heimsuchungen spitzten sich zugleich tief innerlich die sittlich-religiösen Gegensätze immermehr zu. Die antitheokratische Richtung war von den besseren Regenten nicht wirklich überwunden, sondern nur zurückgedrängt worden, Am. 2, 4; im Verborgenen hatte sie sich wohl sogar verschärft, und als sie nun unter Ahas, der ganz auf ihrer Seite stand, offen hervortreten durfte, drohte sie die ihr entgegenstehende völlig zu unterdrücken. Das Sittenverderben nahm überhand; der Höhenkultus wurde noch heidnischer, als er schon sonst gewesen. Der Baalsdienst wurde in der Form des Molochsdienstes, der besonders Kinderopfer forderte, gepflegt; der König selbst hing ihm nach, 2 K. 16, 3. Die Vorliebe für den damascenischen Altar 2 K. 16, 10 bezog sich selbstverständlich nicht bloß auf die Form (gegen Wellh. S. 202), sondern auch auf den Gott und Kultus desselben, 2 Chr. 28, 23 f. Dazu fand auch bald der assyrische Gestirndienst, der sich als Anbetung des ganzen Heeres des Himmels charakterisierte, Eingang, 2 K. 17, 16; 21, 3—5; 23, 11. 12. Fast hätte Juda dem gänzlichen Verfall ebenso nahe scheinen können, wie Israel.

Allein Ahas Nachfolger, **Hiskia** (725—696), suchte durch eine durchgreifende Reformation der Anbetung des wahren Gottes von neuem zum Siege zu verhelfen und zu diesem Zweck auch den von den Propheten jetzt bekämpften Höhenkultus energischer zu unterdrücken, 2 K. 18; 2 Chr. 29, 31. Der Chronist

feiert ihn als einen Wiederhersteller der Passafeier und zugleich als einen Versorger der Priester und Leviten. Die Zeitverhältnisse selbst unterstützten seine frommen Bestrebungen. Die Eroberung Samariens und das Ende des nördlichen Reiches in seinem 6ten Jahre (722), 2 K. 17, war für Juda ein tieferschütterndes Memento mori. Die gewaltige Gestalt Sargons, der weit umher die Welt beherrschte, und die Furchtbarkeit der assyrischen Heere, die wie Heuschreckenschwärme die Länder verheerten, ließ den Judäern kaum noch eine andere Hoffnung als die auf Jehova. Der König Hosea von Israel hatte sich auf die Ägypter verlassen. Sargon aber, der bereits die von Tiglath Pilesar, Jes. 10, 9, unterworfenen, nun aber insurgierten Gebiete von Hamath, Arphad und Damaskus schwer gezüchtigt hatte, besiegte den einen der Machthaber, unter denen Ägypten stand, den Siltanu (Herrscher) Sab'i (in 2 Kön. 17, 4 סוֹא, was wahrscheinlich סֵוֶא zu lesen ist) zugleich mit Chananu (Hanno) von Gaza bei Raphia auf der Straße nach Pelusium (720), eroberte und zerstörte Gaza und andere Städte. Selbst der König von Saba und eine Königin von Aribi brachten ihm (715) ihre Huldigungen dar. Nachdem er im Norden, im Lande Urartu (Armenien) mit hartem Fuße alles niedergetreten und die Gefangenen geschunden, nachdem er dann auch in Medien (gegen Dajakku=Dejoces) bis an Elams Grenze seine Herrschaft aufgerichtet hatte, ließ er seine Heere von neuem an der Mittelmeer=Küste vorgehen, indem er den Tartan nach Asdod schickte, Jes. 20, 1 (a. 711): es gelang ihm, die Götter der Philister fortzuführen und einen neuen Statthalter einzusetzen. Und so groß war der Schrecken vor ihm, daß der König von Miluchchi = Kusch den zu ihm entflohenen König Jaman von Asdod (zur Erfüllung von Jes. 20, 5) auslieferte. Dann bekriegte er auch mit besonders großer Anstrengung den König Merodach=Baladan von Babel, den Bundesgenossen des Hiskia, Jes. 39, den er bisher als Unterkönig geduldet hatte und setzte sich selbst die Krone von Babel auf (710). In Babel empfing er den Tribut von 7 cyprischen Königen, denen er dafür eine in Cypern 1845 gefundene und jetzt in Berlin aufbewahrte Stele mit Bildwerk und Inschriften schenkte. Vergl. Schrader, KA² S. 271 ff. und Art. „Sancherib" in P.R.E.². Die Gefahr war für Juda noch nie so groß gewesen wie jetzt: sie bedrohte hier aber die Jehovaverehrung selbst. Es war nicht bloß prophetische Auffassung, wenn Jesaja in 10, 10. 11 (vgl. 2. Kön. 18, 33 ff.) es so darstellte, als wenn es sich zwischen Juda und Assyrien vor allem um einen Kampf zwischen Jehova und den Göttern Ninive's handelte. Es verhielt sich um so mehr so, als die Assyrer überall ausgesprochenermaßen darauf ausgingen, den Völkern das Vertrauen auf ihre Götter, zu nehmen und sie ihrem Assur und ihrer Istar zu unterwerfen, vgl. Menant, Annales, p. 257 und Ranke, I, 1 S. 106. Eben deßhalb aber war für Jesaja der Ausgang dieser Kämpfe nicht zweifelhaft. Wie sehr er auch gegen die Sünden seines Volkes zu kämpfen hatte, und wie sehr es ihm auch feststand, daß zur Herbeiführung einer neuen besseren Zeit ein großes Strafgericht über Volk und Land, vor allem über Jerusalem selbst kommen müsse, (32, 13. 14, vgl. Mich. 3, 12), so war es ihm doch andererseits ebenso göttlich gewiß, daß den Assyrern der Angriff nicht gelingen werde (vgl. besonders 10, 33. 34; 29, 5 ff.; 31, 4 ff.). Und als nun Sargons Nachfolger, Sanherib = Sin=achi=irib (705—681), bei Althaku (Eltheke im Stamme

Dan), „dem Gotte Assur unterwürfig", wie er sich inschriftlich selber rühmt, die Ägypter geschlagen und die Städte in Südjudäa verbrannt (Jes. 1, 7. 8), Jerusalem dagegen vergeblich an Jehova irre zu machen gesucht und ohne Erfolg zur Übergabe aufgefordert, dann, wahrscheinlich von einer Seuche in seinem Heere genötigt, den Rückzug in sein Land angetreten hatte (nach Jes. 36, 1 und 2 Kön. 18, 19 im 14. Jahr des Hiskia, nach assyr. Rechnung aber etwa 701), — da stand die Ehre Jehova's für alle, die für dergleichen noch ein Auge hatten, fest gegründet, wie kaum je zuvor (s. Ps. 46): Da stieg aber auch der Ruhm seines Heiligtums in Jerusalem so hoch, daß sich das Ansehen der übrigen Kultushöhen in immer weiteren Kreisen herabmindern mußte.

Unter Manasse und Amon durchbrachen allerdings die wilden Fluten des heidnischen Unwesens die Dämme, die eben gegen sie aufgeführt worden, von neuem, 2 K. 21; 2 Chr. 33. Aber Manasse (696—641) mußte zuletzt selber noch dem Herrn die Ehre geben, wenn es ihm auch nach Jer. 15, 4 nicht mehr gelang, den Schaden, den er angerichtet hatte, wieder gut zu machen. In 2 Chr. 33 wird erzählt, er sei von den Assyrern gefesselt nach Babel weggeführt worden, habe sich dort bekehrt und sei dann wieder auf den Thron gelangt. Wellhausen freilich sieht in dieser in 2 Kön. nicht erwähnten Geschichte nichts als eine Erfindung des Chronisten; der habe den gottlosen König nicht so lange (45, oder gar 55 Jahre) ungestraft und unbekehrt regieren lassen wollen. Indeß bezeugen die Keilinschriften, daß Manasse dem Asarhaddon tributär war (KA² S. 354 ff.), daß Sammughes von Babel unter Asarhaddons Nachfolger Asurbanipal (Sardanapal, der in Wirklichkeit ganz anders regierte, als man sonst angenommen hatte, als ein kräftiger Herrscher, wie seine Vorfahren) einen Aufstand erregte, in welchen auch das Westland (Kanaan), voran sehr wahrscheinlich Manasse verflochten war, und daß Asurbanipal wenigstens dem ägyptischen König Necho I. ganz solche Behandlung wie dem Manasse widerfahren sein soll, Fesselung, Wegführung und Wiedereinsetzung zu teil werden ließ, (Schrader, KA² S. 366). Auf Amon (641—639), der den Verkehrtheiten seines Vaters nacheiferte, folgte acht Jahre alt Josia (639—609), der den Abend heller als den Morgen machte, 2 K. 22—23, 30; 2 Chr. 34. 35. Nach 2 Chr. 34, 3 begann er bereits in seinem 12. Regierungsjahre eine umfassende Reformation, und vom 18ten ab, wo das deuteronomische Gesetzbuch aufgefunden wurde, führte er, von dem Hohenpriester Hilkia unterstützt und von einer neuen Reihe von Propheten (Hulda, Habakuk, Zephanja und Jeremja) gestärkt, seine dem Gesetz entsprechenden Bestrebungen noch weiter durch, indem er zugleich auch die besseren Elemente der Reste des nördlichen Reiches an sich zog und seine Macht dorthin erweiterte. Die Gefahr freilich von seiten Babels als der neuen Macht, die von Jesaja c. 39 geweissagt war, stand nicht mehr in Frage; Habakuk, Zephanja und Jeremja stellten das Gericht Gottes zu bestimmt in Aussicht. Und als Josia bei seinem Versuche, dem Pharao Necho den Durchzug nach Ninive zu wehren, auf dem alten Schlachtfelde an den Wassern Megiddo's (an einem Nebenarm des Kison) als ein letztes Bollwerk des Gottesstaates gefallen war, schien Juda demselben Geschick erliegen zu sollen, dem Israel verfallen war. Für Ägypten und Chaldäa, die jetzt um die Weltherrschaft stritten, gleich wichtig, wurde es von Ägypten seiner Selbständigkeit, von den Chaldäern

seines nationalen Bestandes beraubt. Joahas wurde von Pharao Necho abgeführt, 2 K. 23, 31 ff., sein Bruder Jojakim (609—598) wurde statt seiner als ägyptischer Vasall eingesetzt, 2 K. 24, 1—7. Nach Nechos Niederlage bei Charkemisch (Circesium am Euphrat) wurde, scheint es, Jerusalem eingenommen, a. 606 oder 605, und Jojakim entging der Gefangenschaft (2 Chr. 36, 6) nur durch Anerkennung der Oberherrlichkeit Nebukadnezars (von seinem 4. Regierungsjahre ab, 2 K. 24, 1; Jer. 25, 1; 46, 2). Das Exil begann. Als sich Jojakim empörte, kam er im Kampfe mit feindlichen Scharen, die für Chaldäa kämpften, um und sein Sohn Jojachin wurde nach drei Monaten von Nebukadnezar mit den Vornehmeren des Volkes weggeführt, 2 K. 24, 8 ff. Zedekia aber (598—588), Jojakims Bruder, wenn auch sonst wenig beständig, so doch Gottes Gerichten gegenüber halsstarrig, 2 Chr. 36, 13, erlag den Chaldäern nach eilfjähriger Regierung ebenfalls. Er wurde geblendet, die Stadt zerstört, der Tempel verbrannt und das Volk vollends nach Chaldäa exiliert, 2 K. 25; 2 Chr. 36. Allein Jeremja selber noch weissagte auf den Trümmern des alten Gottesstaates den neuen Bund, 31, 31, und das ewige Gottesreich, c. 30—33, und andere Propheten, wie besonders Obadja, gaben die Gewißheit, daß die nebenbuhlerischen Nachbarvölker wie Moab, daß besonders die Edomiter, weit davon entfernt, vor Juda den Preis zu gewinnen, nicht minder schweren Gerichten verfallen würden, vgl. Jes. 25, 10—12; 34. 35; 63, 1—6. Ezechiel zeichnete mitten im Exil schon im voraus den Entwurf des neuen Tempels, Kultus und Staates, — und immer entschiedener bildete sich durch und um diese Propheten ein theokratischer Kern, der, je mehr er äußerlich zertreten wurde, innerlich desto größere Festigkeit gewann. Lehrten die Verhältnisse selbst, daß die Wahrheit Jehova's nicht durch eine äußere Überwindung des Heidentums dargethan werden könne, so weissagte der Verf. von Jes. 40—66, dessen Glaube und Gewißheit desto wunderbarer war, je mehr er in den exilischen Verhältnissen mitten drin stand, daß dieselbe durch eine innerliche, wahre Überwindung zur Anerkennung gebracht werden würde. Denn daß Jehova allein Gott, daß alle Heidengötter Nichtse seien, und daß zuletzt doch alles zur Ehre des Einen und zur Aufrichtung seines Reiches werde dienen müssen, das war ihm und den ihm Gleichgesinnten gerade in dieser Drangsalszeit das allerzuverlässigste Panier. Nicht ein König oder Priester oder Prophet, für die diese Aufgabe zu groß sei, sondern der Knecht des Herrn, dem es gegeben sei, die Idee des Volkes Gottes zu realisieren, nicht ein einzelnes Amt des Volkes, sondern der, welcher leidend und sterbend, aber mächtig wieder auferstehend alle drei Ämter in sich vereinen werde, werde das große Werk, die Aufrichtung des Reiches Jehova's herrlich zu stande bringen.

Eisenlohr, D. Volk Isr. unt. d. Herrsch. der Könige, 1856. Schlier, D. Könige in Israel, 1859, 2. A. 1865. — Vgl. die früher gen. chronol. Untersuchungen v. Oppert, Brandes, Kamphausen, Mahat rc.

9. Die Zeit der Veräußerlichung.

a. **Die nachexilische, zunächst die persische Zeit.** Sie brachte eine bloß vorläufige Wiederherstellung, welche schon durch ihre Mangelhaftigkeit auf eine vollere und wahrere hinauswies und zugleich auch von verschiedenen Seiten her auf letztere vorbereitete, freilich aber auch die Opposition dagegen in den

in sich absterbenden Volksteilen anbahnte. Den Kores oder Cyrus konnten die Exulanten schon deßhalb, weil er durch seine gewaltigen Siege über die Meder und Lyder, besonders aber über die Chaldäer die Nichtigkeit der Götter dieser Völker erwies, zudem aber auch wegen des geistigeren und sittlicheren Charakters seiner Religion (vergl. Spiegels „Eran“ und „Eranische Altertumskunde“) als einen von Jehova gesandten Lichtträger vom Aufgange her, Jes. 41, 2; 46, 11, begrüßen. Er entließ sie aber unter dem Davididen Serubabel und dem Hohenpriester Josua (536) nicht zu politischer Selbständigkeit, sondern nur zu religiöser Freiheit. Sie sollten fortan nicht einen Staat, sondern nur eine Kultusgemeinde bilden. Sie blieben unter den Perser-Königen und deren Statthaltern. Ihre höchste Angelegenheit, um die sich in den Büchern Esra und Nehemja, ja auch bei den Propheten Haggai und Sacharja alles dreht, war daher von Anfang an die Wiederherstellung des Tempels, die ihnen bei alledem erst im 6. Jahre des Darius Hystaspis (518, gerade 70 Jahre nach des Tempels Verbrennung), gelang, Esr. 1—6, und im Zusammenhang damit die innere Befestigung der Kultusgemeinde, Esr. 7—10, Neh. 1—6, zuletzt auch, damit es an der nötigen äußeren Sicherheit nicht völlig fehlte, die Wiederbefestigung und Wiederbevölkerung Jerusalems, Neh. 7—13. Daß sie die Samaritaner, die am Tempel mitbauen wollten, abwiesen und sich verfeindeten, Esr. 4, 1 ff., kann ihnen bei der Größe der Gefahren, die daraus für die Reinheit des Kultus selbst erwachsen wären, nicht verdacht werden. Allerdings aber bereiteten sie sich dadurch große und dauernde Widerwärtigkeiten. Die achtzig Jahre von Serubabel und Josua bis auf Esra (458) und Nehemja (445) waren Tage geringer Anfänge, Sach. 4, 10. Trotz der Wiederherstellung fehlte immer noch sehr vieles, das ihnen wichtig und wert sein mußte. Voran fehlte ihnen ein selbständiger König, statt dessen nun der Hohepriester mit den Ältesten in Abhängigkeit vom persischen Statthalter die Gemeindeangelegenheiten verwaltete, dann aber auch die Bundeslade, die bei der Zerstörung für immer verloren gegangen war, die aber dem Tempel erst den rechten Wert hätte geben können. Und da es nicht mehr größere, allgemeiner wichtige Angelegenheiten zu leiten, auch nicht mehr so tiefgreifende Gegensätze wie in der vorexilischen Zeit zu bekämpen gab, ermattete, ja verstummte allmählich auch die Prophetie. Es war als ob die Gemeinde der äußeren Stützen mit Gewalt entwöhnt, namentlich von den staatlichen Grundlagen durch die Thatsachen selbst losgelöst werden sollte. Und die Einsicht, daß sie sich auch ohne politische Selbständigkeit zu behaupten vermöchte, war wirklich sicher ein nicht zu unterschätzender Ertrag dieser Verhältnisse. Besonders kam sie bei denen zum Durchbruch, die mitten in den Heidenländern zurückgeblieben waren und durch Esther und Mordechai oder vielmehr durch Gottes unverkennbare Vorsehung der Gefahr der Ausrottung unter Xerxes und Haman entgingen. Sie drückte sich durch die Einführung des Purimfestes aus. Beide, sowohl die Zurückgekehrten als auch die in den Heidenländern Lebenden, wurden durch ihre Lage selbst genötigt, die beste Bürgschaft ihres Bestandes in dem Innerlichen, in Gottesfurcht und Gehorsam zu finden und sich allmählich zu dem für die Anbahnung der wahren Wiederherstellung so wesentlichen Gedanken, daß das Reich Gottes vor allem ein geistiges sei, zu erheben. Die Vervoll-

ständigung der h. Literatur und die Sammlung der hl. Bücher, die jedoch noch nicht zu einem Abschluß gedieh, gab ihnen einen Halt, wie ihn keine äußere Macht hätte gewähren können. Aber freilich waren sie noch nicht so weit, daß sie die äußerlichen Hilfsmittel nicht schmerzlich vermißt hätten. Darüber hätten sie sich nur infolge einer neutestamentlichen Geistesausgießung zu erheben vermocht. Vielmehr veräußerlichte sich ihnen das Innerliche selbst. Unverkennbar prävalierte bereits gerade bei den Besseren jene gesetzliche, buchstäbliche, ängstliche Richtung, die sich allmählich immer bestimmter zu Levitismus und Pharisäismus gestaltete.

b. **Von Alexander d. Gr. ab** kamen über die Gemeinde große politische Bewegungen und Veränderungen (vergl. über die 150 Jahre von Alexander bis zu den Makkabäern Droysens Gesch. des Hellenismus, und Stark, Forschungen zur Gesch. und Altertumsk. des hellenist. Orients 1852 S. 339 ff.). Nach der Schlacht bei Ipsus 301 stand Palästina 100 Jahre lang meistens unter den Ptolemäern, dagegen von 198 ab, wo Antiochus III. der Große den Skopas an den Jordanquellen besiegte, unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens. Es waren die Zeiten, wo sich das Judentum immer weiter umher, fast über die ganze damalige *οἰκουμένη* ausbreitete (vergl. Strabo bei Jos. Arch. 14, 7, 2 und Ewald Gesch. Israels IV, 306 ff.). Nach Ägypten waren schon viele in den Anfangszeiten des Exils ausgewandert. Nach der Eroberung Jerusalems 320 führte Ptolemäus Lagi von neuem viele dahin und andere zog er durch Vergünstigungen nach. Sie ließen sich besonders in Alexandrien nieder, zerstreuten sich aber auch bis nach Cyrene. Antiochus d. Gr. (224—187) machte in Antiochien am Orontes eine größere Judengemeinde aus Babylonien und Mesopotamien durch Bewilligung von Gerechtsamen heimisch. Bald fanden sich auch in Ephesus und anderen jonischen Städten, auf den griechischen Inseln, in Thracien und Macedonien Juden ein, in Rom vielleicht erst als Gefangene des Pompejus, in Spanien aber vielleicht schon durch den phönizischen Sklavenhandel. Das Wichtigste aber war, daß sie jetzt mit einer Sprache, die immer mehr die Sprache der Welt wurde, und mit einer Bildung, die ihnen in vielen Beziehungen überlegen war, in Berührung kamen. Nicht bloß in der Diaspora, sondern in Palästina selbst, wo neue Städte gegründet und mit einer griechisch redenden Bevölkerung besetzt waren — Skythopolis in der Nähe des Galiläischen Sees, die übrigen Städte der Dekapolis (z. B. Gadara, Pella, Gerasa, Philadelphia oder Rabbat Ammon), auch Paneas, Joppe und Jamnia — klopfte der Hellenismus an die Pforte der Synagoge, und sogar in Juda gaben die Gebildeteren ihren Namen einen griechischen Klang. Das Griechische wurde die offizielle Sprache in Gericht und Verwaltung, das Verkehrsmittel der höheren Stände. Die hl. Schrift selbst wurde in das Griechische übersetzt. Durch dies engere Verhältnis zu den Heiden, besonders durch diese Aneignung der griechischen Sprache, Bildung und Begriffsformen setzten sich die Juden in den Stand, die hohe Mission, die sie in der Fülle der Zeit an der übrigen Menschheit auszurichten hatten, wirklich auszuführen. Schon erbauten sie auch hin und her die Synagogen, die für die erste Verkündigung der Wahrheit die geeignetsten Stätten darboten. Es kam nur darauf an, daß sie die Wahrheit treu und rein bewahrten. Den nationalen Zusammenhang hielten

sie jedenfalls trotz der ungeheuern Ausdehnung der Diaspora in bewunderungswürdiger Weise fest. Während andere Völker unter den damaligen Stürmen spurlos untergingen, bildeten die jüdischen Gemeinden der verschiedenen Gegenden mit eigener Gerusie und unter eigenen Archonten einen großen religiösen Verband, dessen Radien in der hl. Stadt zusammenliefen, so daß Jerusalem die Metropole nicht Judäas allein, sondern der meisten Länder der Erde war (vgl. Philo, Leg. ad Caj. 587). Dorthin gingen die Tempelwallfahrten und Tempelsteuern. Das innere Band aber war der Glaube an des Volkes Erwählung und weltgeschichtlichen Beruf, der sich, wenn auch weniger politisch gefärbt, selbst im Alexandrinismus erhielt. Vermöge desselben übten sie sogar jetzt schon einen Einfluß auf ihre heidnische Umgebung aus. Das Proselytentum gewann, wie sich besonders in der christlichen Zeit zeigte, eine ganz andere Bedeutung, als in der vorexilischen Zeit. Allerdings aber drang doch gleichzeitig auch der Hellenismus in die jüdische Religion ein. Gott wurde abstrakter gefaßt und zur Hyle in Gegensatz gestellt. Bald machte sich demgemäß bei den Einen eine mehr heidnische als jüdische Ascese geltend, bei den Anderen Leichtlebigkeit und Leichtfertigkeit (letztere waren die *υἱοὶ παρανομίας*, 1 Makk. 1, 11; *ἄνδρες παράνομοι*, 2, 44). Die Strengeren aber schlossen sich, auf die Defensive beschränkt, voll Selbstüberschätzung gegen alles Fremde ab und wurden um so verbitterter, je schwächer sie sich den großmächtigen Heidenvölkern gegenüber fühlten. Bei der Verachtung, die ihnen von vielen zu teil wurde, erlagen sie der Gefahr, sich und alles Jüdische mit einer gewissen Verzärtelung zu behandeln, ihr Judentum mit allem, was daran hing, besonders Jerusalem und den Tempel schon an sich selber als heilig, als von Gott geliebt und unverletzlich anzusehen. Besonders stark überschätzten sie den äußerlichen Besitz des Gesetzes und die gelehrte Beschäftigung mit demselben. Statt des Prophetentums blühte die Schriftgelehrsamkeit, statt des lebendigen Gottesworts galt der tote Buchstabe. Herren waren diejenigen, welche das Gesetz, besonders das Kultusgesetz handhabten. An die Stelle der Theokratie trat die Hierokratie.

c. **Die makkabäische und herodeisch-römische Zeit** gewann zu dem Hohenpriestertum auch die politische Selbständigkeit, ja das Königtum wieder zurück, brachte es aber nur zu einer Repristination, die an einem Widerspruch mit sich selbst krankte und unmöglich Bestand haben konnte. Der Versuch, das Heidnische entschieden auszuschließen, schlug in sein gerades Gegenteil um. Auch die Prophetie schien wieder erwachen zu wollen; sie nahm aber fast durchweg die Gestalt der Apokalyptik an. Schon Antiochus des Großen Söhne riefen den Konflikt hervor. Seleucus schickte auf Anregung eines verräterischen Tempelbeamten Simon den Heliodor nach Jerusalem, sich des Tempelschatzes zu bemächtigen, 2 Makk. 3, 4 ff., und hielt den letzten legitimen Hohenpriester, Onias III, der nach Antiochien kam, das Einverständnis wieder herzustellen, zurück (2 Makk. 4, 1—6). Seleucus Bruder, Antiochus IV Epiphanes, welcher 175, als der Thronerbe Demetrius als Geisel nach Rom gegangen und Seleucus gestorben war, die Herrschaft an sich riß, verursachte einerseits Thronstreitigkeiten, welche das Seleucidenreich fortan in dem Grade schwächten, daß es die abhängigen Völker nicht mehr im Zaume halten konnte, andrerseits reizte er die Juden, bei ihrer Gräcisierung zu übereilt und ungeschickt ver-

fahrend, zu einem Kampfe, in welchem sie für ihre Freiheit alles dransetzten. Er verkaufte die hohepriesterliche Würde dem Jason (eig. Josua), Onias Bruder, dem Haupt der hellenisierenden Partei; später überließ er sie dem mehrbietenden Bruder des erwähnten verräterischen Simon, dem Menelaos, der den Jason aus Jerusalem verdrängte und durch Gold die Ermordung des Onias in Antiochien bewirkte. Einen Versuch Jasons aber, sich Jerusalems zu bemächtigen, sah er als Empörung an sowie als Grund, — bei Gelegenheit seines ersten Kriegs gegen Ägypten, a. 170 (1 Makk. 1, 16. 28; 2 Makk. 5, 11—23, vergl. Dan. 11, 28) — ein furchtbares Blutbad anzurichten und den Tempel zu plündern. Zur völligen Bändigung des Widerstandes mußte dann noch der Obersteuerbeamte Apollonius a. 168 — bei Gelegenheit des zweiten ägyptischen Kriegs — Jerusalem überfallen, viele Bewohner ermorden, viele Gefangene wegschleppen, jede Ausübung des Mos. Gesetzes mit Todesstrafe belegen und im Tempel eine Statue des olympischen Zeus aufrichten, so daß schon jetzt ein Vorspiel der letzten großen Trübsal eintrat (1 Makk. 1, 29 ff.; 2 Makk. 5, 24 ff.; vgl. Dan. 11, 30).

Während nun eine große Zahl Abtrünniger gemeinsame Sache mit den Syrern machte, pflanzte Mattatias (Mattatja), Priester zu Modin, einer kleinen Stadt (wahrscheinlich = el Medije, 2 Stunden östlich von Lydda) für die Partei der חסידים (1 Makk. 2, 42, nach der richtigen Lesart; 7, 13; 2 Makk. 4, 16), d. i. der Gesetzestreuen, das Panier des Aufstandes auf (a. 167), und Judas (Makkabäus = der Hämmerer), der dritte seiner Söhne, führte, als er selber 166 gefallen war, den Kampf gegen innere und äußere Feinde heldenmütig weiter. Er eroberte Jerusalem mit Ausnahme der Burg, welche die Syrer besetzt hielten, und stellte den Tempelkultus nach 3½jähriger Unterbrechung wieder her (a. 164), das Tempelweihfest, die Enkänien, begründend. Noch folgten glückliche Streifzüge gegen benachbarte Völker, dann ein unglücklicher Krieg gegen des Antiochus IV. Nachfolger, Antiochus V. Eupator, dann ein günstiger Friede a. 163. Demetrius freilich, der rechtmäßige Erbe, der sich 162 erhob, schien alles wieder rückgängig machen zu wollen. Seine Feldherrn Nikanor und Bacchides setzten statt des hingerichteten Menelaos den Aaroniden Alkimos (Jakim) als Hohenpriester ein. Den Nicanor besiegte Judas bei Bethoron, aber durch Bacchides kam er (bei Eleasa oder Betseda) a. 161 (1 Makk. 9, 1—22) um. Die hellenisierende Partei triumphierte. Jonathan jedoch, des Judas kluger, besonders bei Verhandlungen gewandter Bruder, hielt sich mit den Chasidäern in den Schlupfwinkeln und Sümpfen am untern Jordan, machte sich durch kühne Handstreiche den Syrern und Arabern furchtbar und erlangte schließlich, als die syrischen Thronstreitigkeiten abermals ausbrachen, von Bacchides Friede. Er nahm von diesem, was er von ihm erlangen konnte, eine Herrschaft, wie sie die alten Schofeten ausgeübt hatten, mit Michmas als Residenz, und Recht über den Tempel, nahm aber auch (a. 52), was ihm der Gegner des Demetrius, Alexander Bala, ein angeblicher Sohn des Antiochus Epiphanes, bot, das Hohepriestertum, und schlug den zweiten Demetrius, den Sohn des ersten. Nachdem er sich von letzterem hatte Steuerfreiheit zugestehen lassen, half er dem Gegner desselben, Antiochus VI., dem Sohn des Alexander Bala, auf den Thron und wurde nur von dem Minister desselben, Tryphon, der selbst nach der Krone strebte, überlistet; er wurde ge-

fangen genommen und zuletzt getötet (143 v. Chr.). Jetzt bekam sein Bruder Simon, ein guter Verwaltungsmann, von Demetrius II. als Hoherpriester anerkannt, das Volk im wesentlichen frei, 1 Makk. 13, 41; auch nahm er die bisher noch immer von den Syrern besetzte Burg ein (ib. V. 49 ff.). Das Volk ernannte ihn feierlich zum Fürsten und Hohenpriester, obwohl, weil er nicht aus hoherpriesterlicher Familie war, mit dem Vorbehalt, daß künftig ein Prophet darüber etwas bestimmteres anordnen möchte, c. 14, 28 ff. Der letzte legitime hohepriesterliche Sproß, Onias, der Sohn oder Enkel Onias III., war in der Zeit des Alkimos mit Priestern und Leviten nach Ägypten geflohen und hatte dort mit Unterstützung des Ptol. Philometor einen Tempel in Leontopolis erbaut, der indeß nie volle Anerkennung erlangte. — Simons Sohn, Johann Hyrkan, 135—106, der zunächst sich dazu verstehen mußte, dem Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, welcher 130 gegen die Parther fiel, Geiseln und Zins zu geben, erstieg bereits den Gipfel des Glanzes und der Macht, indem er Samarien, Idumäa und verschiedene Seestädte unterwarf und die Edomiter Beschneidung und Gesetz anzunehmen nötigte, zudem auch mit Hohenpriestertum und Fürstentum die Prophetie vereinigte (Jos. B. J. 1, 2, 8), — legte aber zugleich auch schon den Grund zum Untergang seines Hauses, indem er sich durch den Widerspruch, den die Gesetzlichen gegen das Illegale seines Hohenpriestertums erhoben, verleiten ließ, der Tradition seiner Familie und dem, was sie groß gemacht hatte, untreu zu werden und zur andern Partei, als deren Anhänger er und seine Nachfolger sich gleichsam schon durch ihre griechischen Namen bekannten, überzugehen. Diese Parteien traten jetzt, soviel bekannt, unter dem Namen Pharisäer und Sadduzäer zum erstenmal hervor; und sehr bald gewannen sie dann auch, obwohl sie im Grunde schon lange vorhanden gewesen waren, immer entschiedener die einseitige, dem wahren Leben und Heil abgewandte Parteigestalt, in der sie am meisten bekannt geworden sind (vgl. darüber die Neutest. Zeitgesch.). — Hyrkans Sohn, Aristobul, der sich den Königstitel beilegte, sich aber mit Bruderblut befleckte, zog die Sadduzäer so sehr vor, daß er geradezu φιλέλλην genannt wurde (J. Arch. 13, 11, 3). Ähnlich gesonnen war sein Bruder Alexander Jannäus (Jonathan), der ihm schon 105 folgte und seine Witwe Alexandra heiratete (105—79). An der Menge, die auf seiten der Pharisäer stand und ihn daher bei der Feier des Laubhüttenfestes gröblich insultierte, nahm er grausam Rache; es kam infolge deß zu inneren Kämpfen, die sechs Jahre dauerten und 50,000 Juden weggerafft haben sollen. Auf seinen eigenen Rat suchte seine Gemahlin Alexandra, als er 79 starb, ihre Stütze wieder in den Pharisäern. Aber die Folge war nur, daß a. 70 gegen ihren älteren unfähigen Sohn, Hyrkan, den sie zum Hohenpriester ernannt hatte, der jüngere, Aristobul, bei der sadduzäischen Partei Hülfe fand, so daß nun die beiden Richtungen, geführt von den beiden Brüdern, in offenen Kampf gerieten.

Schon nahten zudem die Römer, dem schwachen seleucidischen Reich a. 65 ein Ende setzend, und wurden der jüdischen Selbständigkeit alsbald gefährlicher als die Syrer gewesen waren. Von Aristobul verdrängt, wandte sich Hyrkan auf den Rat seines schlauen Ministers, des Idumäers Antipater, an den arabischen König Aretas um Hülfe; Aristobul aber gewann, von Aretas geschlagen, den Scaurus für sich, welchen Pompejus 64 nach Damaskus gesandt hatte. Als Pom-

pejus selbst nach Damaskus gekommen war, erschien auch Hyrkan vor ihm und Abgesandte des Volkes kamen dazu, um beide Brüder anzuklagen, weil sie an die Stelle der alten priesterlichen Regierungsform ein menschliches Königtum gesetzt hätten. Als Aristobul davoneilte, sich zum Kampfe zu rüsten, rückte Pompejus vor Jerusalem, warf den mit ihm unterhandelnden Aristobul in Fesseln, eroberte die Stadt, riß ihre Mauern nieder, setzte den Hyrkan, das Königtum beseitigend, zum zinspflichtigen Ethnarchen und Hohenpriester ein, und nahm eine Menge jüdischer Gefangener, besonders Aristobul und seinen Sohn Antigonus mit nach Rom, wo sie in der regio transtiberina den Anfang der jüdisch-römischen Kolonie bildeten. Palästina wurde dem Namen nach in die Bundesgenossenschaft Roms aufgenommen; in Wahrheit mußte es fortan unterthänig sein. Der Versuch des auf kurze Zeit aus Rom entkommenen Aristobul, die Selbständigkeit wieder herzustellen, schlug fehl. Sein Sohn Alexander allerdings hatte in Jerusalem großen Anhang, und dem Antigonus, dem Bruder desselben, gelang es durch die Hülfe der Parther, die Hyrkan gefangen nach Babel führten, das hasmonäische Königtum noch einmal auf kurze Zeit wieder herzustellen. Aber nur Antipaters Sohn Herodes, der sich von vornherein ganz in die Hand der Römer gab und schnell hintereinander die Gunst Cäsärs, dann diejenige der Republikaner, dann wieder diejenige des Antonius und Oktavian zu gewinnen wußte, waren jetzt noch als Herrscher in Jerusalem möglich. Von Antonius zum Tetrarchen ernannt, entging er den Parthern durch die Flucht nach der Feste Masada; von dort entkam er über Alexandrien nach Rom. Hier führten Antonius und Octavian (a. 40) einen einstimmigen Senatsbeschluß herbei, durch den er zum König des jüdischen Landes ernannt wurde. Nachdem er a. 39 in Ptolemais gelandet war, sammelte er schnell aus Fremden und Juden ein beträchtliches Heer, und trotz der größten und mannigfaltigsten Schwierigkeiten setzte er sich allmählich in den Besitz des Landes. Entscheidend war sein Sieg über Antigonus bei Isana (nicht Kana, Arch. 14, 15, 12) in Samarien. Von römischen Truppen unterstützt eroberte er Jerusalem (Herbst 37) nach dreimonatlicher Belagerung. Der gefangene Antigonus wurde auf seinen Wunsch in Antiochien durch einen Liktor schimpflich hingerichtet. Die Kinder des Alexander, des anderen Sohnes Aristobuls, deren Mutter Alexandra eine Tochter Hyrkans war, Mariamne und Aristobul erhob er zunächst; Mariamne heiratete er, Aristobul ließ er Hohenpriester sein. Aber schon während seiner nächstfolgenden Regierungszeit räumte er alle Hasmonäer aus dem Wege, zuerst den schönen Aristobul a. 35, dann den alten Hyrkan, den er aus der partischen Gefangenschaft hatte zurückkommen lassen, a. 28 selbst die von ihm geliebte Mariamne und bald auch ihre Mutter Alexandra. Äußerst energisch, umsichtig und gewandt, aber blutdürstig und wollüstig ohne Schranken, betrieb er die Vergrößerung seiner Herrschaft und seines Glanzes rastlos. Er errichtete Theater und Rennbahnen. Um den Juden zu gefallen, baute er den Tempel in Jerusalem aus (vom Jahre 20 v. Chr. ab; nach 9½ Jahr ließ er ihn weihen, aber auch dann noch fortwährend verändern); zugleich ließ er ganze Städte (Cäsarea, Samaria-Sebaste u. a.) neu erstehen. Auch Gelehrte zog er an seinen Hof. Aber seine Gewaltthätigkeit, z. B. den Hohenpriestern gegenüber, die er bald ein- bald absetzte, erfüllte die pharisäische Partei mit Ingrimm gegen ihn, so

daß ihm ihrer Sechstausend den für den Kaiser und ihn selbst geforderten Eid verweigerten. Im Grunde war Juda unter ihm doch nur ein schön geschmücktes Grab, das er, fortwährend von Argwohn gegen die Seinigen und andere gequält, auch im Alter noch mit Mord und Modergeruch erfüllte. Die Zeit war für Israel, war aber auch für die übrigen Völker erfüllt. In Jesu von Nazareth war der Sproß Davids erschienen, der der Welt das Leben geben sollte; so konnte die Hülle, aus der es hervorgebrochen war, der Verwesung anheimfallen.

Mit Augustus Bewilligung folgten nach Herodes Tode, a. 4 v. Chr., drei seiner Söhne: in Judäa und Samarien als Ethnarch Archelaus, welcher roh und gewaltthätig wie sein Vater regierte; in Galiläa als Tetrarch Antipas, der Erbauer von Tiberias, welcher der Herodias wegen seine erste Gemahlin verstieß, Johannes den Täufer (nach Jos.) in Machärus hinrichten ließ und gegen seinen Schwiegervater Aretas Krieg führte; — in Batanea Philippus ebenfalls als Tetrarch, der Erbauer von Cäsarea Philippi und Bethsaida Julias. Den Archelaus entsetzte Augustus aber schon nach zehnjähriger Regierung (6 n. Chr.), um Judäa durch Einverleibung in Syrien nun auch äußerlich völlig abhängig zu machen. Syrien gehörte zu den dem Kaiser, nicht dem Senat unterstehenden Provinzen, und zwar zu denjenigen, die von gewesenen Konsuln (nicht von gewesenen Prätoren) verwaltet wurden. 8—6 v. Chr. (zur Zeit von Christi Geburt, Tertull. c. Marc. 4, 19) war Q. Sentius Saturninus, a. 6—4 (bis nach Herodes Tod, Jos. Arch. 17, 9, 3; 10, 1, 10) war P. Quintilius Varus Statthalter gewesen. Jetzt (a. 6—10) wurde es (nicht zum zweiten, sondern zum erstenmal, gegen Zumpt, Mommsen u. a.) P. Sulpicius Quirinius. Dieser hatte, wahrscheinlich als außerordentlicher Kommissarius (Tac. Ann. 3, 48), schon 11 Jahre früher eine Katastrierung in Palästina veranstaltet (Luk. 2, 2) und führte nun den die Empörung des Galiläers Judas veranlassenden Census, Akt. 5, 37, durch. Judäa erhielt bei dieser Einverleibung seine eigenen Prokuratoren (Landpfleger), römische Ritter, die für gewöhnlich in Cäsarea residierend vor allem auf Ausbeutung des Landes bedacht waren. So unter Augustus mehrere, welche schnell wechselten; unter Tiberius auf längere Zeit Valerius Gratus, sodann (26—36) Pontius Pilatus, der die Juden besonders stark verhöhnte und mißhandelte, ihnen jedoch die Kreuzigung Christi nachgab. Im allgemeinen befand sich das Volk unter der unmittelbaren römischen Verwaltung nicht schlechter. Der syrische Statthalter Vitellius entsetzte a. 36 Pilatum, ließ a. 37 den Antipas fallen und zeigte sich den Juden auch sonst gefällig. Sein Nachfolger Petronius unterstützte ihren Widerstand gegen die Aufrichtung des Standbildes des Caligula im Tempel a. 40. Auf einige Jahre verwilligte Rom sogar noch einmal den Schein einer gewissen Selbständigkeit. Der in Rom erzogene Agrippa I., Sohn des Aristobul, Enkel des Herodes und der Mariamne, Bruder der zuerst mit einem Herodes, dann mit Antipas vermählten Herodias, hatte von Caligula die Tetrarchie des Philippus mit dem Königstitel, dann auch Galiläa erhalten und erlangte nun auch noch von Claudius, der ihm sehr befreundet war und um seinetwillen die Juden überall begünstigte, Judäa und Samaria (a. 41), so daß er das ganze Reich seines Großvaters noch einmal vereinigte. Er strebte nach der Volksgunst, lebte daher streng pharisäisch, verfolgte aber auch die Christen (Jakobum und Petrum, Akt. 12, 1 ff.), bewies überhaupt

etwas von dem blutdürstigen Charakter des herodianischen Geschlechts (durch die Gladiatorenschlachtung in Berytos, Arch. 19, 7, 5) und starb am Wurmfraß, vgl. Akt. 12, 23 (schon a. 44). Seine Herrschaft war aber bloß Sache einer persönlichen Vergünstigung gewesen. Sein Sohn Agrippa II. erhielt nur das kleine Fürstentum Chalcis im Libanon, und zwar erst a. 49, statt dessen a. 53 Batanea und die Herrschaft des Lysanias mit dem Königstitel; in Judäa bekam er blos die Tempelvogtei mit dem Recht, die Hohenpriester zu ernennen. Seine sittenlosen Schwestern, Berenice und Drusilla, von denen die erstere mit ihm in unerlaubtem Umgang lebte, die letztere sich zuletzt an Felix hingab, Akt. 24, 24, erhöhten nicht sein Ansehen. Er stand auf seiten der Römer, auch Vespasians, und lebte nach der Zerstörung Jerusalems noch bis gegen 100. Judäa hatte seit 44 wieder Prokuratoren, zuerst den wohlgesinnteren Fadus, unter welchem Theudas aufstand (Arch. 20, 5, 1), und den Tiber. Alexander, einen Verwandten Philos, dann von 52 ab Felix, einen grausamen, willkürlich schaltenden, kaiserlichen Freigelassenen, gegen den sich die Sicarier erhoben (Akt. 21, 38 f.; 23, 26), — von 60 oder 61—63 den vergleichsweise gerechten Festus, Akt. 25, 1, nach dessen Tod der Hohepriester Ananus, ein grausamer Sadduzäer, Jakobus den Gerechten hinrichten ließ (falls die von Schürer in Zweifel gezogene Stelle Jos. Arch. 20, 9 echt ist). Sodann Albinus, der jede Art von Schlechtigkeit verübte und das Land besonders schamlos aussog, endlich Gessius Florus, gegen den selbst Albinus wie ein Ausbund von Güte erschien. Florus trieb das Volk mit Gewalt in die Empörung hinein, weil er nur so der Aufdeckung seiner Schandthaten zuvorzukommen hoffen konnte. Neben der Verzweiflung wirkte aber auch die durch die Unentschlossenheit des syrischen Statthalters, Cestius Gallus, genährte Verblendung mit. Im J. 66 kam es zum offenen Kampf. Cestius Gallus sah ruhig zu, als zuerst in Cäsarea, dann auch in andern Städten blutige Metzeleien entstanden, die Tausenden das Leben kosteten. Als er endlich Joppe erobert und bei Gibeon, wo er hart angegriffen wurde, ein Lager bezogen hatte, drang er in Bezetha ein, stürmte auch die Nordseite des Tempels; statt aber energisch durchzugreifen und dem Krieg ein Ende zu machen, kehrte er plötzlich um und ging fast zu Grunde. Vespasian, der darauf von Nero mit der Kriegführung betraut wurde, wandte sich nicht direkt gegen Jerusalem, sondern zuerst (a. 67) gegen Galiläa, wo ihm in der Festung Jotapata Flavius Josephus in die Hände fiel, Johannes von Giscala aber entging; sodann im folgenden Jahre gegen Peräa. Erst als er Kaiser geworden war, ließ er den Titus mit etwa 80000 Mann vor Jerusalem rücken (a. 70). Die friedlich Gesinnten, besonders die Christen, waren bereits abgezogen (nach Pella); aber Jerusalem war dennoch wegen des nahenden Passa übervoll von Menschen. Die Zeloten hatten auch idumäische Hülfstruppen in den Tempel aufgenommen und sogar transeuphratensische Hülfsvölker an sich gezogen. Der eine Teil der Zeloten stand unter Eleazar, ein anderer unter Johannes von Giscala; die nichtzelotische Bevölkerung hatte den Bandenführer Simon von Gerasa an ihre Spitze gestellt. Diese drei Parteien waren nur im Gegensatz gegen die Römer einig. Titus kam zunächst bei einer Rekognoszierung fast um; die 10. Legion, die am Ölberg ihr Lager aufschlug, wurde fast aufgerieben; als die Römer die erste, ja auch schon die zweite

Mauer von Nord-Westen her durchbrochen hatten, mußten sie mit großem Verlust zurück. Obwohl der Hunger in der Stadt bereits groß war, wiesen die Juden daher doch alle Friedensvorschläge ab. Es war, als ob ihre Verblendung hätte möglichst groß werden sollen, damit nur ja auch ihr Untergang ganz vollständig würde. Titus ließ eine Umwallung aufführen und steigerte dadurch die Hungersnot aufs äußerste. Im Juli eroberte er durch nächtlichen Überfall die Antonia; im August, am 10. des 5. Monats, des Los oder Ab, B. J. 6, 4, 5, an demselben Tage, an welchem einst die Chaldäer Jerusalem und den Tempel zerstört hatten, Jer. 52, 12; vgl. 2 K. 25, 8, wurde, noch ehe es zum Sturme kam, der Tempel verbrannt. Drei Wochen später wurde auch die obere Stadt erobert. Über 1 Million Menschen kamen um. Johannes und Simon wurden in Rom im Triumph aufgeführt. Masada und Machärus fielen zwei Jahre später. Als Entflohene in Alexandrien Unruhen anstifteten, wurde auch der Tempel in Leontopolis geschlossen. Es war Gottes Gericht, wie sowohl Josephus als auch Titus erkannte, was sich an den Juden vollzog. Ihre Geschichte war für jetzt zu Ende. Der Aufstand unter Barkochba in Hadrians Zeit 132—135 war nur noch das Zucken eines schon lange im Sterben Liegenden.

Zur israel. Geschichte der nachexil. Zeit:

Suringar, De causis mutati Hebraeorum ingenii post reditum e captivitate Babylonica, Lugd. Bat. 1820. Gerritzen, Comm. de quaestione, cur Hebraei ante exilium se ad cultum idolorum valde propensos, postea autem vehementer alienos ostenderint (Traiect. ad Rh., s. a.). Hengstenberg, Gesch. des R. Gottes unter dem A. Bd., II, 2, 266 ff. H. Ewald, Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel (Israelit. Gesch., 3. Ausg. Bd. VII), Göttingen 1868. F. Hitzig, Gesch. des Volkes Israel, Leipz. 1869 (2. Hälfte). F. de Saulcy, Sept siècles de l'histoire judaique (von 588 an), Paris 1874. || E. Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues (Th. Stud. u. Kr. 1867, S. 460 ff.). Rödiger, Art. „Esra" in Ersch u. Grubers Encykl. Ders. Art. in PRE.[2] Delitzsch, Der Esra der Pentateuchkritik rc. (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K., 1877, S. 445 ff. || Droysen, Gesch. des Hellenismus, 2 BB., Hamb. 1836—42. K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852 (S. 339 ff.). Bost, L'époque des Machabées, Par. 1862. W. Grimm (1853) u. C. F. Keil in ihren Comm. zu den BB. der Makkab. Vgl. E. Curtiss, The name Maccabée, Leipz. 1876. || — Zur Epoche der Herodeer u. der Römer vgl. die Lit. zur NTl. Zeitgeschichte (Hdb. I, B).

Jüdische Darstellungen von L. Herzfeld (1847 ff.), Mor. Raphall (The postbiblical history of the Jews, 1856), J. Salvador (1847), Jastrow (1865), Hecht (5. A., bearb. v. Kayserling (Leipz. 1884); auch Jost, Grätz u. Geiger in ihren größeren Werken.

Israelitische Archäologie.

10. Einleitung in die israelitische Archäologie.

Begriff. Will man das alttestamentl. Volk nach seiner dem N. T. zuführenden Entwickelung verstehen, so muß man schon die äußeren Formen, in denen sich sein Leben äußerte und darstellte, ins Auge fassen und sie sich im Zusammenhang sei's miteinander, sei's mit ihrer gemeinsamen Grundlage zur Anschauung bringen. Die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt und an ihnen zeigt, welche Grundlagen das höhere, Israel seinem Ziele zuführende Prinzip vorgefunden, in welcher Weise und inwieweit dasselbe dann diesen Stoff durch die verschiedenen Jahrhunderte hin durchdrungen und bemeistert hat, ist die Altertumskunde. Nach der natürlichen, moralischen und religiösen Seite des Lebens teilt sie sich am einfachsten in Privat-, Rechts- und Sakralaltertumskunde. Wollte sie ihre Einteilung von den Perioden der

Geschichte Israels hernehmen, so würde das ihrer Übersichtlichkeit schaden. So sehr sie auch eine historische Wissenschaft ist, so bringt sie sich doch am besten im Rahmen einer sachlichen Anordnung zur Darstellung, indem sie da in Beziehung auf das Einzelne möglichst historisch verfährt. — Da im Leben Israels das niedere oder natürliche Element, welches ihm im wesentlichen mit seinen Nachbarvölkern, besonders mit den stammverwandten gemeinsam war, ebenso sehr wie das höhere, religiöse, das ihm als eigentümliches anvertraut wurde, in Betracht kam, indem das erstere nicht bloß den Boden, sondern auch den Stoff für die gestaltende Thätigkeit des letzteren bildete, so wird die Kenntnis der mit Israel zusammenhängenden alten Völker, wenn in irgend einer Wissenschaft, grade in der Archäologie von besondrer Wichtigkeit sein. Es erhellt, wie sehr die Fortschritte, welche die neuere Zeit auf dem Gebiet der Völkerkunde gemacht hat, eine Erweiterung, wenn nicht Neugestaltung gerade unserer Disziplin zur Folge haben mußten. Zudem kam auch die neuerdings so planmäßig betriebene genauere Erforschung dessen, was sich noch etwa als eine Andeutung von Israels Lebensweise auf oder unter dem Boden Palästina's vorfindet, einigermaßen zu Hülfe.

Quellen. Unter den Quellen der Archäologie sind natürlich die hauptsächlichsten einerseits die monumentalen Zeugnisse, von denen aber nur die Überreste der Tempeleinschließungsmauer und der Bogen einer Brücke zwischen dem Tempel und Zion, der untere Teil des sog. Davidsturmes, die Wasserleitungen zwischen den Artasteichen und Jerusalem, allenfalls auch die Begräbnishöhle bei Hebron, die Abbildung der Tempelgeräte auf dem Triumphbogen des Titus in Rom, besonders die jüdischen Münzen aus der Makkabäerzeit die Zeiten überdauert haben, — andrerseits die biblischen Schriften, welche je nach ihrem Alter und ihrer Art für die älteren oder späteren Zeiten in Betracht gezogen sein wollen (vgl. S. 233 f.). Zu berücksichtigen sind hier aber auch Josephus und Philo, ferner der Talmud, besonders der ältere Teil desselben, die Mischna, die Targumim und älteren rabbinischen Werke, selbst noch die des Mose Maimonides und R. Jos. Karo, eine allerdings nur sehr sekundäre und trübe Quelle, — dann die S. 232 f. genannten Griechen und Römer; — endlich arabische Autoren, wie Istachri, Edrisi, Ibn-Hautâl, Abulfeda, Jakut, Abdollatiph, Avicenna u. a., welche uns die den Israeliten so verwandten Araber und Syrer kennen lehren. Auch die Vergleichung von Koran und Zend-Avesta ist zuweilen nicht ganz fruchtlos. Dazu veranschaulichen die älteren und neueren Beschreibungen von Reisen im Oriente in betreff der Geographie und Naturkunde, Sitten und Einrichtungen Israels manches, was sonst dunkel bliebe (vergl. oben S. 63).

Geschichte. Wie bereits in der Grundlegung dargethan ist, hatte selbst das Äußerliche der hebr. Altertümer Interesse und Wichtigkeit genug, schon frühzeitig gelehrte Bearbeitungen hervorzurufen. Aber die Mittel in Beziehung auf die Erkenntnis der äußerlichen Verhältnisse waren zu gering, und das Verständnis für das Höhere, besonders für das zum Kultus Gehörige war zu äußerlich oder doch durch den alten, mechanischen Inspirationsbegriff zu beschränkt. Noch Thom. Goodwin und seine nächsten Nachfolger begnügten sich entweder mit einer ziemlich äußerlichen Darstellung des in der Bibel vorliegenden Sachverhalts oder ließen sich (wie z. B. schon Reiz in den Anmerk. zu Goodwin)

allzusehr durch die coccejanische Hermeneutik beeinflussen. Eine neue, aber wenig ersprießliche Behandlung speziell der h. Altertümer kam dann durch die Berücksichtigung der Frage nach dem Ursprung der mosaischen Institutionen in Gang. Hatte die ältere orthodoxe Theologie nach einer schon von Josephus angedeuteten Ansicht alles, was sich im Heidentum Gleiches oder Ähnliches fand, für eine Nachbildung des Biblischen erklärt, so leitete nun umgekehrt Spencer, auf die Autorität vieler Kirchenväter, z. B. des Chrysostomus gestützt, das Israel mit andern Völkern Gemeinsame aus dem Heidentum her. Gott hat nach ihm manche heidnische, besonders ägyptische oder szabische Gebräuche, an welche die dem Götzendienst in Ägypten ergebenen Israeliten zu sehr gewöhnt gewesen seien, als ineptiae tolerabiles in den Kultus aufgenommen, sie nur so modifizierend, daß sie sich mit dem Monotheismus notdürftig vertrugen. Das Unterschiedliche aber habe er hinzugethan, um das rohe, sinnliche Volk durch sinnliche Mittel desto mehr an sich zu fesseln. Denn vor allem laufe der Kultus — wie schon Maimonides dafür hielt und auch noch später Heß und Köppen meinten, — auf ein äußerliches Gepränge hinaus, das nur insofern Wert hatte, als es ein rohes und sinnliches Volk wie Israel im gehörigen Respekt vor Gott zu erhalten geeignet war. Daß bei einer solchen Ansicht, nach welcher selbst die Opfer eine Erfindung abergläubischer Vorstellungen von dem göttlichen Wesen waren, von einer liebevollen Versenkung in die tieferen Gedanken des Kultus, von einer Anerkennung seiner Wahrheiten keine Rede sein konnte, ist selbstverständlich. So traten denn allerdings zahlreiche Gegner, besonders Hermann Witsius und weiterhin Lund für eine andere Auffassung ein. Sie suchten aber nur die willkürliche, allegorische Deutungsweise zur Geltung zu bringen, welche alles möglichst neutestamentlich, ja dogmatisch erklärte. Nach ihnen sollte z. B. schon der Name Bezaleel darauf hinweisen, daß Gott, d. i. Christus in den alttestam. Heiligtümern wie im Schatten verborgen sei; durch das doppelte Material der Bundeslade (Holz und Gold) sollte die Doppelnatur Christi, durch die Dauerhaftigkeit des Holzes die Ewigkeit seiner menschlichen Natur u. s. w. dargestellt werden. Diese typologische Deutungsweise findet sich auch, wenn auch vergleichsweise nüchtern, in dem ausführlichen und gründlichen Kommentar J. G. Carpzovs zu Goodwins Buch. — Erst infolge der neueren Untersuchungen über die verschiedenen Religionen des heidnischen Altertums, besonders des orientalischen, brach sich die vor allem notwendige, geschichtliche Betrachtungsweise Bahn, welche Israels Einrichtungen und Riten mit Rücksicht auf diejenigen des Altertums überhaupt, sei's nach ihrer Ähnlichkeit, sei's nach ihrer Eigentümlichkeit zu würdigen versuchte. Aber auch jetzt noch waren zwei verschiedene Strömungen möglich, von denen jede leicht sich einseitig und falsch gestaltete. Indem man einerseits davon ausging, daß im ganzen Altertum die Symbolik einen weiten Spielraum gehabt hatte, faßte man auch Israels Kultuseinrichtungen vor allem symbolisch und erhielt so doch im wesentlichen die typisch-allegorisierende Weise aufrecht. Nach Görres (Mythengeschichte, Heidelb. 1810) hat der Mosaismus die Naturreligionen des Orients zu seiner Unterlage und trotz aller Divergenz hinsichtlich der Einheit und Unsichtbarkeit Gottes wie des ethischen Elementes blicke überall etwas davon durch. Das Universum, das in den Natur-Kulten eins und alles sei, also Himmel,

Erde und Meer, Sonne, Mond und Sterne, alles sei in der Stiftshütte und ihren Geräten symbolisiert; die vier Elemente seien es durch die Vierzahl der hl. Farben, die zwölf Monate durch die zwölf Schaubrote u. s. w. An Görres schloß sich Creuzer mit seiner Symbolik und Mythologie (1820) an, und an Creuzer wieder Baur (Symbolik und Mythologie, 1824). Speziell auf alttestamentlichem Kultusgebiete standen Bähr, Hengstenberg, Kurtz und Keil auf der symbolisch deutenden Seite. Und wenn nun auch Bähr im Gegensatz zu der älteren willkürlichen Allegorie als seine erste Deutungsregel die aufstellte, daß der Kultus im ganzen und einzelnen nur auf solche Ideen und Wahrheiten gedeutet werden dürfe, welche mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Prinzipien des Mosaismus übereinstimmen, so war doch schon die Voraussetzung selbst, daß alles und jedes symbolisch verstanden sein wolle, verfehlt. Zudem war die Art, wie er diese oder jene, immerhin alttestamentl. Wahrheit in dem einen oder andern nachzuweisen sucht, oft völlig unhaltbar. Seine Auffassung vom alttest. Heiligtum als einer Darstellung von Himmel und Erde, sofern letztere Gottes Offenbarung sind, mußte als philonisch, aber nicht biblisch von seinen Gesinnungsverwandten selbst abgewiesen werden. Ebenso findet sich aber auch bei Hengstenberg, Kurtz und Keil in ihren Ausdeutungen, obwohl sie schon merklich behutsamer verfuhren, doch manches zu wenig Gesicherte. — Indem aber andrerseits Jahn, Winer, de Wette, Knobel u. a. auf einen symbolischen Sinn entweder völlig oder doch überall da, wo er nicht ganz gesichert war, verzichteten, begnügten sie sich nur allzusehr damit, zu zeigen, daß nach Analogie dessen, was sich bei den andern Völkern zum Vergleich darbietet, das Alttestamentliche für Israel natürlich und angemessen sei. — Wenn das religiöse Interesse, dem voran die symbolische Auffassung zu dienen suchte, und das geschichtlich-wissenschaftliche Streben, von dem die andere Richtung ausgeht, gleich sehr berechtigt sind, so stellt sich der Archäologie nach alledem — darauf weist die Geschichte ihrer Entwicklung selbst hin — besonders die Aufgabe, die alttestamentlichen Kultus-Einrichtungen und Riten zwar nicht über den gesicherten wissenschaftlichen Nachweis hinaus als Symbole von einzelnen Wahrheiten, aber als einen durch Israels Eigentümlichkeit und Bedürfnis bedingten, wahrhaft angemessenen Ausfluß der alttestamentlichen Religion zu begreifen und durch die Anerkennung der ihnen zu Grunde liegenden Gotteserkenntnis als einer, die im N. T. nicht abgethan, sondern nur tiefer und voller entwickelt ist, das typische Verhältnis, d. i. den organischen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament hinreichend zu wahren. Es ist im wesentlichen dieselbe Aufgabe, welche auch der Exeget in Beziehung auf das hohe Lied und ähnliche Dichtungen hat, im Unterschiede von der allegorischen Ausdeutung einerseits und von der moralistischen oder auch unmoralischen Auffassung andrerseits in der poetisch sinnvollen Darstellung des Verhältnisses Salomos zu Sulamith das Ideale zur Anerkennung zu bringen, das schon als solches und ganz von selber auf die einzige Realisierung einer solchen Idealität, auf das höchste Liebesverhältnis, das es giebt, hinausweist.

Unter den literarischen Hilfsmitteln, die uns mit den Sitten der Israel benachbarten und verwandten Völker bekannt machen, stehen diejenigen oben an, welche die Araber betreffen: Die Sitten der Beduinen-Araber von d'Arvieux, deutsch von Rosenm. Leipz. 1789. Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys, Lond. 1830, deutsch Weimar

1831. Lane, Anmerkungen zu Tausend und eine Nacht, London 1839. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus, Bern 1875.

Werke in betreff der Ägypter: Description de l'Egypte ou Recueil des observations etc. pendant l'expedition de l'armée Française, Paris 1809 sequ. 1839 sequ. Champollion, Monuments de l'Egypte et de la Nubie, Par. 1837 ff. Ipp. Rosellini, I monumenti dell' Egitto et della Nubia, Pisa 1832 ff. Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, Lond. 1837 u. 1841. R. Lepsius, Denkmähler aus Ägypten und Äthiopien, Berlin 1849 ff.; Chronologie; Königsbuch; Älteste Texte; Götterkreis. — Brugsch und Lepsius, Zeitschrift für ägyptische Sprache. Dümichen: Tempelinschriften. Brugsch, Histoire d'Egypte.

Ferner auch die Babylonien und Assyrien betreffenden Arbeiten von Botta (Monument de Ninive, Par. 1849. 50), Layard (The monuments of Ninive, Lond. 1851, second Series, Lond. 1853; Ninive and its remains, Lond. 1850; Discoveries in the ruins of Ninive and Babylon with travels in Armenia, Kurdistan and the desert, Lond. 1853. Lenormant, Lettres Assyr.; Oppert, Empires de Chaldée et d'Assyrie; Inscription des Sargonides; Rawlinson, Five monarchies; Menant, Les Achemenides; Annales; Smith, Assurbanipal; Assyrian discoveries, London 1875; The Assyrian eponym canon; Fel. Finzi, Ricerche per lo studio dell'antichità Assira, Rom 1872.

Allgemeiner Art sind: (Harmar) Beobachtungen über den Orient aus Reisebeschreibungen, aus dem Engl. mit Anm. v. Faber, 3 Teile, Hamb. 1772—79. E. F. K. Rosenmüller, Das alte u. neue Morgenland, Lpz. 1818—20, 6 Teile. H. Chr. Paulsen, Zuverlässige Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer, Helmstädt 1748. Von dems., Die Regierung der Morgenländer, Altona 1755.

In betreff der israelitischen Altertümer vgl. überhaupt:

Melch. Leydekker, De republica Hebr. libri XII, Amstelod. 1704.
Con. Iken, Antiquitates hebr., Brem. 1730, 3. edit. 1741.
J. H. Schacht, Animadvers. ad antiqu. hebr. olim delin. ab Iken. Traj. 1810.
And. Geo. Wähner, Antiquitates Hebraicae. Gott. 1743.
Joh. Gottl. Carpzov, Apparatus historico-crit. antiquitatum S. codicis et gentis hebr. Francf. et Lips. 1748.
J. F. Faber, Archäologie der Hebräer, Halle 1773 (Teil I: Von den Wohnungen). Nicht fortgesetzt.
J. J. Bellermann, Handb. der bibl. Literatur, enthaltend bibl. Archäologie, Geographie u. s. w. Erfurt 1787—99, 4 Bände.
J. Jahn, Bibl. Archäologie, Wien 1796—1802, 2. Aufl. 1817. 24 [etwas breit und oberflächlich].
E. Fr. K. Rosenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde, 4 Bände in 7 Teilen, nur die bibl. Geogr. und Naturgesch. enthaltend, Leipz. 1823—31 [sehr abhängig von Bochart].
H. E. Warnekros, Entwurf der hebr. Alterthümer, Weimar 1782; gänzlich umgearbeitet von Andr. Gottl. Hoffmann 1832 [immer noch beachtenswert].
G. L. Bauer, Kurzgefaßtes Lehrb. der hebr. Alterthümer, Leipzig 1797; 2. Aufl. v. Rosenmüller, Leipz. 1835.
J. H. Pareau, Antiquit. hebr. brev. descr. Traj. 1817.
De Wette, Lehrb. der hebr. jüdischen Archäologie, Leipz. 1814, 4. Aufl. von Räbiger, Leipz. 1864 [nicht mehr dem jetzigen Stande der Wissenschaft entsprechend].
J. M. A. Scholz, Handb. der bibl. Archäologie, Bonn 1834 [von den Katholiken geschätzt].
H. Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel, Gött. 1848; 3. Aufl. 1866 [eine geistvolle Erklärung ohne Typologie].
J. L. Saalschütz, Archäol. der Hebr., 2 Tle., Königsb. 1855 [ohne Tiefe und Gründlichkeit].
G. Gust. Roskoff, Die hebr. Alterthümer in Briefen, Wien 1857.
G. B. Winer, Bibl. Real. Wörterbuch, Leipz. 1819 u. 20; 3. Aufl. 1847. 48.
K. F. Keil, Handb. der bibl. Arch., 2. Aufl., Frankf. 1875 [trotz der symbolischen Erklärungsweise sehr brauchbar, nur zu antikritisch].
Fish, Bible's Lands illustrated, New-York 1876.
Smith, A dictionary of the Bible, 3 vol. Lond. 1860—63 [in größeren Artikeln die deutsche Wissenschaft gut berücksichtigend].
Schenkel, Bibellexic., 5 Bände, Leipz. 1869—75.
Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel u. Talmud, 1. Abt., die bibl. Artikel, Wien 1866—70.
Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterthums, Bielef. u. Leipzig 1875 ff. [mit vielen gründl. archäol. Artikeln].
P. Zeller, Biblisches Handwörterbuch, illustriert. Calw u. Stuttgart 1883 ff.
Cl. Fillon, Atlas archéologique de la Bible, Paris et Lyon 1883.

11. Die israelitischen Privataltertümer.

a. **Die häusliche Einrichtung, die Kleidung und Nahrung** zeichnete sich durch Einfachheit aus. Die Patriarchen bewohnten nicht Höhlen, wie viele Ostjordanenser und Idumäer — Troglodyten —, wohl aber einfache, mit Ziegenhaaren oder Garngeweben bedeckte, mit Fußteppichen und Polstern, Koch- und Eßgeschirr versehene Zelte, welche durch einen Vorhang gewöhnlich in zwei, wenn nicht drei Räume geschieden waren, von denen der vordere dem jungen, zarten Vieh, der hintere den Frauen und Kindern zufiel. Der Anführer schlug sein Zelt etwa in der Mitte, die Hörigen schlugen die ihrigen im Kreise umher auf; so entstand ein Zeltdorf, eine טִירָה. Zuweilen errichteten sie auch Hütten, aus Sträuchern und belaubten Baumzweigen. Nach der Eroberung Kanaans bauten sich die Israeliten Häuser, bald einfache aus Lehmziegeln, bald kostbare aus Quadern, gewöhnlich aber nur einstöckig, mit einem Söller (Obergemach) auf dem platten Dache; wenn größer, etwa in einem Viereck, das mit einem Thor und Vorhof versehen, einen Hof mit Cisterne und Bad umgab und hofwärts Thüren, die verriegelt werden konnten, Fenster d. i. vergitterte Öffnungen, — sowie Treppen hatte. Den Fußboden der Häuser stellten sie aus Gyps her oder sie belegten ihn auch mit gebrannten Steinen und bunten Marmorplatten. Die Wohnräume versahen sie mit Betten, Tischen und aus Ägypten her bekannten, früher mehr als jetzt dort üblichen Stühlen. In den älteren Zeiten saßen die Israeliten, wie früher auch die Griechen und Römer, beim Essen am Tisch (Ge. 27, 19; Ri. 19, 6; 1 S. 20, 5. 24; 1 K. 13, 19); das Liegen auf Polstern wurde erst später Sitte, Am. 6, 4; Luc. 17, 7, und zwar wie bei den Römern nur für die Männer. — Die Städte umgaben sie, scheint es, durchweg mit Mauern; andere aber, die ausdrücklich als fest unterschieden werden, עָרֵי מִבְצָר, befestigten sie mit höheren Mauern, Thoren und Riegeln. Die Quadern, die sie zu festeren Bauten verwandten, wenigstens die größeren, glätteten sie und machten sie viereckig; an den Kanten aber schnitten sie einen schmalen Streifen der Oberfläche weg, 1/4—1/2 Zoll tief, so daß die Höhe der verschiedenen Lagen und die Größe der verschiedenen Steine in der Mauer deutlich sichtbar waren; die Mauer bekam dadurch ein getäfeltes Ansehen. Diese Fugenränderung gilt für ein Kennzeichen der alten israelitischen Bauweise, vergl. Robins. Pal. II S. 62 f. Die Straßen der Städte waren gewiß schon früher, wie nachher auch noch diejenigen Jerusalems in der Zeit des Josephus und wie die in den orientalischen Städten noch heut, eng und krumm und wohl erst in späteren Zeiten gepflastert (die in Jerusalem wurden es erst in Agrippa's II. Zeit, nach Jos. Arch. 20, 9, 7). Die Plätze an den Thoren aber, die als Markt- und Gerichtsstätten dienten, waren geräumig.

Die Kleidung bestand bei den Männern und Weibern hauptsächlich aus einem kürzeren oder längeren wollenen, oft auch baumwollenen Unterkleid, כְּתֹנֶת, (Luther: Leibrock), einem mehr oder weniger kostbaren Gürtel, אֵזוֹר, und einem Oberkleid, שִׂמְלָה, zuweilen auch einem Mantel, מְעִיל, (ursprünglich wohl einem bloßen Umhang), wozu bei den meisten noch Schnürsohlen, נְעָלִים, aber nicht Beinkleider, und wohl nur bei den Wohlhabenderen Kopfbedeckungen (Mützen, מִגְבָּעָה, oder Kopfbunde, צָנִיף, פְּאֵר) kamen. Einen Kleiderluxus, wie ihn Jesaia in 3, 18 ff. beschreibt, konnten sich selbstverständlich nur die Vor-

nehmeren in der Stadt gestatten, und nur die Frauen scheinen darauf Wert gelegt zu haben.

Die **Hauptnahrungsmittel** waren Brot, Fleisch und Milch: dazu Öl und Honig, und zwar auch der von wilden Bienen gewonnene, 1 S. 14, 25, *μέλι ἄγριον*, Matth. 3, 4, (nicht der Baumhonig, der zu selten und zu kurze Zeit genießbar war); vielleicht auch der Traubenhonig, (bei den Arabern dibs = דְּבַשׁ, aus gekeltertem Traubenmost zu Syropsdicke eingekocht, vergl. Robins., N. bibl. Forsch. S. 500). Auch Rosinentrauben, Dattelkuchen und Obst waren beliebt. Als Getränk genoß man außer Wasser und Wein eine Art Essig, vielleicht sauren Wein, חֹמֶץ Ruth 2, 4, und zudem den Rauschtrank, שֵׁכָר (von שָׁכַר, was arabisch verschließen, verdummen bedeutet), oder Mischtrank, מִמְסָךְ, מֶסֶךְ, מָסַךְ. Letzteren bereitete man aus Wein, besonders Dattelwein (Xyder) oder Gerstenwein (*οἶνος κρίθινος, βρῦτον, ζῦθος*), mit dem die Ägypter schon in der Pharaonenzeit bekannt waren, und Gewürzen. Fast stärker aber als irgendwo anders machten sich gerade in Beziehung auf die Nahrung die religiösen Rücksichten geltend. Schon die uralte Scheu vor dem Blut, das als Träger des Lebens nur der Gottheit zu gehören schien, das daher auch bald Sühnemittel wurde, Le. 17, 11, brachte Beschränkungen mit sich. Nicht bloß das Blut selbst, sondern auch blutiges Fleisch (Ge. 9, 1—4; Le. 3, 17; 7, 26; 17, 10—14; Dt. 12, 16. 23; 1 S. 14, 32 ff.), daher alles Fleisch von gefallenem und durch wilde Tiere zerrissenem Vieh (Ex. 22, 30; Le. 11, 39 f.; 17, 15; Dt. 14, 21) war verboten; ebenso waren es aber auch die Fettstücke, die beim Opfer auf dem Altar verbrannt wurden, Le. 3, 17; 7, 23. 25. Auch der Spannader der Hüfte des Viehs enthielt man sich (Ge. 32, 33). Ganz besonders aber kam die Unterscheidung von rein und unrein, von der noch bei den Sakralaltertümern die Rede sein muß, in Betracht.

b. **Das eheliche Leben** gelangte noch nicht zu seiner reinen und wahren Gestaltung, weil es im Altertum, und zwar besonders auch im semitischen, in Beziehung auf das Weib — so lange dasselbe noch nicht durch die Thatsache der Geburt Christi der höchsten Ehre teilhaftig geworden war — an der vollen Anerkennung der Gleichberechtigung fehlte. Die Töchter galten für ein Eigentum der Eltern, besonders des Vaters. Letzterer mußte, wenn man seine Tochter verführte oder vergewaltigte, entschädigt werden (Ex. 22, 15 f.; Dt. 22, 29). Die Anschauung, die uns bei den Chaldäern und Persern und sonst, ja im Orient auch jetzt noch entgegentritt (vergl. den Art. „Ehe" in Winers und Herzogs Encykl.), daß der Brautwerber dem Vater der Braut eine Entschädigung zu geben schuldig sei, herrschte daher zweifelsohne ursprünglich auch in Israel Ge. 34, 12; 1 S. 18, 25; Hos. 3, 2. Ein eigentlicher Kauf fand freilich nur bei den untergeordneten Halbfrauen (Kebsweibern) statt, Ex. 21, 7 ff., und schon frühzeitig scheint der zu entrichtende מֹהַר den Charakter eines Geschenks angenommen zu haben, welches zum guten Teil der Braut zufiel (vergl. Ge. 24, 53 und besonders 31, 15); wie denn noch jetzt wohlhabendere Beduinen-Araber den Kaufpreis zur Ausstattung der Töchter verwenden, vgl. Rosenm. Alt. u. N. Morgenl. I, S. 133. Aber das talmudische und rabbinische Recht und Saalschütz (Mos. Recht, S. 730 ff.) gehen zu weit, wenn sie annehmen, daß mit dem Mohar schon von vornherein nur ein der Braut auszusetzendes Heiratsgut gemeint sei. Eine eigentliche Mitgift

erhielt die Braut (nach ägyptischer Sitte) in älterer Zeit nur ausnahmsweise, Jos. 15, 18 f.; 1 K. 9, 16, erst in späterer Zeit öfter, Tob. 8, 21. Sara, Ge. 16, 1 und Jakobs Weiber, Ge. 29, 24. 29, hatten nur Mägde mitbekommen. — Ein schriftlicher Ehekontrakt wird erst Tob. 7, 15 erwähnt. Von milderen Vätern wird den Töchtern bei der Verheiratung ein Recht der Zustimmung oder Weigerung zugestanden sein; doch wird dies weder durch Ge. 24, 58 ff., noch sonst ausdrücklich bezeugt. Im Grunde hatten die Väter oder auch die älteren Brüder über sie freie Verfügung: Ge. 26, 50; 34, 11. An sie hatten sich die Eltern, wenn sie für einen Sohn ein Weib begehrten (Ge. 21, 21; 24, 2 ff.; 28, 1; 38, 6; Ex. 22, 16), oder auch der junge Mann selber, wenn nicht Eltern für ihn eintraten, zu wenden: Ge. 25, 34; 28, 9; 34, 4. 8; Ri. 14, 2. — Bei dieser untergeordneten Stellung des Weibes hatte der Mann eine ziemlich unbeschränkte Wahl. Stand und Bildung kamen, zumal da sich größere Unterschiede in betreff derselben noch nicht entwickelt hatten, wenig oder gar nicht in Betracht. Verboten war nur die Verheiratung einerseits mit den Kanaaniterinnen, Ex. 34, 16; Dt. 7, 3 ff., später auch mit anderen Heidinnen, Esr. 9, 2 ff.; 10, 3; Neh. 13, 23 ff., bei welcher Verbindung die Gefahr für die Männer, selbst heidnisch zu werden, zu groß war, andererseits mit solchen Blutsverwandten, mit denen sie nicht Geschlechtsgemeinschaft eingehen konnten, ohne das von Gott geordnete sittliche Verhältnis der Verwandtenliebe aufzuheben, also unsittlich zu handeln, ja sich auf Kosten des verwandtschaftlichen Verhältnisses eine tierische Befriedigung des Geschlechtstriebes, d. i. Blutschande zu schulden kommen zu lassen, Le. 18, 20; Dt. 23, 1; 27, 20. 22. 23. Außerdem hatten nur noch die Priester besondere Rücksichten zu nehmen, Le. 21, 7, und Erbtöchter mußten in ihrem Stamme bleiben, Nu. 36, 6 ff.

Übrigens aber wurde die Verheiratung doch schon frühzeitig als einer der wichtigsten Akte des Lebens betrachtet und ausgezeichnet und daher in den älteren Zeiten oft erst in gereifteren Jahren vollzogen, Ge. 25, 20; 26, 34; vergl. jedoch auch Ge. 11, 24. Eine Trauung freilich, mit religiösen Zeremonien, scheint nicht stattgefunden zu haben, (aus Mal. 2, 14 und Spr. 2, 17 folgt nichts sicheres); obwohl vielleicht Jehova als Zeuge des Ehebundes angerufen wurde, Mal. 2, 14. Die Eltern übergaben die Braut dem Bräutigam mit einem Segenswunsch (Ge. 24, 54 ff.; Ruth 4, 11 f.; Tob. 7, 13). Wenn der Bräutigam mit seinen Genossen Ri. 14, 11; Matth. 9, 15, die von ihren Freundinnen begleitete, wohlgeschmückte und tief verschleierte Braut aus dem Hause ihrer Eltern abgeholt und unter Gesang, Jer. 7, 34; 16; 9, Musik und Tanz, 1 Macc. 9, 37. 39, wahrscheinlich gegen Abend bei Fackelschein, Matth. 25, 1 ff., heimgeführt hatte, wurde die Hochzeit in seinem oder seiner Eltern Haus, wo ein Mahl bereitet war, Ri. 14, 10, oder, hatte er nach seiner Heimat zu weit, sogleich im Elternhause der Braut gefeiert (Matth. 25, 1 ff.), oft sieben, Ri. 14, 12; Tob. 11, 19, ja vierzehn Tage lang, Tob. 8, 19, in Gesellschaft von mehr oder weniger Gästen, Ge. 29, 22; 3 Macc. 4, 8; Luk. 14, 8; Joh. 2, 1 ff. Die Hochzeit galt also immerhin auch in Israel schon als eine recht hohe Zeit, und das Glück, das in einer wahren Braut- und Frauenliebe lag, war nicht unbekannt. Ist das hohe Lied das schönste Zeugnis davon, daß man das Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut als das

innigste Liebesverhältnis zu würdigen und die Liebe der Braut als die schönste, mächtigste und zugleich freieste Regung, die nur durch wahre Liebesbeweise erweckt werden könne, zu preisen wußte, so erhellt aus Spr. 11, 16; 12, 4; 14, 1; 18, 22; 19, 14 und besonders c. 31, 10 ff.; Ps. 128; Sir. 26, 1 ff., daß es auch den israelitischen Hausfrauen schon sehr wohl möglich war, ihre Tugend und ihren Wert zur Anerkennung zu bringen. Wo so, wie in Spr. 31, 10 ff. das Lob der tugendsamen Hausfrau gesungen wird, muß das eheliche Leben schon auf einer ziemlich hohen Stufe gestanden haben.

Am meisten stand noch die althergebrachte, aber (gegen Gottes ursprüngliche Ordnung, Ge. 2, 22) von den Kainiten, Ge. 4, 19, eingeführte Sitte der Zwei- oder gar Vielweiberei mit der Idee der Ehe in Widerspruch (Ge. 26, 16 ff.; 26, 14), und ebenso der Umstand, daß manche neben der eigentlichen Frau noch Kebsen hielten: Ge. 25, 6; 35, 22; Ex. 21, 7 f.; Dt. 21, 10—14. Das mos. Gesetz duldete die Mehrweiberei und verbot nur, zwei Schwestern neben einander zu ehelichen, Le. 18, 18, eine gekaufte Israelitin, die ein Vater seinem Sohne zum (vorläufigen) Weibe gegeben hatte, bei einer anderen Verheiratung desselben als Sklavin zu behandeln, Ex. 21, 7, und den erstgeborenen Sohn einer weniger geliebten Frau gegen die Kinder einer bevorzügten zurückzusetzen, Dt. 21, 15 ff. Immerhin aber ließ es die Thora deutlich genug erkennen, daß das eigentlich von Gott Gewollte und der Idee allein Entsprechende die Monogamie sei, die auch in den Traditionen vieler Völker als das Ursprüngliche hingestellt war. Schon die Schöpfungsgeschichte, besonders die Hervorhebung der Ebenbürtigkeit des Weibes Ge. 2, 18 ff., dann die Zurückführung der Bigamie auf die Kainiten, und ebenso die Hervorhebung der Übelstände der Polygamie in Ge. 29. 30 sprachen dafür. Jedenfalls konnten sich nur die Reicheren oder Vornehmeren zwei oder mehr Frauen halten. Im allgemeinen war wohl die Monogamie vorherrschend, und nach dem Exil wurde sie es noch mehr (Tob. 1, 11; 2, 19; 8, 4. 13; Sus. v. 29. 63; Matth. 18, 25; Luk. 1, 5; Akt. 5, 1 u. a.), obwohl in der entarteten späteren Zeit Josephus sagen konnte: es ist von den Vätern her bei uns gebräuchlich, zu gleicher Zeit mehrere Frauen zu haben (Arch. 17, 1, 2). Nur in dem einen Falle, wo es galt, einem kinderlos verstorbenen Bruder Samen zu erwecken, verlangte das Gesetz selbst, eine zweite Frau neben der ersten zu nehmen. Der überlebende Bruder sollte die hinterlassene Witwe ehelichen, Dt. 25, 5—10, also eine Leviratsehe eingehen, wie sie auch bei den Indern, Persern, Afghanen, Drusen und mehreren kaukasischen Stämmen üblich ist. — Eine andere mit der Idee der Ehe nicht verträgliche Einrichtung war die Ehescheidung, die zwar nicht *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie Josephus (Arch. 4, 8, 23) und die Hilleliten deuteten (vergl. Matth. 19, 3), aber doch wegen eines עֶרְוַת דָּבָר, d. i. wegen einer schamerregenden und ekelhaften Sache (Alex. *ἄσχημον πρᾶγμα*) dem Manne (aber nicht auch dem Weibe) erlaubt (nicht geboten) war, Dt. 24, 1—4. Sie erklärt sich aber daraus, daß, wie nun einmal noch der ganze sittliche Standpunkt Israels war, das Verbot der Scheidung für die Ehe und besonders für das Los der Frauen allzu nachteilige Folgen hätte haben können. Übrigens ward der Scheidebrief nur deshalb verordnet, damit den allzu verrohenden Folgen, die bei der Scheidung hätten eintreten können, gewehrt würde. Und schon Maleachi in 2, 16 be-

teuerte, sich an das N. Test. annähernd: Gott haßt das Entlassen (nämlich des Weibes).

c. **Das Verhältnis zwischen den Eltern und Kindern** gestaltete sich ohne Zweifel schon frühzeitig vergleichsweise schön. Wenn schon bei anderen Völkern, so war namentlich bei den Semiten das Gefühl des Familienzusammenhangs so groß, daß sich die Eltern mit den Kindern, die Kinder mit den Eltern eins wußten. Kindersegen galt voran deshalb als eine besonders hochzupreisende Gnade Gottes, weil die Eltern in den Kindern fortzuleben meinten. Nach althergebrachter Sitte, Ge. 17, und gesetzlicher Vorschrift weihte der Vater den ihm geborenen Sohn, sobald er acht Tage alt war, durch das Bundeszeichen der Beschneidung, mit der wahrscheinlich schon frühzeitig die Namengebung verbunden war, Luk. 1, 59; 2 21, dem Herrn. Die Mutter bewies ihren Kindern ihre Liebe dadurch, daß sie sie oft erst 2—3 Jahre nach der Geburt entwöhnte, 2 Makk 7, 27, was gewöhnlich zu einer fröhlichen Feier Veranlassung gab, Ge. 21, 8. Die Frömmeren waren ohne Zweifel auch darauf bedacht, sie in der Furcht Gottes zu erziehen und mit den Thaten und Geboten des Herrn bekannt zu machen, Ex. 12, 26; 13, 8. 14 f.; Dt. 4, 10; 6, 7. 20 ff.; 11, 19; Spr. 6, 20. Schulen wurden erst in der späteren Zeit, nach Gemara (bab. bath. f. 21, 1) erst durch Jesus, den Sohn Gamaliels, und zwar nur für Knaben, gewöhnlich auch wohl nur in größeren Städten (Jos., Arch. 15, 10, 5) eingerichtet. Die Kinder wiederum bewiesen ihre Pietät besonders auch dadurch, daß sie ihre Eltern im Alter erhielten. Vor allem gaben Krankheitsfälle für die Kinder wie für die Eltern Gelegenheit, ihre Liebe an den Tag zu legen. Aber auch im Tode noch wußten die einen die andern zu ehren. Wenn Angehörige gestorben waren, erhoben die Überlebenden nicht bloß ein lautes Weinen und Klagen, sondern zerrissen auch ihre Kleider, d. h. rissen sie vorn auf der Brust ein, Ge. 27, 34; Ri. 11, 35, bestreuten das Haupt mit Asche oder Erde, legten sich auch wohl in den Staub, zogen Trauerkleider an, besonders den Sack, ein enges, grobes Gewand ohne Ärmel, verhüllten das Kinn, d. i. das Gesicht bis unter die Nase, oder das ganze Haupt, schoren auch das Kopf= und Barthaar und fasteten (gewöhnlich 7 Tage). Später dingten Wohlhabende besondere Klageweiber und Flötenbläser, welche im Hause und am Grabe die Totenklage anstellten, Jer. 9, 16; Mtth. 9, 23. Und hatte man zuerst die von dem Verlust zunächst Betroffenen durch das Brot der Trauer und den Becher der Tröstung aufzurichten gesucht, 2 S. 3, 35; 12, 17 ff.; Jer. 16, 7; Hos. 1, 4, so wurden allmählich Trauermahlzeiten üblich, welche die nächsten Angehörigen des Verstorbenen den anderen Leidtragenden gaben (Jos. Arch. 17, 8, 4; B. J. 2, 1, 1). All diese Gebräuche ließ das Gesetz, soweit sie wirklich Zeichen der Teilnahme und Ehrerweisungen für die Toten waren, gern zu; dagegen verbot es folgerecht, was sonst noch bei andern Völkern üblich war, Gesicht und Leib durch Einschnitte zu zerfleischen oder zu stigmatisieren, Le. 19, 28; Dt. 14, 1. Denn die Absicht dabei ging auf eine Befriedigung der Gier des grimmen Feindes des Lebens als einer feindlichen Gottheit. Die den Toten gebührende Ehre mochte man besonders noch durch das Zudrücken der Augen, Ge. 46, 4, durch einen Kuß, Ge. 50, 1, durch das Waschen des Leichnams, Akt. 9, 37, durch das Einwickeln in leinene Tücher, Joh. 11, 41; Matth. 27, 59, durch

Beschaffung eines Sarges (σορός, Luk. 7, 14), dessen man freilich für gewöhnlich in den Felsgräbern nicht bedurfte, und einer Bahre (מִטָּה 2 S. 3, 31), durch das Einbalsamieren, das bei den Hebräern bloß im Salben der Leichname, Joh. 12, 7, und Umwickeln derselben mit aromatischen Spezereien, Joh. 19, 39 ff. bestand, und durch das gewöhnlich schon einige Stunden nach dem Tode vollzogene Begräbnis erweisen. Von Gräbern, die man wie in Ägypten in die Erde grub und ausmauerte, finden sich in Palästina nur wenige und zudem unsichere Spuren. Deut. 34, 6; Jes. 14, 19. Gewöhnlich benutzte man natürliche Höhlen, die sich unter schattigen Bäumen, Gen. 35, 8; 1 S. 31, 13, oder in Gärten fanden, 2 K. 21, 18. 26; Joh. 19, 41, auch wohl alte Steinbrüche, womöglich in schwer zugänglicher Höhe; vgl. Jes. 22, 16; 2 K. 23, 16. Doch wurden die eigentlichen Grüfte meistens erst durch Menschenhand zubereitet; besonders wurde für einen sorgfältigen Verschluß gegen die Schakale Sorge getragen und darauf gesehen, daß möglichst viele Familienglieder nahe bei einander beigesetzt werden konnten. Mit Tobler (Golgatha 1851 und Zwei Bücher Topogr. von Jerus. II S. 227 ff.) unterscheidet Socin (Bädecker, Paläst. S. 122) 1) Senkgräber, in den Boden der Grabkammern geteuft und mit einem daüber gewälzten Steindeckel verschlossen, 2) Schiebgräber, in den Fels wagrecht hineingehauen (und am Boden oft mit einer Rinne versehen), in welche die Leiche wagrecht hineingeschoben wurde, die Füße wahrscheinlich voran, 3) Bank- oder Auflegegräber, d. i. Felsbanken (meistens unter einer Wölbung), auf die man den Leichnam legte, 4) Trog- oder Einleggräber, d. i. in den Fels der Länge nach eingehauene Mulden. In die Felskammer, an deren Seiten die Gräber sind, gelangt man gewöhnlich erst von einer kleineren oder größeren Vorkammer aus. Um die Gräber, deren Berührung verunreinigte, Num. 19, 16, als solche möglichst kenntlich zu machen, weißte man sie, nach dem Exil in jedem Frühjahr; aber man schmückte sie auch, Matth. 23, 27. 29. Das Verbrennen der Leichen kam nur vor, wenn es durch außerordentliche Umstände geboten war, 1 Sam. 31, 12; Am. 6, 10, oder zur Strafe für schwere Verbrechen, Lev. 20, 14; 21, 9. Noch Tacitus (hist. V, 5) erwähnt das corpora condere als jüdische Sitte, und in Mischna, Aboda s. 5, 1, wird das Verbrennen für götzendienerisch erklärt. Das Anzünden eines Brandes 2 Chron. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5 bezog sich auf wohlriechende Stoffe.

d. **Erwerb und Beschäftigungen.** Den sonst so schweren Übergang von der nomadisierenden Viehzucht zum Landbau und Handwerk hatte das israelitische Volk wenigstens teilweise bereits in Ägypten vollzogen, indem es dabei von der Fruchtbarkeit Gosens äußerst begünstigt wurde, Num. 20, 5; Deut. 11, 10; 1 Chr. 4, 21 ff.; es hatte dort auch schon Häuser und Städte gebaut, Ex. 1, 11. So bildete denn der Ackerbau auch in Kanaan so entschieden die Hauptbeschäftigung, daß ihn der mosaische Staat überall als eigentliche Lebensgrundlage voraussetzt. Die Zeit der Ernte vom 2. Passahtag, etwa von Ende April (Jos. 5, 11), bis zum Wochenfest war, wenn der Ertrag gut ausfiel, eine Zeit besonders großer Freude, Jes. 9, 2. Man schnitt das Getreide mit der Sichel ziemlich kurz unter den Ähren ab, so daß die Spreu, zumal nachdem sie von Rindern oder Eseln ausgetreten (Deut. 25, 4; Hos. 10, 11) oder durch Dreschschlitten auf der Tenne im freien Felde zerrieben war, vom

Winde leicht verweht werden konnte (Ps. 1, 4). Besonders pflegten die Israeliten den Weinbau. Unter Gesang und Jubel nahmen sie im September die Trauben ab und brachten sie in Körben zur Kelter, einem im Gestein des Bodens ausgehauenen, mit einem Loch versehenen Troge, unter welchem eine kleinere Kufe, ὑπολήνιον, Jes. 16, 10; Mk. 12, 1, zur Aufnahme des Mostes ausgehöhlt war, wie sie noch Robinson bei Hableh zwischen Sichem und Joppe wohlerhalten gefunden hat (N. bibl. Forsch. S. 178). Ebenso fand der Obst- und Ölbaum Pflege. Letzterer gedieh mit seinen grau-grünen Blättern besonders auf trockenem, sandigem Boden. Aus den purpur-farbenen und schwarzen Beeren von der Größe eines Taubeneies preßte man das vielfach gebrauchte Öl. Durch Einpfropfung wilder Ölzweige führte man dem Baume auch wohl neue Kräfte zu (Röm. 11, 17 ff., vgl. Steph. Schultz, Leitungen des Höchsten V, S. 88). Zugleich wurde von den meisten auch Viehzucht getrieben. Die Ackerbauer selbst oder ihre Söhne, z. B. David, waren Hirten. Besonders Schafe, Ziegen und Rinder, weniger Esel und Eselinnen, und noch weniger Pferde, die erst unter David und Salomo eingeführt wurden (2 K. 9, 21. 31; 11, 16; Jes. 13, 16; Am. 4, 10), am allerwenigsten Kameele bildeten den Heerdenreichtum. Jagd und Fischerei, Jer. 16, 16; Am. 4, 2; Ez. 29, 4, trieben die Israeliten als Nebenbeschäftigung. Die Handwerke und Künste, die sie schon in Ägypten kennen gelernt hatten, bildeten sie erst später in den Städten weiter aus; und erst in den nachexilischen Zeiten entwickelte sich der Sinn dafür so sehr, daß auch die Schriftgelehrten ein Handwerk zu erlernen pflegten, wie z. B. Paulus, Akt. 18, 13, und daß das Gegenteil als ein Mangel an Erziehung galt. An Holz-, Metall-, Stein- und Topfarbeit, an Gerberei und Weberei scheint es nicht gefehlt zu haben. Die Kunstweberei, welche Blumen und Figuren einwirkte, wurde von Männern betrieben, 1 Chr. 4, 21. Nur von Fässern und andern Reifgefäßen und Glasbereitung, vgl. jedoch Hi. 28, 17, findet sich bei ihnen keine Spur.

e. **Handel und Verkehrsmittel** erfreuten sich nur einer mäßigen Pflege. Importhandel, durch welchen aus entfernteren Ländern, besonders aus Ophir im südlichen Arabien, selbst aus Tarsis in Spanien Produkte, besonders edle Metalle herbeigeschafft wurden, trieb, soviel bekannt ist, nur Salomo in Verbindung mit Hiram von Tyrus (1 K. 2, 26; 10, 11; 2 Chr. 8, 17 f.; 9, 10). Denn der erneute Versuch Josaphats (1 K. 22, 49) gelang nicht. Und inwieweit der Ausbau Elots am roten Meer unter Usias für die Schifffahrt Bedeutung hatte, wird nicht gesagt, 2 K. 14, 22; schon unter Ahas ging Elot wieder verloren (2 K. 16, 6). Der Export-Handel freilich, durch welchen Getreide nach Phönizien, Olivenöl, Wein, Honig, selbst feines Backwerk, Ez. 27, 17, ferner Wolle, Baumwolle und Flachs, ja kostbare Harze nach den Nachbarländern geliefert wurden, — ferner der Transithandel, der wohl nur zum Teil in den Händen der nicht ausgerotteten Kanaaniter blieb, scheint nicht unbedeutend gewesen zu sein. Schon die große Menge des Goldes und Silbers, die sich immer wieder andeutet, spricht für die Blüte beider. Jedenfalls mußten die Kinder Israels unter einander vielerlei kaufen und verkaufen; selbst die vom Lande mußten es, wenn sie statt der Erstlinge und Erstgeburten anderes Material als Opfer in Jerusalem darbringen wollten (Dt. 14, 23 ff.). Aber an ordentlichen Landstraßen, durch die der Handel hätte

befördert werden können, fehlte es wahrscheinlich, obwohl in Nu. 20, 17; 21, 22, ein Königsweg, eine auf königliche Kosten erbaute Landstraße, erwähnt wird und Dt. 19, 3 die Zurichtung von Wegen nach den Asylstädten geboten ist. Die regelmäßig gepflasterten Straßen Palästinas erweisen sich durch ihre Ähnlichkeit mit denen in Italien als römisch, Robins. Pal. II S. 528. **Herbergen** hatte man ebensowenig; die erste Spur von einem hospitium ist wahrscheinlich die גרות Kinhams bei Bethlehem, Jer. 41, 17. In Luk. 2, 4 ist unter *κατάλυμα* im Unterschied von *πανδοχεῖον*, Luk. 10, 34, das Privathaus eines Gastgebers zu verstehen, vergl. Luk. 22, 11. Übrigens ritten die Reisenden nicht bloß, sondern bedienten sich auch der Wagen, die von Rindern gezogen wurden, besonders für Frauen und Kinder, 1 S. 6, 7; 2 S. 6, 6; 1 K. 12, 18 u. a., selbst schon in der Wüste (nach Nu. 7, 3).

f. **Münz- und Maßwesen.** Als Geld und Gewicht zugleich wurden ursprünglich Silberstücke benutzt, auf denen die Phönizier das Gewicht durch einen Stempel zu bezeichnen pflegten, besonders der **Sekel**, d. i. der 3000ste Teil eines Kikkars oder Talents, 14,55 Gramm (also fast ein altes Loth) schwer, = 2,15 Mark, sowie der **Beka** oder halbe Sekel, der später als gewöhnlicher Sekel galt, 1 K. 10, 17; 2 Chr. 9, 16, aber in der Makkabäerzeit wieder dem alten Sekel wich. Der heilige Sekel oder Sekel des Heiligtums, Ex. 30, 13; 38, 25 u. a., ist nach gewöhnlicher Annahme der alte mosaische, im Unterschied von dem späteren leichten, — nach Schrader dagegen (Riehm, H.-Wb. unter „Gewichte") der etwas schwerere Gewichtssekel im Unterschied von dem Geldsekel. Die Gewichte, nämlich Steine, zum Wägen des Silbers trug man bei sich; daher Steine der Börse, Spr. 16, 11, und königliche Gewichte oder Steine, 2 S. 14, 26. Vgl. Bertheau, Zur Gesch. der Israeliten, Gött. 1842; Thenius, Stud. u. Kr. 1846 I u. II; Cel. Cavedoni, Bibl. Numismatik, deutsch von A. v. Werlhof, Han. 1855 f.; De Saulcy, Recherches sur la numismatique judaique, Paris 1854; J. Brandis, Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien, Berlin 1866; F. Lenormant, Monnaies et médailles, Paris 1883. — Nach dem Exil hatten sie die **Dariken**, weiterhin den **Stater** = 3 Mark, die **Didrachme** = 1½ Mark, sowie die **Drachme** = 75 Pf.; unter den Römern den **Denar**, der, obgleich 10 Pf. weniger wert, doch der Drachme gleichgestellt wurde, das **Aß** = 6—4 Pf. und den **Dodrans** = 1 Pf.

Von dem **Gewichtssekel** kamen (wie nicht bloß aus Ez. 45, 12 in der Sept., sondern auch aus einem Vergleich von 1 K. 10, 17 mit 2 Chr. 9, 16, wo 300 Sekel, d. h. Beka, 3 Minen betragen, erhellt), 50 auf eine Mine, also 60 Minen auf ein Talent, während bei den Assyrern nach ihrem Sexagesimalsystem 60 Sekel zu einer Mine und 60 Minen, also 3600 Sekel, zu einem Talent gehörten, das Talent also 60,6 Kilogr. wog.

Von den Maßen war als **Längenmaß** besonders die Elle wichtig; sie maß nach Thenius 48,39 Centim. (1 F. 6½ Z.), auf welche Länge auch das Durchschnittsmaß der altägyptischen, uns noch erhaltenen Elle (48,42 Centim.) führt. Die später gebräuchliche königliche Elle, die babylonische, die in Israel, ja auch in Ägypten die altägyptische verdrängte, war 52,35, nach Oppert 52,5 Centim. lang. Die Elle zerfiel in 2 Spannen oder 6 Handbreiten, je 4 Finger breit; die des Ezechiel in c. 40, 5 und 43, 13 hatte noch eine Hand-

breite mehr und ist wohl mit der babylonischen identisch, vgl. Oppert, L'Etalon des mesures Assyriens, Paris 1875. Die Ruthe, eig. Rohr, Ez. 41, 8, hatte 6 Ellen; sie ist babylonischen Ursprungs und kommt in derselben Länge auf der Tafel von Senkereh vor. — Als Hohlmaß hatte man für trockene und flüssige Dinge den Chomer oder Kor, כֹּר, 1 K. 4, 22, *κόρος*, Luk. 16, 17, der auch bei den Assyrern (imir) in Sanheribs Zeit erwähnt wird, speziell für trockene den Letech (etwa 1/2 Chomer), Hos. 3, 2, den Epha = 1/10 Chomer, den Seah = 1/3 Epha, den Omer oder Issaron = 1/10 Epha, und den Kab = 1/18 Epha; — speziell für flüssige den Bath = 1/10 Chomer, also dem Epha gleichstehend, den Hin = 1/6 Bath, und den Log = 1/72 Bath. Die eigentliche Größe dieser Maße ist kaum sicher festzustellen. Nach Sept. und Jos. Arch. 8, 10, 9, denen Böckh (Metrologische Untersuchungen, Berlin 1838) und Bertheau gefolgt sind, ist der Bath der attischen Metrete = 39,39 Liter gleich zu stellen; der gleichgroße Epha hält darnach etwa 12 Metzen, womit die ältere ägyptische Artabe stimmt. Nach biblischen Angaben dagegen, besonders nach der Notiz 1 K. 7, 23, daß das eherne Meer nicht weniger als 2000 Bath hielt, sowie nach den Rabbinen, denen Thenius gefolgt ist, betrugen Bath und Epha nur etwas über die Hälfte von jener Größe, nämlich 20,1 Liter. — Interessant ist es, daß bei der Einteilung einerseits das Dezimal-, andrerseits das Duodezimal-, beziehungsweise das babylonische Sexagesimal-System zu Tage tritt.

g. **Schrift.** Die Schreibekunst, die schon nicht bloß als Verkehrs-, sondern hauptsächlich als Bildungsmittel in Betracht kommt, scheint schon frühzeitig bekannt gewesen zu sein. Die Andeutungen der h. Schrift darüber sind um so beachtenswerter, als sie einen Unterschied machen. Während das 1. Buch Moses das patriarchalische Zeitalter von allen Andeutungen des Schriftgebrauches freiläßt, abgesehen von der etwas zweifelhaften Spur in dem Siegelringe Judas, Gen. 38, 18, setzen die folgenden Bücher die Bekanntschaft mit der Schrift voraus, — nicht bloß in den nicht gerade zahlreichen Stellen, wo Mosi schriftstellerische Thätigkeit beigelegt wird, Ex. 24, 4. 7; 34, 27; 17, 14; Nu. 17, 3; 33, 2, besonders Dt. 31, sondern auch sonst, Ex. 28, 9. 36; Nu. 5, 23; Dt. 6, 9; 11, 20; 24, 1—3. Ob die Schoterim in Moses Zeit ihren Namen vom Schreiben hatten (bei den Sept.: *γραμματεῖς*, Ex. 5, 6; Nu. 11, 16), kann dahingestellt bleiben; in 2 Chr. 34, 13 werden sie von den Sofrim unterschieden. In der unruhigen Richterzeit, wo die Israeliten in den Künsten des Friedens eher Rück- als Fortschritte machten, war der erste beste Knabe im Schreiben geübt, Ri. 8, 14. In der Könige Zeit findet sich das hohe Amt eines Staatsschreibers, 2 S. 8, 17; 20, 25; 2 K. 12, 11; 19, 2; 22, 3; ja in der nachexilischen Zeit klagt der Verf. von Koheleth (12, 12) über das viele Bücherschreiben. Ob auf Papyrus oder auf Tierhäute geschrieben wurde, ist weniger wesentlich; die Ägypter und Phönizier schrieben auf Papyrus (Ebers, Ägypten u. die B. Moses, S. 149), vielleicht also auch die Hebräer; fehlte es ihnen aber daran, so lagen die Tierhäute am nächsten, die auch von den Joniern benutzt wurden, Her. 5, 58. Das Pergament, 2 Tim. 4, 13, wurde erst in Pergamum erfunden, als Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus hinderte. — Ohne Zweifel hatten die Israeliten die Schreibekunst schon in Ägypten erlernt. Obwohl dieselbe einerseits von den Griechen auf Kadmus, d. i. auf

die Phönizier oder Kanaaniter, bei denen schon in Josuas Zeit, Jos. 15, 15; Ri. 1, 11 eine Stadt (wahrscheinlich nach den dort aufbewahrten heiligen Schriften) Schriftstadt, Kirjath Sepher hieß, andrerseits von manchen alten Schriftstellern auf die Assyrer, für die neuerdings noch Deecke (ZDMG. XXXI, S. 102 ff.) eingetreten ist, zurückgeführt wird, so scheint doch Ägypten ihr eigentliches Vaterland gewesen zu sein, wie schon Tacitus meint. Ägyptologen wie De Rougé und Ebers (l. c. S. 147) haben die 22 Buchstaben des semitischen Alphabets mit ebensoviel hieratischen Zeichen des alten Reichs (bis 2000 v. Chr.) in Laut und Form identifizieren zu können geglaubt. Jedenfalls hatte die ägyptische Schrift schon im alten Reich das ideographische und syllabarische Stadium durchlaufen und die lautliche Stufe erstiegen. Auch hatte dort die in der alt-semitischen Schrift gewöhnliche bustrophedontische Schreibung und die damit verbundene, bald nach rechts, bald nach links gehende Richtung der Buchstaben ihr Vorbild; ja die bald so, bald so gehende Richtung markierte sich hier besonders deutlich durch die Richtung der Gesichter der Menschen- oder Tierbilder, aus welchen die Buchstaben zumeist bestanden. Da aber die semitischen Buchstaben so entschieden mit den semitischen Namen der Gegenstände, von denen sie hergenommen sind, zusammenhängen, da diese Gegenstände auch zum guten Teil auf Viehzucht hinweisen (Aleph = Rind, Gimel = Kameel, Lamed = Ochsenstecken), so liegt es nahe, den Ägyptern nur die Anregung, die eigentliche Erfindung aber und Ausbildung des semitischen Alphabets den Semiten selbst, etwa mit Ewald (ZDMG. XIII, S. 355) den Hyksos zuzuschreiben, die dasselbe dann bei ihrer Rückwanderung sowohl nach Kanaan, als auch nach Saba in Südarabien gebracht hätten. Merkwürdig ist es, daß nicht bloß die griechischen und lateinischen Schriftzeichen, sondern diejenigen aller Kulturvölker, auch die der Inder, die sie vielleicht erst durch die Perser erhalten haben, mit den semitischen zusammenhängen (vergl. A. Weber in ZDMG. X, S. 389 ff., und Burnell, Elements of South-Indian Palaeography, Mangalore 1874; auch Weber, Indische Studien III, 348; Hommel, Semit. Völk. u. Sprachen, I, 133). — Die ältesten Urkunden der semitischen Schrift, die uns ihre frühere Gestalt bezeugen, sind die Inschrift des Moabit. Königs Mesa (wenn sie echt ist); ferner Siegelsteine vom Zeitalter des Jeremja ab mit dem Namen des Inhabers und einem Tier-, etwa einem Stierbild, sodann die von Schick entdeckte Siloahinschrift (ZDPV. 1881); auch noch die Legenden der jüdischen Münzen aus der Makkabäer und Römer Zeit. Sehr ähnlich und nur in Einzelheiten modifiziert ist die Schrift der Samaritaner. Viel mehr umgestaltet ist dagegen schon diejenige der Phönizier und Punier und zwar schon auf den ältesten Denkmälern, dem Sarkophage des sidonischen Königs Eschmunazar (4. Jhdt. v. Chr.) und der Marseiller Opfertafel. Eine noch durchgreifendere Modifikation stellt aber die s. g. Assyrische oder Quadratschrift dar, welche später allmählich geradezu zur heiligen wurde, und nach dem Talmud für die h. Bücher und andere religiöse Zwecke (auf den Thürpfosten und Gebetsriemen) allein angewandt werden sollte. Die Ansicht, daß dieselbe durch allmähliche Umbildung der alt-hebräischen, und zwar schwerlich vor 300 v. Chr. entstanden sei und daß sie eigentlich syrische hätte heißen sollen, hat nicht bloß das gegen sich, daß die Hebräer die Syrer nie Assyrer genannt haben, sondern auch, daß sich diese Schriftart als eine

besondere (Esr. 4, 7) und zwar als eine wirklich in Assyrien gebräuchliche meist neben Keilinschriften schon auf Gewichtstücken und Thontäfelchen unter den Trümmern Ninives, sowie auch bei anderen alten Inschriften in aramäischer Sprache angewandt findet, ja sich in wesentlichen Eigentümlichkeiten schon auf einem, vielleicht aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. stammenden Thoncylinder andeutet. Da dieselbe bei den Hebräern schwerlich Eingang gefunden hätte, zumal zu religiösen Zwecken, wenn sie nicht von den geschichtlichen Verhältnissen selbst nahe gelegt und von einer entscheidenden Autorität, der gegenüber sich die Samaritaner gerade zur Opposition versucht fühlten, empfohlen worden wäre, so hat Schlottmann (Riehms HdWB. unter „Schrift") die jüdisch-samaritanische Überlieferung von der Einführung dieser Schriftart durch Esra wieder aufgenommen und verteidigt.

h. **Die Wissenschaften** erfreuten sich bei dem zwar durch Verstand, Phantasie, Gefühlstiefe und Intuition, aber nicht durch Forschungssinn ausgezeichneten Volk keiner besonderen Pflege. Das Wissen der im A. und N. T. öfter erwähnten Ärzte beruhte wohl nur auf den nächstliegenden Erfahrungen. Erst die Essener zeichneten sich nach Jos. B. J. 2, 8. 6 durch naturhistorische und medizinische Kenntnisse aus, die sie aus (angeblich, schwerlich wirklich) alten Schriften geschöpft hätten. Ebenso wenig gediehen die darstellenden Künste, denen es an den anregendsten Sujets, den religiösen, fehlte. Die Bauten und Erzarbeiten in Salomos Zeit standen unter der Leitung von Tyriern, 1 K. 5, 6. 9. 12; 7, 13. Immerhin aber ragten die Israeliten durch die Ausbildung derjenigen Geistesthätigkeiten und Fertigkeiten, die mit der Pflege der Religion zusammenhingen, hervor. In den Zeiten der Machtentfaltung und des Friedens erblühte die Poesie, welche in dem den Nordsemiten von den Accadiern her eigentümlichen Rythmus des parallelismus membrorum und der damit verbundenen strophischen Anordnung das religiöse Leben als das eigentümlichste und beste, was Israel anvertraut war, zur schönsten Darstellung brachte. Ebenso regte sich die Weisheitslehre, welche, wenn auch vor allem praktisch auf heilsame Lebensregelung gerichtet, doch auch in schwierigere religiöse Probleme einzudringen suchte; es entwickelte sich auch die oft die Herzen mächtig ergreifende prophetische Beredsamkeit. Und wie sehr man die Kunst der Musik im Dienst des Kultus pflegte, erhellt aus der Menge der musikalischen Instrumente und der Mannigfaltigkeit der sich auf die Spiel- oder Singweise beziehenden Termini, welche in den Psalmen und Psalm-Überschriften vorkommen. — Zu einer ausgedehnteren Schulgelehrsamkeit führte in den nachexilischen Zeiten das Studium des Gesetzes. Gelehrte Männer, die freilich nebenher ein Handwerk trieben, sammelten in ihren Häusern oder in den Synagogen oder in den Hallen des Tempels Zuhörer um sich, vor denen sie ihre und ihrer Vorgänger Meinungen über schwierige oder streitige Fragen des Gesetzes verhandelten und verteidigten; daher die *παραδόσεις τῶν πατέρων*.

Martin Geier, Tract. de Hebr. luctu lugentiumque ritibus. Lips. 1656. 3. edit. 1683.
Nic. Guil. Schröder, Comment. phil. crit. de vestitu mulierum Hebr. ad Jes. III, 16—24. Ultraj. 1776.
A. Th. Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, Amsterd. 1809. 3 Bde.
Grundt, Die Trauergebräuche der Hebr. 1868.
A. Thomson, Home life in ancient Palestine London 1878.
Über den Zusammenhang der phönizischen Schriftzeichen mit der hieratischen Schrift der

Ägypter: E. de Rougé, Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien. Par. 1874. F. Lenormant, Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde. Par. 1872. G. Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis, Leipz. 1868, I. S. 147. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, Leipz. 1879 I, S. 23 ff.; vgl. Hommel, a. a. O. (S. 293).

12. Die israelitischen Rechts- und Staatsaltertümer.

a. **Die Theokratie.** Als die Formen, in denen sich das israelitische Leben nach seiner moralischen Seite bewegte, kommen die Rechte und Pflichten, die man als solche sei es auf seiten der Gesamtheit, sei es auf seiten der einzelnen Volksgenossen anerkannte, in Betracht. Sie waren zum guten Teil durch das Verhältnis zu Jehova bedingt. Nicht erst in nachexilischer Zeit, sondern schon bei B (Ri. 8, 23; 1 S. 10, 1), macht sich der Gedanke geltend, daß das israelitische Volk wie dem Fleische nach das Haus Israels, so dem Geiste nach die Gemeinde Jehovas sei. Es konnten sich alle Fremde (mit wenigen Ausnahmen, Ex. 34, 15 f.; Deut. 7, 1—4; 23, 2—7) zur Erlangung gleichen Rechtes in dieselbe aufnehmen lassen (Ex. 12, 48, vergl. auch V. 38; Num. 11, 4; Jos. 8, 35); sie mußten sich aber seinen Religionsordnungen fügen. Jehova sollte in ihm wie der allein angebetete, so auch der allbestimmende und regierende sein, und zwar in einem Sinn, in welchem er es nur auf Grund des einzigartigen Verhältnisses, welches er zu Israel eingegangen war, also eben nur hier sein konnte. Im A. Test. heißt er daher in ganz spezifischem Sinn der König Israels, Ex. 15, 18; Deut. 33, 5; Ps. 10, 16; 44, 5; 68, 25 u. a. Josephus aber nennt den israelitischen Staat im Unterschied von allen anderen eine Theokratie, und hat ein Recht dazu, wenn er dadurch nicht eine bestimmte Regierungsform bezeichnet, durch welche andere Regierungsformen ausgeschlossen gewesen wären, sondern die Eigentümlichkeit hervorhebt, daß hier nicht die Religion dem Staate, sondern der Staat der Religion diente.

b. **Die Ämter,** durch welche sich Jehovas Wille durchsetzen sollte, waren in Israel als einem semitischen Volke, welches sich ebenso sehr durch seine Pietät wie das griechische durch seinen Schönheits- und das römische durch seinen Rechtssinn auszeichnete, vor allem durch die Geburtsordnung gegeben. Schon von alters her hatten die verschiedenen Abteilungen, in die es sich nach der Geburtsordnung gliederte, die Stämme (שְׁבָטִים, מַטּוֹת), und Geschlechter, *δῆμοι*, gentes, ihre Fürsten, נְשִׂאִים; die Familien oder Vaterhäuser (בָּתִּים, בֵּית אָבוֹת, *οἶκοι πατριῶν*) und Hausväter (גְּבָרִים) hatten ihre Häupter (רָאשִׁים, Jos. 7, 14. 16—18), die als die Ältesten (זְקֵנִים) in allen Verhältnissen eine unzerstörbare Autorität waren und eine natürliche Gemeindevertretung bildeten. Man vgl. für die Zeit der ägyptischen Knechtschaft Ex. 3, 16. 18; 4, 29; 12, 21, für Moses Zeit Num. 1, 16; 11, 16. 24; 13, 2; 16, 2; 26, 9; 34, 17 ff., für die Zeit der Königswahl und der Könige 1 S. 8, 4 ff.; 10, 20 ff.; 2 S. 3, 17 ff.; 5, 1 ff.; 1 K. 8, 1; 12; 20, 7; 2 K. 23, 1; Jer. 26, für die Zeit des Exils Jer. 29, 1; Ez. 14, 5; 20, 1, für die nachexilische Zeit Esr. 4, 2 f.; 5, 9; 6, 7; 10, 8; Neh. 10, 1; Makk. 12, 6. 35; 13, 36. — Bildeten die Ältesten in den einzelnen Ortschaften die magistratliche Behörde, welche über die äußere Ordnung zu wachen hatte, so gab es daneben auch Richter, die aus ihnen als besonders einsichtige Männer erwählt, über Vergehen, wenn sie

von zwei oder mehr Zeugen Num. 35, 30; Deut. 17, 6 und 19, 15, oder durch Eidschwur, Ex. 22, 6—11, konstatiert wurden, zu entscheiden und bei Streitigkeiten jedem zu seinem Recht zu verhelfen hatten. Nach Ex. 18, 13 ff.; Deut. 1, 13—18 waren sie schon von Mose selbst autorisiert und über 10, 50, 100 und 1000, d. h. über Familien und Geschlechter gesetzt, nicht als verschiedene Instanzen, die einander korrigieren, sondern als Genossen, die gedeihlich zusammenwirken sollten. Bei Streitigkeiten, welche zwischen Männern verschiedener Familien oder Geschlechter zu entscheiden waren, hatten die niederen Häupter die höheren wahrscheinlich zu instruieren und zu beraten. Neben den Richtern standen die Schoterim, die sonst als Mittelspersonen zwischen Höheren und Niederen fungierten, Ex. 5, 14, die aber hier beim Gericht wahrscheinlich die Vorladung zu überbringen und dann besonders für die Vollziehung des Urteils zu sorgen hatten (vgl. Schnell, Das israelitische Recht in seinen Grundzügen dargestellt, Basel 1853). Für die schwierigeren Fälle aber sollte es (Dt. 17, 8, vgl. 19, 16) am Orte des Heiligtums ein Obergericht geben, wo dem Oberrichter der (Hohe-)Priester mit seiner Gesetzeskenntnis zur Seite stände. Nach 2 Chr. 19, 5—7 wurde ein solches Gericht von Josaphat aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern in der Weise eingerichtet, daß der Hohepriester für die Sachen Jehovas (für das geistliche Recht) und der Fürst des Hauses Judas für die Sachen des Königs (für die weltlichen Rechtssachen) präsidierte. Nach dem Exil bildete sich als ein solch oberster Gerichtshof aus der großen Synagoge, d. i. aus der jerusalemitischen Gemeindevertretung, der *γερουσία τῶν Ἰουδαίων*, 2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27; 3 Makk. 1, 8, vielleicht aber erst unter Antipater und Herodes (Jos. Arch. 12, 3, 3; 13, 5, 8) das große Synhedrium, das zugleich das Gesetz lehrte und darnach richtete und — von nicht genau zu bestimmender Kompetenz — leicht alle schweren Fälle an sich zog. — An einem Amt, dem Volke auch im ganzen, namentlich auch äußeren Feinden gegenüber Recht zu schaffen, fehlte es in den älteren Zeiten. In freier Weise nahmen solche diese Aufgabe auf sich, die der Geist Gottes dazu antrieb. Man nannte auch sie Richter, שׁפטים, (Sufeten bei den Phöniziern) und gestand ihnen wohl auch noch nach dem Kriege, zu welchem sie einen oder mehrere Stämme vereinigten, eine gewisse Autorität zu. Erst als das Volk nach einer geordneteren Vertretung verlangte, kam es zum Königtum. Als nun dies die Handhabung der äußeren Macht übernommen hatte, trat auch das auf die geistige Macht des Wortes sich stützende Prophetentum in immer reinerer Gestalt hervor, und zwar um das Königtum nicht bloß zu ergänzen, sondern auch in den rechten Schranken zu erhalten.

c. **Die Strafen** für die Vergehungen und Verbrechen waren einfach und streng, aber nicht grausam oder infamierend. Es waren Geldstrafen (bei Diebstahl, Entwendung oder Ehr- und Leibesverletzung), Schläge (vierzig, aber nicht mehr, Dt. 25, 2; 2 Kor. 11, 24); oder nach dem „Auge um Auge“ waren es den Verletzungen entsprechende Leibesschädigungen, wie sie sich zwar im Alten Test. nicht nachweisen lassen, aber zuweilen noch jetzt im Orient verhängt werden, oder auch Todesstrafen, die gewöhnlich durch Steinigung oder durch Anwendung des Schwertes, d. i. durch Niederhauen oder Totstechen (nicht durch Enthauptung) vollzogen wurden. In der römischen Zeit wurde die Kreuzigung üblich; man geißelte den Verbrecher zunächst mit Riemen,

betäubte ihn dann durch ein Getränk (nach einer aus Spr. 31, 6 abgeleiteten, nur bei den Juden üblichen Sitte), zog ihn darauf nackt mit Stricken an das meistens nicht hohe Kreuz empor, dessen Hauptpfahl über das Querholz gewöhnlich etwas hervorragte, ließ ihn auf einen aus dem Hauptpfahl hervorstehenden Pflock aufhocken, band ihn fest, nagelte ihn an den Händen und gewöhnlich auch (trotz Clericus, Dathe, Paulus u. a.) an den Füßen (an jedem Fuß besonders) an, (vgl. die Literat. bei Meyer zu Matth. 27, 35, sowie Zöckler, Das Kreuz Christi, 1875, Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, 1878) und ließ ihn unter furchtbaren Qualen langsam hinsterben. Zur Verschärfung der Todesstrafe verbrannte man den Leichnam, Lev. 20, 14; 21, 9; oder man hing ihn an einen Baum oder Pfahl auf, ließ ihn jedoch nicht über Nacht hängen, damit das Land des Herrn von ihm und seiner ihm in besonders hohem Grade anhaftenden Unreinigkeit nicht entweiht (J. D. Mich. nach seiner prosaischen Weise: damit nicht die Luft von ihm verpestet) werde, vgl. Deut. 21, 22. Auch warf man über ihm und seiner Asche zuweilen noch einen Steinhaufen auf. — Die Ausrottung, die im Gesetz sehr oft ausgesprochen wird, und zwar selbst für Übertretungen der Reinheits- und anderer Ritualgesetze, wenn auch nur für die mit aufgehobener Hand, d. i. mutwillig begangenen, bedeutet nicht eine Verstoßung aus dem Volk und eine Ausschließung von dessen Rechten (Clericus, D. Mich. und Ilgen), auch nicht einen frühzeitigen, natürlichen Tod (Raschi, Abenesra und Kimchi, Saalsch. Mos. R. S. 476), sondern eine Todesstrafe, die Gott sich selbst zu vollziehen vorbehielt, wenn die Gemeinde sie nicht exekutierte, vergl. Dillm. zu Gen. 17, 14. — Der Grundsatz aber, nach welchem diese strengen Strafen bestimmt waren, war nicht der der Abschreckungstheorie, welche alle Harmonie zwischen Schuld und Strafe unmöglich macht, sondern der der entsprechenden Wiedervergeltung, wie er so bündig durch das „Auge um Auge" u. s. w. Ex. 21, 23 ff.; Lev. 24, 19 ff.; Deut. 19, 21 ausgesprochen ist: ein Grundsatz, der allein die Heiligkeit des Gesetzes und das gleiche Recht aller zu wahren vermag, und doch auch die im Mos. Recht anerkannte Unterscheidung zwischen den Verbrechen aus Frevelmut und den Vergehen aus Schwachheit, Leichtsinn und Fahrlässigkeit vollkommen rechtfertigt. Die Abschreckung konnte nur in zweiter Linie beabsichtigt sein, vergl. Deut. 19, 19. 20; 17, 18.

d. **Das Recht und die Würde der** (von der Natur oder durch die bürgerliche Ordnung gesetzten) **superiores** war in dem Rechte und der Würde Jehova's begründet. Der Thron der Fürsten und Könige wird ausdrücklich als Jehovas Thron bezeichnet, 1 Chr. 29, 23; das Amt der Richter, vgl. Deut. 1, 17, galt so sehr als Gottes Sache, daß man in den Redeweisen: etwas vor Gott bringen Ex. 21, 6; 22, 7. 8; 18, 19, Gott fragen, Ex. 18, 15; Lev. 24, 12; Num. 15, 34, vor dem Herrn stehen, Dt. 19, 17, die Richter mit Gott zusammenfaßte, wie noch heutzutage bei den Arabern. Was man den superiores schuldete, war vor allem pietätsvolle Ehrerbietung und Folgeleistung. Die Pietät gegen sie erschien um so notwendiger, als sie die Wurzel und der Anfang der Ehrfurcht vor Gott war, Ex. 22, 27; Deut. 17 u. 18. Erst recht aber wurde die Hauptpietät, durch welche sich auch die Pietät gegen die Fürsten und Könige einleitete, ja einübte, diejenige der Kinder gegen die Eltern, allgemeiner die der Jungen gegen die Alten, Lev. 19, 32 (von uns, sofern

sie schon von der Natur gegeben war, bereits S. 288 in Betracht gezogen), vom Gesetze verlangt und geordnet. Kinder, die ihren Eltern fluchten oder sich gar an ihnen vergriffen, verwirkten nach Ex. 21, 15. 17; Lev. 20, 9 das Leben ebenso sehr, wie die, welche Jehova lästerten. Nur durfte ein Vater seinen mißratenen Sohn nicht auf eigene Hand mit dem Tode bestrafen, sondern nur in Übereinstimmung mit den Ältesten der Stadt, Deut. 21, 18—21. Während bei den Griechen und Römern die unbeschränkte väterliche Gewalt bald allzusehr eingeengt wurde (vgl. Dernburg, Die Rechte der väterlichen Gewalt, Zürich 1854), wurde in dieser Weise in Israel eine auf die Dauer haltbare Sicherung sowohl der elterlichen Autorität als auch des Kindesrechtes geschaffen. Als so heilig behandelte das Gesetz das Elternrecht, daß es dasselbe unter der Verheißung des Wohlergehens sogar auch im Tierreich pietätsvoll zu berücksichtigen vorschrieb. Das dreimal vorkommende Verbot, das Böckchen nicht in der Milch der Mutter zu kochen, welches D. Michaelis nach seiner Weise daraus erklärte, das ein Böckchen in Butter gebraten besser schmecke, als in Milch gekocht, Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21, und ebenso die ähnlichen Verordnungen in Lev. 22, 27. 28, besonders das Gesetz, daß man die Vogelmutter über den Jungen schonen sollte, Deut. 22, 7, sind sicher aus diesem Gesichtspunkte aufzufassen.

f. **Das Recht des Menschen im allgemeinen** war vor allem, wie schon durch die Gebote der zweiten Dekalogtafel festgestellt wurde, ein Recht auf Leben, Ehe und Eigentum. Dies Recht stellte sich für gewöhnlich als das Recht des Nächsten, d. i. des compopularis dar; begründet aber war es in der Thatsache, daß der Mensch als solcher nach Gottes Bild geschaffen ist, Gen. 1, 26 f.; 9, 1 ff. Die Anordnungen zur Sicherung jener drei Hauptgüter waren ziemlich eingehende

1. Das **Leben** des Nächsten sollte nicht bloß nicht zerstört, sondern auch möglichst gesichert werden. Damit hing schon die gewissenhafte Erfüllung der Pflichten der Gastfreundschaft zusammen, die, solange es an Herbergen fehlte, um so wichtiger war; besonders aber die zarte Fürsorge für die Blinden, Lev. 19, 14; Deut. 27, 18 und ebenso das Gesetz, daß man das Dach seines Hauses mit einer Brustwehr versehen solle, damit man nicht Blutschuld auf sich bringe, Deut. 22, 8; ferner die Einsetzung des jus talionis bei Leibesbeschädigungen und besonders bei dem mit Grausen und Abscheu betrachteten Mord, Ex. 21, 25 ff. Selbst der Ochs, der einen Menschen zu Tode stieß, sollte getötet, der Herr desselben aber, wenn die Stößigkeit des Tieres bekannt gewesen war, in Geldstrafe genommen, und wenn er dieselbe nicht bezahlen konnte oder wollte, hingerichtet werden, Ex, 21, 28—32. Todesstrafe traf aber auch den, der einen freien Israeliten stahl, ihn der Freiheit beraubte und als Leibeigenen brauchte oder verkaufte, Ex. 21, 16; 24, 7. Wenn die Leibesverletzung des Sklaven, ja wenn selbst die Tötung desselben seitens seines Herrn, Ex. 21, 20, milder bestraft wurde, so erklärt sich dies nicht aus einer Verkennung seiner Menschenrechte, sondern aus dem Umstande, daß in solchem Falle ein großer Teil der Schuld dem leidenden Teil zugeschrieben werden mußte. Wenn für die Tötung eines Sklaven durch einen stößigen Ochsen bloß eine Strafe von 30 Sekeln bestimmt wurde, Ex. 21, 32, so kommt in Betracht, daß sich der Herr des Tiers auch bei der Tötung eines Freien loskaufen konnte und daß die Hauptstrafe an dem Ochsen selbst vollzogen

wurde. Wer den Sklaven eines anderen tötete, wurde in Israel sicher ebenso-sehr wie in Ägypten, (vgl. Diod. Sic. I, 77) als Mörder bestraft. — Kindes- und Elternmord war zu unerhört, als daß davon im Gesetz hätte die Rede sein müssen. Der Selbstmord war ebenfalls selten; jedenfalls wird auch er im Gesetz übergangen. — Je heiliger aber das Leben gehalten wurde, desto sorgfältiger wurde auch zwischen Mord und bloßem Totschlag unterschieden, und wenn auch als Kriterium des ersteren nicht die allzu schwer festzustellende Absichtlichkeit ausdrücklich geltend gemacht wurde, so kamen doch die gesetzlichen Merkmale im wesentlichen darauf hinaus. Es kam besonders darauf an, ob der Thäter mit Bewußtsein und in Feindschaft gehandelt hatte. Der Fall, daß er trotzdem nur hatte schlagen, nicht töten wollen, blieb allerdings unberücksichtigt. — Das Mos. Gesetz vermochte nicht die Sitte der Blutrache, die fast überall herrscht, wo es noch an genügender staatlicher Ordnung fehlt, einfach zu beseitigen, ohne nach israelitischen Begriffen der Heilighaltung des Lebens zu nahe zu treten; aber es ordnete und beschränkte sie so, daß sich geschichtlich wenig Spuren von ihr andeuten. Der Bluträcher durfte Niemanden töten, der nicht vor der Gemeinde gerichtet und verurteilt worden war, Num. 35, 12, und für den unabsichtlichen Totschläger gab es Asylstädte, in die er sich retten konnte (Num. 35, 24 ff.). Eine Blutschuld hatte der letztere nach dem Gefühl des Volks immerhin auf sich; er durfte daher die Asylstadt bei Lebzeiten des derzeitigen Hohenpriesters nicht verlassen, ohne seine Sicherheit preiszugeben. Aber wie schon die niederen Priester die leichteren Sünden der Kinder Israel, wenn sie Sündopfer brachten, auf sich nahmen und trugen, so trug der Hohepriester diese immerhin schwere Blutschuld, und starb er, so nahm sie ebendadurch Gott selber weg, und der Totschläger wurde wieder frei. Num. 35, 25—28. || Von der Heiligkeit des Lebens selbst der Feinde ging das Kriegsgesetz aus, Deut. 20, 10—15, wonach Israel eine Stadt außerhalb Kanaans, die es bekriegte, zuerst zu friedlicher Unterwerfung auffordern, und falls sie Widerstand leistete und erobert wurde, nur ihre männlichen Bewohner mit der Schärfe des Schwertes schlagen, die Weiber aber und Kinder, wenn auch zu Sklaven machen, doch leben lassen sollte. Nur die wegen ihrer Greuel dem göttlichen Gericht verfallenen Kanaaniter Ex. 23, 32 ff.; 34, 12 ff.; Deut. 7, 1 ff., und die als Erstlingschaft der Heiden bezeichneten Amalekiter, Ex. 17, 14. 16; Deut. 25, 17—19, vgl. Num. 24, 20, sollte es, um seinen Abscheu gegen die nun einmal mit Fluch Beladenen zu beweisen, völlig ausrotten. Die verwandten Edomiter, Ammoniter und Moabiter sollte es nicht ohne Not bekriegen, Deut. 2, 4 ff.; 9, 19, wenigstens nicht behufs Eroberung ihres Landes. Zu weiteren Eroberungen hatte es, nachdem es sich erst in Kanaan festgesetzt hatte, überhaupt keine Mission. Sein Heer war im eigentlichen Sinne des Wortes ein Volksheer, das schon als solches von nicht notwendigen Eroberungen leicht absteht. Jeder 20 Jahr alte Israelit war kriegspflichtig, Num. 1, 2 f.; 26, 2. Nur die Leviten waren, weil höherem Dienst geweiht, ausgenommen, Num. 2, 33. Das Volk selbst hatte daher auch für die Beköstigung seiner Krieger, jeder Stamm für diejenige der ihm zugehörigen Streiter zu sorgen, Ri. 20, 10; 1 S. 17, 17 f. Erst die Könige fingen an, sich eine stehende Söldnerschaar zu halten; so Saul (1 S. 13, 2 f.; 14, 52; 24, 2) und David (1 S. 22, 2; 2 S. 15, 18; 16, 6; 20, 7).

2. Die **Ehe** (in ihrer durch die israelitische Anschauung und Sitte gegebenen Gestalt; vergl. S. 285) stand, was ihren Schutz von seiten des Gesetzes betrifft, gegen das Leben nicht zurück. Der Mann sollte das Recht haben, sich durch eine Nachkommenschaft, die er sicher als die seinige betrachten konnte, fortzupflanzen. Wenn ihm sein Weib verdächtig wurde, durfte er es der Keuschheitsprobe unterwerfen, Num. 5, 11 ff., und seine Verlobte, die sich als solche von einem andern hatte schwängern lassen, durfte er mit dem Tode bestrafen lassen, Deut. 22, 10 ff. So sollte er denn aber auch, wenn er mit dem Weibe seines Nächsten Ehebruch trieb, samt dem Weibe des Todes schuldig sein, Lev. 20, 10; Deut. 22, 22. Verbote, wie das in Lev. 19, 19; Deut. 22, 5 u. 9—11, daß man nicht zweierlei Vieh, z. B. Pferd und Esel sich miteinander begatten lasse, um Bastarde zu erzielen, auch nicht einmal zweierlei beim Pflügen zusammenspanne, nicht den Acker oder Weinberg mit zweierlei untereinander gemischten Samen besäe, nicht aus zweierlei Stoff (Wolle und Linnen) gewebte Kleider trage oder Kleider des andern Geschlechts anlege, sollten offenbar das Gefühl für die von Gott geordnete Unterscheidung der Familien oder Arten lebendig erhalten und üben.

3. Das **Eigentum** stand an Unverletzlichkeit dem Leben und der Ehe zunächst. Je mehr das Gesetz davon ausging, daß der Besitz dem Volk, dem Stamme, den Geschlechtern und Familien von Gott eingegeben und nach seinem Willen zuerteilt sei, desto erklärlicher ist es, daß dasselbe gegen die Beschädigung und Veruntreuung des Eigentums, besonders gegen Diebstahl gewissermaßen Graben und Pfähle aufrichtete, Ex. 21, 23—26. 37; 22, 3 ff.; Lev. 5, 21—27. Es verlangte sogar, dem Nächsten, selbst dem Feinde und Hasser, das Seinige behüten und erhalten zu helfen, Ex. 23, 4 ff.; Deut. 22, 1—4. Die Familien sollten ihren Besitz nicht einmal durch Unglücksfälle für immer verlieren können. Mußte einer seinen Besitz oder gar sich selbst oder die Seinigen aus Not verkaufen, so mußten seine Angehörigen, sein Bruder oder Vatersbruder, weiterhin die leiblichen Vettern, endlich die übrigen Blutsverwandten als Löser (גֹּאֵל) eintreten nnd das Verkaufte für die Familie wieder einlösen, ebensosehr wie sie auch als Blutlöser oder -Rächer (גֹּאֵל הַדָּם) verbunden waren, das der Familie durch Mord entrissene Blut ihr durch Tötung des Mörders gewissermaßen wiederzuerstatten, Lev. 25, 25 ff., v. 47 ff. Unterblieb die Lösung, so sollte das Verkaufte mit geringen Einschränkungen im Halljahr an den ursprünglichen Besitzer oder an dessen Erben unentgeldlich zurückfallen, Lev. 25, 25—27. || Erben waren für gewöhnlich die Söhne und zwar so, daß der Erstgeborne einen Doppelteil bekam, wofür er dann ohne Zweifel die alternde Mutter bis zu ihrem Tode und die Schwestern bis zu ihrer Verheiratung zu versorgen hatte, Deut. 21, 15—17. Waren aber keine Söhne vorhanden, so sollten die Töchter die nächstberechtigten sein, Num. 27, 8—11. Nur sollten sich diese dann in ihrem Stamm verheiraten müssen, Num. 36, 6. Wenn es auch an Töchtern fehlte, so scheint zunächst vor den Brüdern und Oheimen die Wittwe des Verstorbenen, falls sie noch bei einer Wiederverheiratung Hoffnung auf Kinder hatte, geerbt zu haben. So war der Ackerbesitz Elimelechs nach seinem und seiner Kinder Tode zunächst auf sein Weib Noomi übergegangen; sonst hätte letztere ihn nicht verkaufen können, Ruth 4, 3. Und als ihre Erbin mußte wohl wieder die Ruth gelten, so daß

der, welcher jenen Besitz löste, ihn nur dann für sich zu erwerben hoffen durfte, wenn er die Ruth heiratete und den Namen des Verstorbenen auf seinem Eigentum erweckte, Ruth 4, 1—10 (wenn er also das that, was ein Levir, falls ein solcher vorhanden gewesen wäre, hätte thun müssen; nur daß das Leviratsgesetz als solches hier keine Anwendung hatte). Da, wo Söhne vorhanden waren, scheinen die Töchter nur im Falle größeren Reichtums mit einem Erbe bedacht worden zu sein, Jos. 15, 16 ff.: Hi. 42, 15. Verheiratete sich eine dadurch ausgezeichnete Tochter mit einem Mann aus einem andern Stamm oder Geschlecht, so scheint letzterer in das Geschlecht der ersteren aufgenommen worden zu sein. So wurde Jair aus dem Stamme Juda durch seine Verheiratung mit einer Manassitin, 1 Chr. 2, 21 f., ein Sohn Manasse's, Num. 32, 41. So sehr aber auch jeder in seinem Besitz in dieser Weise gesichert und befestigt war, so entschieden war doch auch dafür gesorgt, daß er sich bei alledem immer nur als einen Haushalter seines Gottes fühlte, zuerst und ganz besonders schon durch Vorschriften, die zu Gunsten der Hungrigen und Armen gegeben waren, daß man keine Nachlese halten, vielmehr die Ecke des Feldes, die vergessene Garbe, die zurückgebliebenen Ähren und die abgefallenen Weinbeeren den Dürftigen überlassen, Lev. 19, 9; Deut. 24, 19—21, daß man das Essen der Trauben im Weinberg und das Raufen der Ähren im Felde erlauben, alle Hartherzigkeit aber gegen Bittende und beim Pfandnehmen vermeiden sollte, Deut. 23, 24 f.; Ex. 22, 24—26 u. a., ferner durch das Gebot, die Äcker und Weinberge im Sabbat- und Halljahr nicht zu bestellen, das von selbst wachsende aber den Knechten, Fremden und Tieren zukommen zu lassen, zuletzt aber auch durch jene schon erwähnten Verordnungen, welche voran den Sinn für die Heiligkeit des Elternverhältnisses und für die Reinbewahrung der Familien oder Arten lebendig zu erhalten, zugleich aber auch eine willkürliche Erwerbung oder Benutzung von Eigentum zu hindern geeignet waren. Auf Grund der letzteren Verordnungen kann man von einer Heilighaltung selbst der Naturordnungen, wenigstens von einer Schonung derselben reden. Aber in Wahrheit handelt es sich nicht um die Natur an sich und im allgemeinen, sondern nur insofern, als sie schon dieselben Verhältnisse abschattete, die auf dem menschlichen Gebiet deutlicher hervortraten; so gab sie einem Volk wie Israel zu einer zweckmäßigen und wichtigen Vorübung Gelegenheit.

Außer dem im Texte Angeführten vgl. noch: J. Seldeni, De synhedriis et praefecturis jurid. vet. Hebr. libri III, Lond. 1650. Amstel. 1679; Francof. 1696. Dess., Uxor hebr. alsolvens nuptias et divortia. Wittemb. 1712. J. D. Michaelis, Das Mosaische Recht, Frankf. 1770 ff. 1775 ff. 6 Theile. L. Saalschütz, Das Mos. Recht, 2 Bde. Berl. 1846—48. Sam. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer, mit Rücksicht auf neuere Gesetzgebungen. Bd. I: Das öffentliche Recht; Bd. II: Das Privatrecht, Leipz. 1862—66. L. Diestel, Die relig. Delikte im isr. Strafrecht (JBB. f. pr. Th. 1879, II).

13. Die Sakralaltertümer und der Gottesdienst.

Durch die Beobachtung der Gebote in Beziehung auf den Nächsten dient der religiöse Mensch Gott mittelbar; er will aber seine Ehrfurcht vor ihm auch noch unmittelbar an den Tag legen. Und nimmt schon jene mittelbare Rücksicht auf Gott bis zu einem gewissen Grade auch sein Verhalten zur Natur in Anspruch (vergl. S. 298. 300 f.), so diese unmittelbare Ehrfurchtserweisung noch bei weitem mehr. Hier kommt schon nicht bloß die Natur, die er um

sich, sondern auch diejenige, welche er an sich hat, in Betracht. Ein Volk, welches mit solcher Schärfe wie das israelitische zwischen Gott und Kreatur unterschied, war allerdings, so lange es sich selber treu blieb, über die Meinung hinaus, daß die Dinge der Natur an sich selbst geradezu göttlich oder auch ungöttlich (teuflisch) wären und daß der Mensch gegen die verderbliche Einwirkung der ungöttlichen, im Falle einer Berührung, trotz des besten Willens entweder gar nicht oder doch nur sehr schwer aufkommen könne. Allein als in besonderer Weise unrein und verunreinigend erschien bei dem engen Verhältnis, das man zur Natur hatte, noch gar manches, so daß man durch das Abthun oder Fernhalten desselben nicht bloß seine eigene Reinheit befördern, sondern auch die Reinheit oder Heiligkeit Gottes, nach dessen Art man seine eigene einzurichten hatte, ehren zu müssen meinte. Anderes dagegen war so homogen, wertvoll, unentbehrlich und dankenswert, daß man Gott dafür gar nicht besser als durch die Darbringung einer davon entnommenen Gabe, bei welcher schon negativ der bereitwillige Verzicht, positiv aber zugleich die huldigende Hingebung in Betracht kam, zu feiern wußte. || Nach anderen Gründen und Erklärungen für dies Verfahren zu suchen, hat man kein Recht, ja nicht einmal eine Veranlassung. Das Abthun oder Fernhalten des Unreinen kam auf die ehrfurchtsvolle Anerkennung desselben Momentes in Gott hinaus, um deswillen vor allem auch das ethisch Verunreinigende, die Sünde oder fleischliche Gesinnung abzuthun und fernzuhalten war. Das Darbringen des Geeigneten, Wertvollen zielte auf eine kultische Feier derselben Seite in Gott, um derentwillen ihm der Mensch vor allem sein Herz und Leben opfern muß; und im Grunde bekannte sich Israel durch das eine wie durch das andere zu der Pflicht einer wahrhaft ethischen Gottes-Verehrung. Aber irrtümlich ist es, wenn man nun sofort die letztere in den Vordergrund stellt und dafür hält, daß Israel die erstere, die ceremonielle, bloß als ein Symbol von dieser gepflegt habe. || Da die Art, wie es mit den betreffenden Dingen der Natur verfuhr, durch sein Gefühl in Beziehung auf dieselben bedingt war, und dies Gefühl von manchen andern alten Völkern, besonders von den ihm verwandten geteilt wurde, so ist es von vornherein selbstverständlich, daß sein Verhalten, daß selbst seine dadurch bedingten gottesdienstlichen Formen mit denen der letzteren vielfach übereinstimmten. Aber es erhellt auch, wie unmotiviert, ja verfehlt es ist, wenn man überall, wo Übereinstimmung stattfindet, eine Entlehnung des einen Volkes vom andern statuiert, oder um der äußeren Ähnlichkeit willen die innere Ungleichheit, die bei der Verschiedenheit des Gottesbegriffes notwendig statthaben mußte, verkennt. Jedenfalls gehen, wenn irgendwelche, gerade die hierher gehörigen, aus dem ursprünglichen Naturgefühl herrührenden Gebräuche auch in Israel bis ins höchste Altertum zurück.

I. Das Abthun des Unreinen.

Zu den Handlungen, die es mit dem Abthun oder Fernhalten des Unreinen und Verunreinigenden zu thun haben, gehören besonders folgende:

a. **Die Beschneidung**, die an allem Männlichen, Gen. 17; Lev. 12, 3, selbst an den Kindern der in eine israelitische Familie aufgenommenen Sklaven, Gen. 17, 12. 27, sowie auch an den der Gemeinde beitretenden Fremdlingen, Ex. 12, 48, vollzogen werden sollte, — an den Kindern schon am 8. Tage

nach der Geburt, wo sie selbständig und erstarkt genug erschienen, vergl. Ex. 22, 30; Lev. 22, 27 (und zwar durch den Vater oder einen andern Israeliten, später durch einen Arzt, jetzt durch einen besonderen Mohel), an den Fremdlingen vielleicht in Verbindung mit einem Opfer, wie die Rabbinen aus Ex. 24, 5 folgern. (Die Proselytentaufe, טְבִילָה, wird erst in der babyl. Gemara deutlich hinzugefügt, vergl. Schneckenburger, Über das Alter der jüd. Pros.Taufe, Berlin 1828). Seitdem es feststeht, daß die Beschneidung nicht bloß bei den Ägyptern, sondern auch bei vielen andern alten Völkern üblich war und noch heutzutage in Amerika, bei den Südseeinsulanern und vielen Negerstämmen vorkommt, kann man sie nicht mehr überall aus ägyptischer Gewohnheit, muß man sie vielmehr vornehmlich aus einem allgemeineren Drange, der nach Gen. 17 schon in Abrahams Zeit, also wahrscheinlich über Israel hinaus auch bei andern alten von Abraham stammenden Völkern als ein göttlich geheiligter anerkannt wurde, herleiten. Es war nicht ein äußerlicher diätetischer Grund, der zu ihr veranlaßte, als hätte man sie für kräftigend, gegen gewisse Krankheiten schützend, Fruchtbarkeit befördernd gehalten, oder ein Reinlichkeitsgrund, als hätte die Vorhaut in besonderem Grade als ein Sitz der Unreinheit gegolten. Weder das eine noch das andere läßt sich nachweisen; sondern Israel ging von dem Gefühle aus, daß man Gott vor allem das Zeugungsglied durch das schmerzhafte, blutige Abthun eines Teiles von ihm, Ex. 4, 25, heiligen müsse. Dasselbe war als Quellort des Lebens Gegenstand einer dunkeln, religiösen Scheu, Gen. 24, 9; 47, 29 (wie Ewald, H. Schultz und Dillmann geltend machen), galt zugleich aber auch mehr als die anderen Glieder als unreines Organ niederer Sinnlichkeit, Gen. 20, 26. Beschnitten war auch sonst so viel als seiner natürlichen, rohen, unreinen Art entkleidet, besonders in Beziehung auf das Herz, Le. 26, 41; Dt. 10, 16 und 30, 6; Ez. 44, 9; unbeschnitten dagegen so viel als profan, Ex. 6, 22; Lev. 19, 23; Jer. 6, 10; 9, 25 u. a. Die Heiligung des Zeugungsgliedes deutete auf die Notwendigkeit hin, die Zeugungsthätigkeit, damit aber auch das ganze Leben sowohl des Zeugenden selbst als auch der von ihm Erzeugten, zu heiligen. Der, an dem sie vollzogen wurde, wurde dadurch mitsamt seinen Kindern für immer unter Gottes Gesetz gestellt und auf die Beobachtung desselben angewiesen, Gal. 5, 3. Ganz passend wurde sie demgemäß geradezu das Bundeszeichen, Gen. 17, 12; Lev. 12, 3, mit welchem man alle Bundespflichten übernahm, aber auch alle Bundessegnungen und -Verheißungen überkam, ein Initiationsritus, der nach seinem vorwiegend negativen Sinn — Abthun der unreinen Sinnlichkeit — dem Wesen des A. Bundes ebenso entsprach, wie die Taufe nach ihrem vorwiegend positiven Sinn, als Ausgießung des neuen Lebensgeistes, dem Wesen des N. Bundes angemessen ist. Von dem Gefühle, daß vor allem der Quellort des Lebens der Gottheit geheiligt werden müsse, gingen auch die Kanaaniter und verwandte Stämme aus. Weil sie aber nicht den hl. Gott, sondern den nach dem Leben gierigen Moloch verehrten und zudem auch das Gefühl für die Unreinheit oder Sündigkeit der Sinnlichkeit verloren hatten, begnügten sie sich nicht mit der Beschneidung, sondern verschnitten sich und brachten die Zeugungskraft dem Moloch, um seine Gier zu befriedigen, als ein Opfer dar, wie sie denn auch ihr Haupthaar als Zeichen und Ausfluß der Lebenskraft zu demselben Zweck

abschoren (Movers, Phöniz. I S. 362). Verschneidung des Haupt- und Barthaares bis auf eine ringsherum stehen bleibende Kante (Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32), und ebenso die Leibesverwundung und Einbrennung von Stigmen waren bei den Orientalen als Trauergebräuche üblich. Weil sie aber von jenem heidnischen Gottesbegriff ausgingen, waren sie in Israel ebenso verboten (Lev. 19, 28; 21, 5; Dt. 14, 1), wie die Verschneidung selber; letztere war es so sehr, daß ein Verschnittener nicht Gemeindemitglied werden konnte (Dt. 23, 2).

b. **Die Enthaltung von unreinen Speisen.** Warum die in Lev. 11 und Deut. 14 aufgezählten und einigermaßen auch klassifizierten Tiere als unrein galten, läßt sich bei einigen von ihnen noch ganz wohl erkennen. Sie haben, wie besonders die Raubvögel und feuchten Kriechtiere, ein unreines Äußere, unreinen Geruch, unsaubere Ernährung (von Aas und Unrat) und ekelhafte Krankheiten; oder sie haben wie die Aale und besonders die Eidechsen Ähnlichkeit mit der verabscheuten Schlange. Solche Tiere mögen viele nicht einmal anrühren; sehr begreiflich ist es, daß der Israelit sie nicht essen mochte. Bei anderen dagegen, wie beim Schwein und Hasen und besonders beim Pferd und Kameel ist es weniger sicher zu finden, ebensowenig wie es sich andrerseits sagen läßt, warum manche wie die Heuschrecken genießbarer als ähnliches Gewürm erschienen. Es entschied offenbar ein undefinierbares, dunkles Gefühl, ein gewisser horror naturalis, der nun einmal schon als solcher beachtet sein will. Er führte auch bei andern Völkern zu bestimmten Speiseordnungen, besonders bei den Ägyptern, die sich von den Hebräern jedoch dadurch unterschieden, daß sie auch manche Pflanzenkost für verunreinigend hielten; ferner bei den Persern, welche freilich äußerlicher schädlich und verunreinigend gleichstellten und die schädlichen Tiere geradezu als ahrimanisch ansahen. Ebenso bei den Indern, bei denen sich wenigstens die besonders Enthaltsamen auf das Reine beschränkten. Verunreinigen hieß in diesem Fall aber wesentlich ebensoviel wie den inneren Lebensprozeß stören, mochte das betreffende Fleisch unverdaulich oder schädlich sein oder nicht. Kam es nun für Israel darauf an, dem heiligen Gott durch Enthaltung vom Verunreinigenden, dem Gott des Lebens durch Vermeidung des das Leben Störenden zu entsprechen, so folgte, daß man sich den Genuß jener Speisen eben in Rücksicht auf Jehovas Art und Weise (Le. 11, 44; Dt. 14, 21) zu versagen hatte.

c. **Die Reinigung von levitischer Unreinheit.** Für verunreinigend galten ferner vor allem die geschlechtlichen Sekretionen beim männlichen und weiblichen Geschlecht, Le. 12; 15, 1—30 und einige krankhafte Ausflüsse, welche, Lebenssäfte absondernd, mit Schwächung verbunden und zudem mit Scham und Scheu verhüllt, auf eine irgendwie auf Verschuldung zurückgehende Zersetzung des Lebens hindeuteten. Ebenso der Aussatz, bei welchem die Lebenszersetzung ganz deutlich war, sowohl der eigentliche, welcher an Menschen hervortrat, als auch der uneigentliche, der sich an Wänden oder Kleidern zeigte, wahrscheinlich in Stockflecken bestehend (Lev. 13, 1 ff.). Besonders verunreinigend aber, auf 7 Tage, waren menschliche Leichname für die Zelte oder Häuser, in denen sie lagen, für die Menschen und offenen Gefäße darin, waren ferner Gebeine auf offenem Felde und Gräber für die, welche sie berührten (Nu. 19, 11—22). Die Äser von Tieren verunreinigten die Personen, die sie berührten, bis zum Abend; die von einigen kleineren Tieren auch die

Geräte, auf die sie sterbend fielen, Lev. 11, 24 ff. 32 ff. Die Zersetzung des Lebens wurde für eine Folge der Sünde erachtet, der Aussatz geradezu für eine Plage oder Strafe (נֶגַע) Gottes, 2 K. 15, 5; der Tod erfüllte mit unheimlichem Grauen. Es verhielt sich mit den betreffenden Verunreinigungen ganz anders als mit denjenigen durch normale, wenn auch noch so ekelhafte Dinge; sie waren nicht quantitativ, sondern qualitativ von ihnen verschieden. Der Israelit mußte sich, wenn er davon betroffen wurde, verunreinigt fühlen, und sich daher einer besonderen Reinigung durch Wasser, in schwereren Fällen durch das verschärfte Reinigungsmittel; welches ihm das Wasser mit dem Blut eines Vogels, Lev. 14, 5—7, oder mit der Asche der roten, für besonders lebenskräftig gehaltenen Kuh darbot, Num. 19, 1 ff., unterziehen; ohnedem hätte er seinen Gott, der ein Gott des Lebens, verleugnet. Auffallen kann es nicht, daß er noch dies wenige, sondern eher, daß er nicht noch viel mehr für religiös verunreinigend hielt. „Darin, daß das Mosaische Gesetz nur diese und keine anderen Verunreinigungen regelt, zeigt sich schon der höhere geistige und ethische Zug des Mosaismus, der in der prophetischen Zeit immer klarer und mächtiger zum Durchbruch kommt“ (Dillmann zu Ex. und Lev. S. 480).

d. **Das Nasiräat.** Dasselbe gab dem Israeliten Gelegenheit, sich durch besondere Enthaltungen auf eine bestimmte Zeit Gott zu weihen, Nu. 6, 1 ff. Da er nicht bloß Gaben von seinem Eigentum (נֶדֶר) oder Entsagungen in Beziehung auf dasselbe (אִסָּר) für den Fall einer besonderen Erhörung oder zum Dank für dieselbe, sondern auch seine und der Seinigen Person Gott geloben durfte, Lev. 27, 2 ff.; Nu. 30, 3; Dt. 23, 22 ff.; Gen. 28, 20 ff.; Ri. 11, 30 ff.; Jon. 1, 16 ff.; 1 S. 1, 11; 2 S. 15, 8, so gehört das Nasiräat in das Gebiet der Gelübde; es ist ἡ μεγάλη εὐχή (Philo). Als Nasir, d. i. als Ausgesonderter und Ausgezeichneter enthielt er sich des Weines und alles dessen, was vom Weinstock kommt, bis auf die Kerne, Beeren und Hülsen hinaus, nicht sowohl um sich in besonders hohem Grade der Nüchternheit zu befleißigen, als vielmehr um den niederen Freuden zu entsagen und die höhere Freude im Herrn zu suchen. Außerdem pflegte er die Vollkräftigkeit seiner Erscheinung, indem er sein Haupthaar, den פֶּרַע, als sein Diadem (נֵזֶר) wachsen ließ, und mehr als gewöhnlich hielt er auf Reinheit, indem er sich vor der Verunreinigung durch Leichen möglichst bewahrte. Vielleicht war für ihn ein Gefühl, welches auf das der Kultur und besonders dem Weingenuß abholde Nomadenleben zurückging, vgl. Jer. 35, 1 ff., mit im Spiel. Aber jedenfalls wollte er das, was er Gott gegenüber für angemessen hielt, durch sein ganzes äußeres Verhalten besonders signifikant zur Darstellung bringen. Das Nasireat dauerte nach der Mischna (vgl. Jos. B. J. 2, 15, 1) 30 Tage und fing, wenn es durch eine Verunreinigung unterbrochen wurde, von vorn an. Durch das Opfer am Schlusse und durch die damit verbundene Weihung seines Haupthaars gab der Nasiräer dem Gedanken, von dem sein Gelübde ausgegangen war, noch einen besonders kräftigen Ausdruck; er bekannte dadurch, daß sein Gott ein Gott der höchsten und besten Freude, des Lebens und der Kraft, und daß die Gemeinschaft mit ihm das höchste Gut sei. — Beispiele, wo die Eltern ihre Kinder weihten und zwar schon vor ihrer Geburt, sind im Gesetz nicht berücksichtigt, kommen aber in der Geschichte vor: Simson, Samuel und Johannes der Täufer. Das Nasiräat dieser Art war lebenslang-

lich, wurde aber freier gehandhabt. Vgl. Ed. Vilmar, Stud. u. Krit. 1864, III, S. 438 ff.

e. **Der Bann.** Seinem weiteren Begriffe nach scheint der Bann eine Steigerung des Gelübdes gewesen zu sein, als welche er hier nicht hergehört. Während das, was bloß gelobt wurde, mit Geld gelöst werden konnte, Lev. 27, 2 ff., mußte man das, was man dem Herrn von seinem Eigentum gebannt hatte, mochte es ein Mensch oder Tier oder sonst etwas sein, wirklich hingeben, nämlich den Priestern überlassen, Lev. 27, 28; Nu. 18, 14; Ez. 44, 29. Nach seinem engeren Begriff aber, in welchem er allein geschichtlich nachweisbar ist, bezeichnet der Bann nicht eine Weihung von Eigentum, sondern eine Bannung von solchen Personen, Tieren oder Sachen, die man zur Ehre Gottes nach dem Gesetz (auf einen etwaigen obrigkeitlichen Beschluß hin) beseitigen zu müssen glaubte, namentlich eine Tötung alles Lebendigen oder wenigstens der Menschen mit Ausnahme etwa der Jungfrauen, Nu. 21, 2; Dt. 2, 34 f.; 3, 6; 7, 2; 13, 12 ff.; 20, 17 f.; Jos. 6, 17 ff.; 8, 21 ff.; 10, 28; 11, 11 ff.; 1 S. 15, 3. Eine andere Bedeutung nahm er später in Anschluß an Esr. 10, 8 an; er wurde zum Synagogenbann, in der Mischna נִדּוּי, in der Gemara שַׁמְתָּא, dessen niederer Grad in einer Ausschließung auf 30 Tage, dessen höherer aber in einer Ausstoßung auf Lebenszeit bestand.

f. **Das Fasten.** Das Verzichten auf den Genuß der gewöhnlichen Lebensmittel wurde vom Gesetz nur für den Sühntag, Le. 16, 29 ff.; 23, 27 ff., verlangt, aber öfter frei und dann bald mehr, bald weniger streng gehandhabt. Die Bedeutung desselben wird durch den hebräischen Ausdruck selbst (עִנָּה נֶפֶשׁ, wofür allerdings auch צוֹם) angedeutet. Man kasteite oder demütigte sich dadurch und zwar zur Beschwichtigung des göttlichen Zorns, 1 S. 1, 7; 20, 34; 31, 13; 2 S. 1, 12; 12, 16 u. a., wenn man Schweres erlitten hatte oder befürchtete.

Jo. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus, Cantabr. 1685, verm. 1727. Camp. Vitringa, De synagoga vet. libri III, Franeck. 1696. Hadr. Reland, Antiqu. s. veterum Hebr. Ultraj. 1708, cum notis Ravii 1743, ed. Vogel, Hal. 1769. Ugolino, Thesaurus antiqu. s. Ven. 1744—69, 34 Bde., eine Sammlung der bis dahin erschienenen einschlägigen Einzelschriften; darin bes. auch Spencers und Deilings Abhandl. über die Beschneidung und Reinigungen. — Vgl. auch J. H. Autenrieth, Über den Ursprung der Beschneidung, Tüb. 1829. F. Baur, Über die ursprüngl. Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. 94 ff. In Winers RW. und PRE. die Art. „Beschneidung, Reinigung, Gelübde".

II. Der Kultus oder Gottesdienst im engeren Sinne.

Diejenigen Akte, durch welche man Gott das Reine als das ihm Entsprechende und Angenehme darbrachte, konstituierten den **Kultus**, welcher die der Hingebung Gottes an die Menschen entsprechende Hingebung der Seinigen an ihn zur feiernden Darstellung brachte. Von einfachen Anfängen aus, wie sie sich dem symbolisierenden Sinn des Altertums ganz von selbst ergaben, entwickelte sich derselbe allmählich zu der vollständigeren Gestalt, wie sie im Gesetz geordnet ist. Seine Geschichte sowohl als auch seine gesetzliche Ausgestaltung überblickt man am besten, indem man sich von vornherein an die althergebrachte Einteilung in: heilige Stätten, Personen, Handlungen und Zeiten hält. Die geschichtlichen Andeutungen fallen so zwar etwas auseinander; das Gesammtbild der Geschichte aber tritt aus ihnen dennoch deutlich genug hervor.

a. **Die Kultusstätten.** Die Patriarchen hatten sich Altäre, d. i. Herde oder Tische für die Gottheit, die schon durch ihre Erhöhung zu ihr emporwiesen, aus Erde und Steinen gebaut, und zwar an Orten, an denen sich ihnen Gott als in besonderer Weise gegenwärtig, demnach auch als zur Entgegennahme ihrer Gaben bereit, deutlich genug kundgegeben hatte, Gen. 8, 20; 12, 7. 8; 13, 14. 18 ꝛc. Ebenso einfache Altäre an derartig bezeichneten Orten ordnete auch das ältere Gesetz an: Ex. 20, 24. Als Gott aber zu Israel in ein festeres Verhältnis trat, war es angemessen, daß ihm inmitten seines Volkes eine bestimmtere Wohnung, wenn auch zunächst nur ein h. Zelt errichtet wurde. Ob dies Zelt schon von vornherein die stattliche Einrichtung gehabt hat, welche in Ex. 25—28 vorgeschrieben wird, ist durch die neuere Kritik sehr in Frage gestellt worden. Aber auch nach den kritisch ältesten Stellen, wie Ex. 33, 6–11; Nu. 10, 33 ff.; 11, 16. 24 ff.; 12, 4 ff.; Dt. 31, 14, war der אֹהֶל מוֹעֵד, der nicht etwa mit Mose's eigenem Zelt identifiziert werden darf, „der Ort, wo in Zeiten der Ruhe die Lade untergebracht war, und bei dem hohen Ansehen, das sie schon damals genoß, ist es nur natürlich, wenn man in diesem Zelt auch die Zeichen der Verehrung Gottes, also vor allem den Tisch mit dem (ohne Frage uralten) Tischopfer, dem Licht dazu und bei dem Zelt einen Altar, auf dem man opfern konnte, aufstellte" (Dillm. l. c., S. 271). Ähnlich verhielt es sich dann auch in Kanaan mit dem Heiligtum in Silo, Jos. 18, 6. 8 ff.; 19, 51: 21, 2; Ri. 18, 31; 21, 19; 1 S. 1—4, weiterhin in Nob, wo viele Priester, auch Schaubrote waren, 1 S. 21, 1—10; 22. 18, und zuletzt in Gibeon nach 1 Chr. 16, 39; 21, 29. Äußerlich mag es in Silo etwas anders, nämlich als ein Haus (mit Schwellen und Thüren, 1 S. 1, 9; 3, 15) errichtet worden sein, wie denn auch das Zelt, das David 2 S. 6, 17 aufstellte, 2 S. 12, 20 ein „Haus" heißt, vergl. jedoch 2 S. 7, 6. Das silonische Heiligtum galt keineswegs für so allein berechtigt, daß nicht selbst Samuel sich andere Opferstätten erwählt hätte, 1 S. 7, 9; 16, 2 ff. u. a. Der durch das Auseinanderwohnen des Volkes so nahe gelegte Höhendienst schlug vielmehr so tiefe Wurzeln, daß er noch, als Salomo den Tempel erbaut hatte und trotz der Gegenanstrengungen der Könige und Propheten immer aufs neue auftauchte und kaum von Josia, 2 K. 23, 8 ff., eigentlich erst durch die exilische Veränderung der Anschauungen überwunden werden konnte. Aber daß den Heiligtümern in Kanaan keins in der Wüste vorangegangen, daß ein mosaisches erst nach dem Vorbilde des salomonischen Tempels, obwohl einfacher, erdacht worden sei (de Wette, Vatke und die Graf'sche Schule), diese Annahme ist schon an sich wenig wahrscheinlich; bei der hervorragenden Bedeutung aber, die das silonische von Anfang an hatte und die es doch nur im Anschluß an das mosaische haben konnte, ist sie geradezu unzulässig. Die Einheit der Kultusstätte (Lev. 17 und Dt. 12), die für das in der Wüste vereinigte Volk noch am wenigsten Schwierigkeit gehabt hatte, entsprach jedenfalls so sehr den Grundgedanken des Jehovismus, welcher für den Einen Gott der Offenbarung unmöglich mehrere von ihm nicht legitimierte Heiligtümer anerkennen konnte, daß sich jede Abweichung davon zuletzt doch selber richten mußte, und mit Recht rügt der Verfasser der Königsbücher diejenigen, die nicht demgemäß handelten, mochte das betreffende Gesetz in ihrer Zeit schon vorhanden sein, oder nicht.

Die im Gesetz angeordnete Kultusstätte hieß אֹהֶל מוֹעֵד, Zelt der Zusammenkunft, weil Gott und Volk in ihr zusammenkommen sollten, oder אֹהֶל הָעֵדוּת, Zeugniszelt, weil Gott in ihr durch seine Offenbarungen, besonders durch die Gesetzestafeln seinen h. Willen bezeugte, (davon in der Sept. *σκήνη τοῦ μαρτυρίου* oder *σκ. τῆς μαρτυρίας*, während in der Vulg. tabernaculum foederis, bei Luth. Stiftshütte), auch הַמִּשְׁכָּן, die Wohnung schlechthin, weil hier Gott seine Wohnung aufgeschlagen hatte und das Volk bei ihm mit einwohnen, d. i. Familienrecht genießen durfte, Ps. 15, 1; 33, 6; 27, 4 u. a. Es handelte sich dabei um mehr als um die allgemeine Gegenwart Gottes, es handelte sich um ein Entgegennehmen der Verehrungs- und Bittgaben des Volks. Da Gott aber nur da, wo sein Wille innerlich geworden ist, in den Herzen selbst wohnen und ein unmittelbares Verhältnis zu seiner Gemeinde haben kann, Jer. 3, 16. 17; 31, 31, so wohnte er hier, obwohl inmitten seines Volks, doch ausgesondert aus demselben. Und da gerade da, wo er seine Herablassung am bestimmtesten gewährte, daneben seine Heiligkeit am entschiedensten gewahrt werden mußte, so durfte das Volk nicht in seine Wohnung selbst eintreten. Das Heiligtum hatte für dasselbe einen Vorhof. In die Wohnung durften nur die dazu erwählten und besonders geheiligten Priester kommen, und selbst sie mußten sich in ehrfurchtsvoller Scheu auf den vorderen Raum beschränken, auf das Heilige. Der eigentliche Thron des Herrn, zu welchem nur der Hohepriester eingehen konnte, befand sich erst in einem Hinterraum, im Allerheiligsten. So dreigeteilt war das Ganze, ob auch äußerlich vielleicht heidnischen Heiligtümern ähnlich, innerlich doch spezifisch jehovisch und durchaus geeignet, gerade das, dessen Anerkennung Israels höchsten Vorzug bildete, die heilig-huldvolle Art seines Gottes einerseits und die Notwendigkeit der Heiligung des mit ihm in Verkehr tretenden Volkes andrerseits, möglichst signifikant zum Ausdruck zu bringen. Wie die Sonne und wie mit ihr die Entwicklung der Menschheit, hielt übrigens auch die Aufeinanderfolge von Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem die Richtung von Osten nach Westen inne. Der Vorhof war also von Osten her das erste; er umgab jedoch die Wohnung zugleich auf beiden Seiten und hinten. Er war von 60 (10 + 20 + 10 + 20) hölzernen, 5 Ellen hohen Säulen eingefaßt (am salom. Tempel von Mauern). Die Wände der Wohnung bestanden aus 48 (20 + 8 + 20) Bohlen (im salom. Tempel aus Mauerwerk, das mit Holztäfelung und Goldblech bekleidet war). Daß der Vorhof von O. nach W. 100 Ellen lang und von S. nach N. 50 Ellen breit, daß das Heilige darin, welches vom Eingang des Vorhofs etwa 50 Ellen entfernt lag, 20 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch, daß das Allerheiligste endlich kubisch 10 Ellen lang, breit und hoch war, diese Maßverhältnisse hatten schwerlich einen anderen Grund als den der Angemessenheit. Die Kubusgestalt des Allerheiligsten war vielleicht auch als die vollkommenste gewählt. Im salom. und herod. Tempel waren diese Maße verdoppelt, im herod. jedoch durch Nebenbauten unkenntlich gemacht; die Maßverhältnisse des Altars waren schon im salom. geradezu verändert. Der Vorhof des salom. Tempels war übrigens in einen äußeren und inneren, in welch letzterem nur die Priester verkehrten, der des herod., der 1 Stadie = 500 Ellen lang war, in noch mehr Unterabteilungen geschieden und mit Zellen und Säulengängen versehen. Aus dem Vorhof in

das Heilige führte im salom. Tempel eine 10 Ellen lange und 20 Ellen breite Halle, vor der zu jeder Seite zwei mächtige Säulen standen, die durch ihre Namen Jachin (= er festigt es), und Boas (= in ihm ist es stark), die Festigkeit und Dauer, welche das Heiligtum und damit auch Israel vermöge der Macht und Huld Gottes hatte, verkündeten. Vor dem Eingang sowohl des Vorhofs als auch des Heiligen hing ein Vorhang, מָסָךְ, und vor dem Allerheiligsten eine פָּרֹכֶת oder פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ, (so auch im salom. und herod. Tempel, obwohl hier außerdem noch Holzwände mit Flügelthüren angebracht waren), beide aus weißem שֵׁשׁ oder Byssus (wahrscheinlich Baumwollenzeug, nach Jos., Arch. 4, 8, 11 Linnen), aus hyacinth- (dunkelblau), purpur- und karmesinfarbener Baumwolle (nach Jos. aus Wolle) angefertigt, doch mit dem Unterschied, daß dem Vorhang des Allerheiligsten Cherubbilder eingewebt waren. Aus denselben Stoffen und mit denselben Farben und Cherubbildern war auch die Decke hergestellt, welche als Dach über der ganzen Wohnung lag, innerhalb der Bretterwände herabfiel und noch drei andere Decken, aus Ziegenhaaren und Fellen bestehend, über sich hatte. Die Farben waren wohl als die prächtigsten gewählt; das Weiß erinnerte zudem aber auch an die Reinheit, die Gott eigen ist und den Seinigen immer mehr eigen werden muß, das Blau an seine himmliche Erhabenheit, das Rot an seine Lebens- und Heilsfülle. — Während die Geräte des Vorhofs als der Stätte des Volks aus Erz, dem im Altertum gewöhnlichsten Metall, gefertigt waren, war in der Wohnung selbst als der Stätte Gottes fast nur Gold zu sehen, welches hier als das kostbarste Metall am angemessensten war und zudem durch seinen Glanz an das Licht, in welchem Gott wohnt und welches auch die Seinigen immermehr verklären soll, erinnerte. Schaubrottisch, Räucheraltar und Bundeslade, die aus Akazienholz gemacht waren, waren mit Gold überzogen, ebenso die Innenseiten der Bretter der Seitenwände. Der Leuchter und die Cherubim waren sogar aus reinem Gold und getriebener Arbeit; ebenso war die Kapporet massiv golden. Das Silber kam im Vorhof nur bei den Köpfen, Ringbändern und Nägeln der Säulen, in der Wohnung nur bei den Fußgestellen der Bretterwände vor.

Einzelne Heiligtümer waren folgende. Da das Volk vornehmlich noch auf Opfer Bedacht nahm, so war im **Vorhof** das wichtigste der Altar, הַמִּזְבֵּחַ, der als der häusliche Herd Gottes zugleich ein Asyl für Zufluchtsuchende bildete und in seinen 4 Hörnern an den 4 Ecken gewissermaßen seine Kraft (anzunehmen und zu schützen) konzentrierte, 1 K. 1, 50; 2, 28 u. a., — in der Stiftshütte aus Akazienholz erbaut und mit Erz bekleidet, im salomonischen Tempel mit Erzplatten, im herodianischen mit unbehauenen Steinen bedeckt. Dahinter folgte, nach dem Heiligen zu, ein ehernes Becken, כִּיּוֹר, im salom. Tempel יָם מוּצָק, zur Reinigung für die den Opferdienst Verrichtenden, die sich in Rücksicht auf Jehova vor anderen der Reinheit befleißigen mußten; dazu ein Untersatz, כֵּן, in welchen wahrscheinlich das unsauber gewordene Wasser aus dem Becken durch Hähnen abgelassen werden konnte. Im salom. Tempel standen außerdem noch nach der Wohnung zu zum Spülen des Opferfleisches 10 eherne Gestühle mit darauf befindlichen ehernen Becken, כִּיֹּרוֹת. Hatte das Volk im Vorhof die Gemeinschaft mit dem Herrn zu suchen, so hatten die Priester dieselbe im **Heiligen** darzustellen und demgemäß darzuthun, welcher Güter und Gaben Israel sich, sofern es in der Gemeinschaft

mit seinem Gott stand, erfreute, also auch das hohe Ziel anzudeuten, zu welchem es immermehr hinankommen sollte. Auf der einen Seite stand daher der Schaubrottisch, auf welchem sie allsabbatlich in 2 Reihen 12 ungesäuerte Kuchen mit reinem Weihrauch und Wein vor dem Herrn (vor seinem Angesicht, daher לֶחֶם פָּנִים) aufstellten, ein Tischopfer, welches ähnlich auch bei andern Völkern vorkommt, welches hier aber zum Preise der leiblichen Gaben Gottes diente und sicher den Sinn hatte, daß Israel in allen seinen Stämmen seine Nahrung dem Herrn verdanke, ihm daher zu Lob und Dienst verpflichtet sei. — Auf der andern Seite stand der siebenarmige Leuchter, ein gerades Rohr mit 3 gekrümmten Armen auf jeder Seite, durchweg mit mandelblütenförmigen Kelchen und Knäufen verziert, in seinen 7 Lampen jeden Morgen mit reinem Öl aus gestoßenen Oliven versehen und vom Abend ab jede Nacht durch brennend; — er diente offenbar zum Preise der geistlichen Gaben von seiten des Herrn, speziell zur Anerkennung deß, daß er ein Gott des Lichtes, d. i. der Erleuchtung, Heiligung und Heilsspendung, also des Lebens im höheren Sinne sei, (womit auch die mandelförmigen Verzierungen zusammenhängen dürften), daß er namentlich sein Volk mit seinem Lichte (Geiste) durchleuchte. — In der Mitte stand der Rauchopferaltar, auf welchem die Priester jeden Morgen und Abend das h. Rauchwerk anzündeten, nicht bloß weil Wohlgeruch im Orient ein notwendiges Requisit in den Wohnungen der Höheren war, sondern auch weil es galt, der dankbaren Anerkennung, die sich durch das Tischopfer und durch das Licht des Leuchters ausdrückte, noch eine feierlichere Form, besonders eine bestimmtere Beziehung zum Herrn zu geben. Nach oben steigend konnte die Weihrauchswolke deutlicher als anderes sagen, daß die Verehrung den Herrn droben meine; sie wurde geradezu zu einem Bilde oder vielmehr Träger des an ihn gerichteten Gebetes, Ps. 142, 2; Luk. 1, 10; Off. 5, 8. Im salom. Tempel wurden übrigens der Schaubrottisch und Leuchter, damit die Gewährungen des Herrn noch reichlichere Anerkennung erhielten, verzehnfacht; 5 Tische standen hier rechts und 5 links an den Seiten entlang und daneben 5 Leuchter rechts und 5 links. Der Räucheraltar aber blieb einer. ‖ Im **Allerheiligsten** kam es vor allem darauf an, auszudrücken, unter welchen Bedingungen der Herr seine besondere Gegenwart gewähre und speziell unter welchen er in das engere Verhältnis zu Israel eingetreten sei. Das Hauptheiligtum war daher die Bundeslade, die nicht, wie bei andern Völkern, wo sie noch vorkommt, Bilder der Gottheit, sondern die Gesetzestafeln enthielt, אֲרוֹן הַבְּרִית, auch אֲרוֹן הָעֵדוּת. Mit Gottes Heiligkeit zugleich, die sich durch sie ausdrückte, mußte aber auch seine Gnade kund werden. Für die Sünde gegen seinen h. Willen verlangte der Herr Sühne, er nahm sie aber auch an. Auf der Lade ruhte daher, nicht als ein bloßer Deckel, der vielleicht noch ohnedem vorhanden war, sondern als ein besonderer Aufsatz die Capporet, die immer als ein besonderes und zwar höchst wichtiges Stück behandelt wird, Ex. 26, 34; 30, 6; 31, 7; 35, 12; 39, 35; 40, 20; Num. 7, 89. Ihr Name darf nicht als Deckel (Saad., Kimchi. De W., Ges., Knob., Hitz., Hofm., Neumann) gedeutet werden (in 1 Chron. 28, 11 hieße dann das Allerheiligste Deckelhaus); auch nicht als deckender, schützender Aufsatz, Schutzdach (Dillm.), was wesentlich dasselbe wäre, sondern als Sühngerät (Sept. ἱλαστήριον, Luth. Gnadenstuhl). So hieß sie, weil der Hohepriester, wenn er am Sühntage in das Allerheiligste

einging, das Sühneblut an sie sprengte, Lev. 16, 2. 13. Endlich mußte aber auch die besondere Gottesgegenwart selbst ihr Zeichen und ihre Bürgschaft haben. Sie zeigte sich durch die beiden Cherubim an, die ihre Angesichter gegen einander wendend ihre Flügel über die Capporet wie eine schützende Decke ausbreiteten. Die Cherubim kommen als Träger des göttlichen Thrones in Betracht; auf sie hatte sich die göttliche Glorie in der Wüste, auf sie auch im salom. Tempel niedergelassen. Über sie hinweg ragten im salom. Tempel noch 2 größere Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln, so daß Gottes Gegenwart hier noch mächtiger zur Darstellung kam. Daß das Allerheiligste dunkel war, deutete auf das Geheimnisvolle und Unbegreifliche des göttlichen Wesens.

Bernh. Lamy, De tabernaculo, de sancta civitate et templo, Par. 1720.
Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc. Hamburg 1695 u. 1704, mit Anm. v. J. Christ. Wolf, Hamburg 1738.
G. Lor. Bauer, Beschreibung der gottesdienstl. Verfassung der alten Hebr., Leipz. 1805. 6. 2 Bde.
K. Chr. W. Bähr, Symbolik des Mos. Kultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. 39. Bd. 1 in 2. Aufl. 1874. [Obwohl einseitig und voll verfehlter Deutungen, doch wegen seines gelehrten Materials sehr brauchbar, durch seine ernste Haltung sehr anregend und jedenfalls in betreff des atl. Kultus ein Hauptbuch].
F. A. Bramesfeld, Der alttest. Gottesdienst, Gütersloh 1864 [populär].
P. Scholz, Die h. Alterthümer des Volkes Israel, Regensburg 1868.
B. Haneberg, Die relig. Alterth. der Bibel, München 1869.
B. Schäfer, Die relig. Alterth. der Bibel, Münster 1878.
H. Graf, De templo Silonensi 1855.
Speziell über die mosaische Stiftshütte: Friedrich, Symbolik der mosaischen Stiftshütte, 1841. Kamphausen in Stud. u. Kr. 1858. I. S. 97 ff. 1859. 110 ff. Fries, ebenda 1859. S. 103 ff. W. Neumann, Die Stiftshütte in Wort u. Bild, Goth. 1864, vergl. luth. Ztschr. 1851, S. 86. Leyrer, „Stiftshütte“ in PRE.[1] C. J. Riggenbach, Die Mos. Stiftshütte, Basel 1862, 2. Ausg. 1867. Auch P. Gerhard in Beweis des Gl. 1879, S. 515 ff. u. Delitzsch, Pentateuchkrit. Studd. II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, S. 57 ff.).

b. **Das Kultuspersonal.** Ursprünglich hatten die Hausväter und ebenso auch die Fürsten das Priesteramt für die Ihrigen selbst verwaltet (so Noah, Abraham u. a.). Zuweilen waren sogar Jünglinge damit betraut worden, — nach Ex. 24, 4, ehe Aaron geweiht war, auch von Mose, obwohl dieser das Blutsprengen als das Hauptgeschäft für sich behalten hatte; ähnlich nach Ri. 17, 5 von Micha für seinen Privatgottesdienst. Als aber das hl. Zelt errichtet wurde, verlangte die Rücksicht auf die Heiligkeit Gottes einen besonders geheiligten Priesterstand; auch erheischte nun der Umstand, daß öfters für viele gleichzeitig Opfer darzubringen waren, ein etwas größeres Personal. Trotz des allgemeinen Priestertums Israels, Ex. 19, 6, überkamen daher (nach der Priesterschrift) alsbald Aaron und seine Söhne den eigentlichen Priesterdienst, besonders die Darbringung des Bluts und das Anzünden des Fleisches auf dem Altar, ihre Stammesgenossen aber die niederen Verrichtungen, die in der Wüste besonders in der Transportage der Stiftshütte und der hl. Gerätschaften, Num. 3, 7—9; 18, 2. 3. 6, später im Thürhüten und Beaufsichtigen der Tempelvorräte und =gerätschaften, in der Unterstützung der Priester beim Opfern und in der Pflege der Musik und des Gesanges beim Gottesdienst bestanden, 1 Chr. 9, 27 ff.; 23, 29 ff., — Aaron als der oberste Priester, הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 22, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל Lev. 21, 10; Num. 35, 2. 5. 28, seine Söhne Eleasar und Ithamar als gewöhnliche Priester, die Leviten als untergeordnete Diener. Daß der Stamm Levi schon in der Richterzeit das Ansehen hatte, vor den übrigen Stämmen zu den gottesdienstlichen Verrichtungen

berufen zu sein, wenn auch der eine oder andere aus ihm nur noch erst zu Privatgottesdiensten und in Privatheiligtümern verwandt wurde, erhellt aus Ri. 17, 12 f.; 18, 19. 20. 27. 30 f.; 19, 18. Es dauerte freilich noch lange, bis eine Ordnung, wie die im Gesetz fixierte, zu durchgreifender Geltung gelangte. Das Ansehen der Aaroniden, von denen sich vielleicht nur einige dem Priesterdienst wirklich unterzogen, stand, so lange noch an verschiedenen Orten geopfert wurde, keineswegs fest. Leviten stellten sich ihnen in den Nebenheiligtümern gleich, und selbst gewöhnliche Israeliten machten gelegentlich ihre Priesterwürde wieder geltend: Ri. 6, 20. 26 f.; 13, 16. 19; 1 S. 7, 17; 9, 12 f.; 10, 8; 11, 15; 16, 2; 2 S. 8, 18; 20, 26; 1 K. 4, 5; 18, 30 ff.; 19, 21. Immerhin aber ragten die Priester in Silo und Nob (1 S. 14, 3; 22, 11 ff.) ebenso sehr wie ihr Heiligtum hervor, — Eli, Pinehas, 1 S. 4, 11; Achitub 1 S. 14, 3; Achija (Achimelech) 1 S. 21, 2; 22, 9. 11. 20; 30, 7 und Ebjathar 1 S. 22, 20, nach 1 Chr. 24, 3 Nachkommen des Ithamar. Daneben fungierte auch, vergl. 1 Chr. 5, 29 ff.; vergl. 24, 3, die Linie Eleasars fort (nach Jos. Arch. 8, 1, 3 privatisierte sie), und zwar wahrscheinlich in Gibeon, 1 K. 3, 4 ff.; vergl. mit 2 S. 8, 17; 15, 24 ff.; 1 Chr. 16, 39. Als ihr Haupt wurde Zadok, als Salomo den Ebjathar nach Anathot verwies, alleiniger Hoherpriester, 1 K. 2, 26 ff., und seine Nachkommen blieben bis in Antiochus Epiphanes Zeit in dieser Stellung. Daß Zadok kein Aaronide, kein Verwandter Eli's, sondern Anfänger eines ganz neuen Priestergeschlechts gewesen sei, steht aus 1 S. 2, 27—36, vgl. 1 K. 2, 27, nicht zu folgern (gegen Wellh., S. 143 und Smend zu Ez. S. 362). Vielmehr wird durch dies alte Zeugnis (aus B) bestätigt, daß vor allen Stämmen das Haus, dem Eli angehörte, dasjenige gewesen war, welchem der Herr sich schon in Ägypten geoffenbart, welches er sich auch zum Priestertum erwählt hatte. Nun sollte dasselbe wegen seiner Entartung allerdings schwer heimgesucht werden, aber nicht einmal Eli's Familie, geschweige das ganze bisherige Priestergeschlecht sollte das Priestertum ganz verlieren; nicht aus ersterer, aber selbstverständlich aus letzterem sollte der zuverlässige Priester sein, den sich der Herr erwecken wollte. In Nob „der Priesterstadt" gab es in Sauls Zeit 85 Priester außer Ebjathar. In Jerusalem wurden ihrer so viel, daß sie sich in 24 Klassen, in 16 von Eleasar und in 8 von Ithamar stammende teilten — nach der späteren Annahme schon von David ab, 1 Chr. 24, 3 ff.; vgl. Neh. 12, 45 ff. Hin und wieder übte der Hohepriester auch politisch einen bedeutenden Einfluß aus, so Jojada in Athalja's und Hilkia in Jeremias Zeit, 2 K. 11. 22; neben ihm stand ein Vertreter als „der zweite Priester", 2 K. 23, 4; 25, 18; Jer. 29, 25 f. — Was die **Leviten** betrifft, so war ihr Hauptdienst mit dem Wanderleben in der Wüste zu Ende gegangen; in Silo fand sich nur für wenige Beschäftigung, zumal da Josua zu den niedrigsten Verrichtungen die Gibeoniten angestellt hatte, Jos. 9, 27. Selbst im Tempel in Jerusalem hatte sicher nur ein kleiner Teil zu thun. Kein Wunder, wenn sich der Stamm im großen und ganzen anderweitig beschäftigte. Besonders waren die von Jerobeam aus dem nördlichen Reich Vertriebenen auf andern Erwerb angewiesen, vgl. 2 Chr. 11, 13 ff.; 13, 9 ff. Nach 1 Chr. 23, 1—4; 26, 29—32 (vgl. 2 Chr. 1, 2) hatte schon David, nach 2 Chr. 19 hat Josaphat Priester und Leviten besonders als Richter und Schoterim durch die Städte Israels hin angestellt. Daß sich Leviten beim Höhendienst als Priester

gebrauchen ließen, ist nur wahrscheinlich. Allein gegen die neukritische Anschauung, als ob erst Josia das, was der Pentateuch Leviten nennt, ins Dasein gerufen habe, als er bei der Aufhebung des Höhendienstes die Bama-Priester nach Jerusalem kommen ließ, ohne sie dort als den Tempelpriestern ebenbürtig anzuerkennen, 2 K. 23, 8 f., sprechen außer der Chronik nicht blos die nach Wellh. stark interpolierten Stellen, welche die Leviten auch schon in den vorhergehenden Zeiten erwähnen, 1 S. 6, 15; 2 S. 15, 24; 1 K. 8, 4; 12, 31, sondern vor allem zeugt dagegen die unumstößliche Thatsache, daß Levi, der Sohn Jakobs, den doch auch Wellh. nicht für einen bloßen Reflex der Kaste zu erklären wagt (S. 150), in rätselhafter Weise verschwunden wäre, ohne Stammbesitz und ohne Nachkommen, wenn nicht ein auf kultische Einkünfte gestellter Levitenstamm seine Nachkommenschaft gebildet hätte. Übrigens erbittet der alte Mosessegen von Jehova nicht etwa für eine Priesterfamilie von levitischer Abkunft, sondern für Levi als Stamm Priesterwürde und Kultusthätigkeit, Dt. 33, 8 ff. (aus B). Für die neueste Kritik ist die in Rede stehende Anschauung von der Geschichte der Leviten besonders stark bestimmend gewesen. Der wirkliche Sachverhalt ist aber dieser. Die Beschränkung des Höhendienstes durch Hiskia 2 Chr. 31, 1 ff. und die Aufhebung desselben durch Josia, dann der Aufschwung des religiösen Lebens, den die Propheten auch im Stamme Levi, speziell bei den Priestern zu stande brachten, so daß die letzteren einen Jeremia, Ezechiel, Sacharja und wahrscheinlich auch Maleachi aus ihrer eigenen Mitte hervorgehen ließen, vor allem die Verallgemeinerung der legaleren Richtung hatte dies zur Folge, daß sich allmählich etwas mehr Leviten zum Tempeldienst in Jerusalem bereit finden ließen und sich wenigstens zu den Festzeiten zur Hülfeleistung dort einstellten (Dt. 18, 6. 7). Daher denn nun auch neue Vorsorge für ihr Auskommen getroffen wurde. Seiner Idee nach hatte Levi, — sonst wäre er nicht von dem Besitze eines besonderen Stammgebietes ausgeschlossen worden — als Erbe von Anfang an dasjenige, was Gott gebührte, haben sollen, Nu. 18, 20; Dt. 10, 9. Den Priestern wies das Gesetz Opferteile und Gebanntes, besonders auch die Erstgeburten und Erstlinge (von Getreide, Ex. 23, 9; von Mehl, Obst und Wolle, Dt. 18, 4), den Leviten den Zehnten und beiden außerdem 48 Städte mit zugehörigen Triften zu. Je weiter aber der Stamm hinter seiner Bestimmung zurückgeblieben war, desto mehr hatte sich auch das Volk von der Anerkennung seiner Verpflichtungen gegen ihn entfernt. Jetzt nun entsprach der Besserung auf der einen Seite ein Fortschritt auf der andern. Das Deut. gebot, man sollte die Leviten, wenn sie nach Jerusalem kämen und am Tempel dienten, an den Zehnten- und Erstgeburten-, überhaupt an den Festmahlzeiten teilnehmen lassen und ihnen in jedem 3. Jahr den Zehnten, wenn auch unter Zuziehung anderer bedürftiger Personen, übergeben (c. 12, 14. 22 ff., 18, 1 ff.). — Ezechiel, den die neukritische Schule nur infolge sehr äußerlicher Auffassung zu ihrer Hauptinstanz machen kann, beschränkt das Priestertum für die Zukunft auf die Söhne Zadoks, 40, 45 f.; 42, 13; 43, 19, den Levitendienst, wenigstens den niedrigsten, den zeitweilig heidnische Hierodulen verrichtet hatten, auf die früher untreuen Leviten, die den Kindern Israel bei ihrem götzendienerischen Treiben Priesterdienste geleistet hatten, 44, 6 ff. Aber seine Meinung ist keineswegs die, daß die Söhne Zadoks die einzigen richtigen Jehovapriester seien und daß es außer

den untreuen Priesterleviten überhaupt keine Leviten weiter gebe; er redet von diesen Priesterleviten nicht als von allen Leviten (v. 10); am wenigsten sind sie ihm Leute von unbestimmter Herkunft, die, wie Wellh. und Smend behaupten, bloß wegen ihrer kultischen Thätigkeit Leviten hießen; wären sie nicht geborene Leviten, die schon durch ihre Abstammung eine Bestimmung für den Kultus hätten, so würde er ihnen für ihre Untreue eine ganz andere Strafe als den wenn auch niederen, so doch nicht zu profanierenden Dienst am Heiligtum bestimmen. Vielmehr stellt er auf Grund des Umstandes, daß immer nur ein Teil des Stammes Levi kultisch thätig gewesen war, auch für die Zukunft eine Ausscheidung in Aussicht. Es ist ihm dabei nicht um eine äußerlich zu befolgende Verordnung, sondern wie auch bei seinen anderen Kultusweissagungen, um die Andeutung eines innerlich zu realisierenden Gedankens zu thun. Er will sagen, daß sich künftig die Höhe der Amtsstufe nach der Bewährtheit oder Nichtbewährtheit der Amtspersonen bemessen wird. Priester, meint er, werden nur die sein, welche schon ihrer Herkunft nach für geeignet und treu gelten dürfen; die niederen Dienste aber werden solchen zufallen, welche den Anspruch auf höhere verwirkt haben. So werden beide das ihrige thun. — Auch in der nachexilischen Zeit noch waren der Leviten, die wirklich am Tempel dienen mochten, zunächst nur sehr wenige (74 neben 4289 Priestern, Esr. 2, 36—40; dem Esra folgten nur 38 und zwar erst infolge besonderer Bemühungen, Esr. 8, 15—20); — aber nicht etwa, weil sie sich in die ihren Vätern widerfahrene Degradation nicht hätten finden können (Wellh. S. 152). Es ist undenkbar, daß Esra auf Leute, die nichts als die Abstammung von Höhenpriestern für sich gehabt hätten, Wert gelegt, daß er sie als deren Nachkommen, 150 Jahre nach Josia, überhaupt noch gekannt haben sollte. Vielmehr scheuten sie die mißliche Lage, in der sich ihre Väter in Kanaan eigentlich immer befunden hatten.

Die **Priester**, die durch den Namen כֹּהֵן (wahrscheinlich von כָּהַן = כּוּן) als die (das Opfer) Hinstellenden, allenfalls als die sich (zum Dienst) Bereitstellenden bezeichnet wurden, waren, was sie waren, da niemand an sich selbst dem hl. Gott gegenüber Heiligkeit genug hatte, kraft göttlicher Erwählung, Nu. 16, 5. Sie waren aber sowohl Vertreter des Volks nach seiten Gottes, als auch Vertreter oder Boten Gottes nach seiten des Volks, Mal. 2, 7. Sie mußten sich daher mehr noch als andere vor Verunreinigung durch Leichname und vor demjenigen, was sonst ihrem Ansehen hätte Eintrag thun können, hüten, Le. 21, 1 ff., so sehr, daß es besonders in dieser Beziehung zur Erscheinung kam, daß ihnen das Verhältnis zu Jehova über alle niederen Verhältnisse ginge, Dt. 33, 9. Wenn unrein, hatten sie auf Amtsverrichtungen, — und wenn in Amtsthätigkeit, auf Wein und starkes Getränk, Le. 10, 8 ff., zu verzichten. Ihres hl. Amtes waren sie nur fähig, wenn sie leiblich ebenso makellos waren, wie das Opfer, das sie darbrachten. Nach israelitischem Begriff wäre ein leiblicher Makel an ihnen eine Verleugnung der Vollkommenheit Gottes gewesen. 30 Jahre alt, also hinreichend gereift, Nu. 3, 23, wurden die Leviten durch eine Reinigung, Nu. 8, 6. 21, die Priester (diese nach der Gemara schon im Alter von 20 Jahren) durch eine Heiligung, Ex. 29, 1; 40, 13, bei der sie nicht bloß gebadet, sondern auch mit dem hl. Öl (nach der Tradition an der Stirn) bestrichen wurden, der Hohepriester durch eine voll-

ständige Salbung des Hauptes, die Priester und der Hohepriester zudem durch Darbringung eines Opfers geweiht und in ihr Amt eingesetzt, Ex. 27, 7; Le. 8, 12; 21, 10. Durch die Fettigkeit des hl. Öls wurden sie als Träger höherer Kraft und gesteigerten Lebens bezeichnet. Zur Ausrichtung ihres Amtes mußten sie dann die Kleider anlegen, durch die sie sich ebenso, wie die Wohnung Gottes durch ihre Kostbarkeit, der Vollkommenheit Gottes würdig darstellten. Der Priester trug eine weiße Byssuskleidung, nämlich 1) das Hüftkleid, מִכְנְסַיִם, d. i. eine Art Hosen, besonders zur Verhüllung der Scham bei der Besteigung der Altarstufen, Ex. 20, 26, 2) die lange, mit Ärmeln versehene, aus Einem Stück verfertigte und so der vor Gott notwendigen Integrität am besten entsprechende Leibbekleidung, כְּתֹנֶת, welcher (wahrscheinlich viereckige) Gebilde eingewebt waren, 3) den Gürtel, אַבְנֵט, aus demselben Stoffe und mit denselben Farben, wie die Vorhänge der Wohnung (wenigstens nach Joseph.; in Ex. 28, 37. 39; 39, 28 scheint nur der Gürtel des Hohenpriesters gemeint zu sein), und 4) die Kopfbedeckung, eine Art Mütze, מִגְבָּעָה, die wahrscheinlich die Form eines umgestülpten Blumenkelches hatte, — der Hohepriester außer den drei ersten Priesterkleidern noch die gewebten (בִּגְדֵי הַשְּׂרָד, Ex. 31, 10; 35, 19; 39, 1. 41) oder (im Talm.) goldenen Kleider, בִּגְדֵי הַזָּהָב, mit denen er sich freilich am Sühnetage, wo er sich vor allem auch selbst zu sühnen hatte, erst nach dem Entsündigungsakte schmücken durfte. Zu diesem hohenpriesterlichen Ornat gehörte voran der nur bis an die Knie reichende hyacinthfarbene Mantel, מְעִיל, mit einem Gehänge von künstlichen, aus Hyacinth-, Purpur- und Karmesin-Garn gefertigten Granatäpfeln und goldenen Glöckchen, die ihn noch besonders als in seinem Amte vor Gott kommend, also als berechtigt kennzeichnen sollten, damit er nicht sterbe, Ex. 28, 35. 43. Sodann der Ephod, ein mit Goldfäden durchwebtes Brust- und Schulterkleid, das die vier bekannten Farben hatte (es war mit 2 Schulterstücken oder Streifen an den Seiten, einem Onyxstein auf jeder Schulter, dem je 6 Stämmenamen eingraviert waren, und mit einer Leibbinde versehen). Ferner das Brustschild, חֹשֶׁן, ein doppelt zusammengelegtes und mit Kettchen und Schnüren am Ephod auf der Brust befestigtes Stück Zeug, das aus demselben Stoffe wie das Ephod gefertigt und mit 12 Edelsteinen in 4 Reihen, die wieder die Namen der 12 Stämme trugen, geziert war. Endlich die Urim und Thummim, d. i. Edelsteine, die wahrscheinlich nicht mit den 12 auf dem Choschen befestigten identisch waren (Jos.), sondern im Choschen drin lagen (Philo) und dazu dienten, in schwierigen Fällen für das von dem Hohenpriester auf dem Herzen getragene Wohl Israels nach Art einer Losung den Willen des Herrn zu erfragen, daher auch das Brustschild den Namen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט hatte, Nu. 27, 21. Statt der Priestermütze zeichnete ihn eine aufgeknäuelte Mitra, מִצְנֶפֶת, und ein goldenes Stirnblatt, צִיץ, oder Diadem, נֵזֶר, mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה aus, Ex. 29, 6, das noch recht ausdrücklich die im Verhältnis zu dem h. Gott notwendige Heiligung in Erinnerung brachte.

J. Braun, De vestibus sacerdotum Hebr. l. II, Leyden 1680, Amstel. 1698, ed. ult. 1701.

Ugolino Thesaurus Bd. XII, worin die Arbeiten von Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, Selden, Carpzov u. a. über den Hohenpriester.

Öhlers Art. „Hoherpriester“, „Levi und Leviten“, „Priester“ in PRE.[2]

Küper, Das Priestertum des A. Bundes, Berlin 1866.

c. **Die Kultushandlungen.** An dem geistigeren Kultus, der sich besonders durch gottesdienstliche Rede vollzieht, fehlte es nicht ganz. Wenigstens feierliche Anrufung des Namens des Herrn (und insofern nach Augustin Gründung der civitas dei im Gegensatz zu Kains civitas saecularis) wird schon dem Enos, Gen. 4, 26, köstliche Gebete werden schon Abraham, Jakob und Mose, überhaupt allen hervorragenden Häuptern beigelegt, Gen. 18, 23 ff.; 20, 17; 24, 12; 32, 9 ff.; Ex. 32, 11 ff. u. a. Bei der Darbringung der Erstlinge sollte man die Wohlthaten des Herrn dankbar anerkennen, Dt. 26, 1 ff.; am Sühntage sollte der Hohepriester ein Sündenbekenntnis ablegen, Le. 16, 21; an den Feiertagen kam das Volk in den Tempel, auch zu beten, Jes. 1, 15. Von David ab wurde das Gebet besonders durch den Psalmengesang vertreten. Außerdem kam das Wort auch durch den aaronitischen Segensspruch, Nu. 6, 24, durch das preisende Bekenntnis der ihre Gelübde Bezahlenden, Ps. 40, 10, durch die Vorlesung des Gesetzes bei Beginn des Sabbatjahres, Dt. 31, 11, und durch die Unterweisung des Volkes in den Rechten des Herrn, die den Priestern neben ihrem Opferdienst oblag, Le. 10, 11; Dt. 17, 11; 33, 10; Hagg. 2, 11; Mal. 2, 7, zur Geltung. Im ganzen aber trat es an der hl. Stätte noch sehr zurück. Das Gebet hatte seine Hauptstelle daheim im Hause. Man verrichtete es stehend, 1 S. 1, 26; Dan. 9, 20; Mtth. 6, 5 oder knieend, 2 Chr. 6, 13; 1 K. 8, 54, mit erhobenen oder ausgebreiteten Händen, 1 K. 8, 22; Jes. 1, 15, und wenn in Bußstimmung mit gesenktem Haupt, Ps. 35, 13, ja mit Beugung des ganzen Körpers, Neh. 8, 6; Judit 9, 1, besonders morgens, mittags und abends, Ps. 55, 18; Dan. 6, 11; 9, 21; Akt. 3, 1, auch bei Tische, Mtth. 15, 36; Joh. 6, 11. Die Belehrung des Volks aber ließen sich erst die Propheten ernstlicher angelegen sein; erst sie unterzogen sich ihr auch in den gottesdienstlichen Versammlungen an den Sabbat- und Festtagen, 2 K. 4, 22, vgl. Ex. 8, 1; 14, 1; 20, 1. Besonders trat sie von der Makkabäerzeit ab (aus Ps. 74, 8 folgt nichts für ein früheres Datum) in den Synagogen, בָּתֵּי הַכְּנֵסֶת, *συναγωγαί* (auch *προσευχαί* oder *προσευκτήρια*) in den Vordergrund, welche vor allem einen Schrank mit den h. Buchrollen (אָרוֹן oder תֵּיבָה oder הֵיכָל an der nach Jerusalem gerichteten Seite des Hauses) und eine Lehrkanzel (בִּימָה, *βῆμα* oder מִגְדָּל) hatten.

Betreffs des **Dienstes der h. Weiber**, welche nicht in dem Zelte, wie die Leviten, sondern vor der Thür desselben dienten (צָבָא), Ex. 38, 8, vgl. 1 S. 2, 22, ist es streitig, ob sie wuschen, putzten, buken und Zeuge verfertigten, oder, wie die jüdische Tradition will und wie Hanna's Beispiel, Luk. 2, 37 annehmen läßt, fasteten und beteten, vielleicht auch h. Gesänge und Tänze aufführten (Ew. Altert. S. 378 f.). Die Erwähnung ihrer Spiegel erinnert an die Art, wie die ägyptischen Frauen, das Sistrum in der rechten, den Spiegel in der linken Hand, die Tempel besuchten (Dillm. zu Ex. 38, 8).

Die Hauptkultushandlung war die Opferung. Wir überblicken *1.* **die Geschichte des Opfers.** Die innere Regung in Beziehung auf Gott schien nur dann eine wahre zu sein, wenn sie zu einer äußern That, besonders zur Darbringung einer Gabe wurde. Auch bedurfte man noch der äußeren Vergewisserung, daß die innere Regung, daß namentlich der Dank oder die Bitte von seiten Gottes huldvoll entgegengenommen werde. Der Kultus bestand daher vor allem darin, daß man fromme Gaben auf Gottes Herd oder Altar brachte, wo sie durch An-

nahme von seiten Gottes zu Opfern wurden. Diese Form des Gottesdienstes hatte niemand erst zu lehren gebraucht. Wie Gen. 4 vorausgesetzt wird, hatte sie sich infolge des kindlichen, symbolisierenden Sinnes der Vorzeit wie von selbst eingestellt, und ohne Zweifel war sie schon lange vor Mose üblich gewesen. Mose hatte sie nur anerkannt, vielleicht bestimmter ausgestaltet. Dem höheren mosaischen Gottesbegriff folgegebend lehrt der Jehovist gleich vornan, Gen. 4, auch Le. 26, sehr bestimmt, daß das Opfer nur im Fall einer wirklich frommen Gesinnung Wert hat. Die Propheten schärfen im Gegensatz zur Veräußerlichung auf seiten des Volkes immer aufs neue ernstlichst ein, daß das Opfer nur auf menschliche Sitte, nicht auf göttliches Verlangen und Bedürfen zurückgeht. Immerhin aber erkennen sie diese Sitte, im rechten Sinn geübt, auch an ihrem Teil an (vgl. Alttest. Theol.). Gerade hier zeigt es sich so recht, wie sehr der A. Bund dem Neuen entgegenreift, ihn aber doch noch nicht erreichen kann, 1 S. 15, 22; Am. 5, 21. 25; Hos. 6, 6; Jes. 1, 11 ff.; 29, 13; Mi. 6, 6 ff.; Jer. 6, 20; 7, 21 f. — In Beziehung auf die Form der Opferung waltete wahrscheinlich noch ebensoviel Freiheit, wie in betreff des Ortes und Altars, zumal wenn der Opfernde nicht Priester war. In Ri. 6, 19 handelt es sich jedoch um eine Art von Bewirtung, nicht um ein eigentliches Opfer, in 1 S. 2, 12 um das Kochen des vom Schlachtopfer zu einer Mahlzeit abfallenden, nicht um die Opferung des dem Herrn zugedachten Fleisches; in Am. 4, 5 ist nicht von dem rein israelitischen, sondern von einem mehr heidnischen Treiben (in Bethel und Gilgal) die Rede. — Von den verschiedenen Opferarten waren vor allem die Brand- und Schlachtopfer üblich, wie schon daraus erhellt, daß ihre Namen, miteinander verbunden, für das Opfer überhaupt stehen; ganz besonders war das mit einer fröhlichen Mahlzeit verbundene Schlachtopfer populär. Das Bedürfnis eines besonderen sühnenden Opfers wurde noch nicht allgemeiner empfunden, mußte noch erst durch das Gesetz zum klareren Bewußtsein gebracht werden. So weit es sich geltend machte, wurde es durch Schlacht- und Speisopfer befriedigt, 1 S. 3, 14. Vorwiegend liebte man es, sich vor dem Herrn zu freuen, vor ihm zu essen und zu trinken, und Dt. 12 wird dieser sonnige Charakter des Kultus ausdrücklich sanktioniert. Daß diese Freude „vor Jehova" oft genug sehr ausgeartet und unflätig geworden sei, kann nur Wellhausens Kühnheit aus Jes. 28, 7 ff. beweisen wollen (S. 74); der Vorwurf in Jes. 29, 13 führt auf etwas anderes. Auch trat das ernstere Brandopfer gegen das fröhlichere Schlachtopfer nicht so sehr, wie Wellhausen S. 72 darzuthun sucht, zurück; vielmehr war auch ersteres nach Deut. 12 sehr üblich. Das Sündopfer aber wurde nicht erst (gegen Wellh. S. 77) gegen Ezechiels Zeit hin eingeführt, sondern kam nach Hos. 4, 8; Jer. 17, 1; Ps. 40, 7, auch 2 K. 12, 17, schon lange vorher zur Anwendung. Ohne Zweifel hatte die Tempelordnung in Jerusalem und die Kontinuität der dortigen Priesterschaft auf eine den Mosaischen Grundsätzen entsprechende Ausgestaltung des Kultus den förderlichsten Einfluß, und sicher machte sich der Fortschritt der prophetischen Zeiten ganz besonders auch in Beziehung auf die Pflege eines ernsten und würdigen Charakters des Gottesdienstes geltend.

2. **Das Wesen des Opfers.** In der Volkssprache מִנְחָה, Geschenk, Ge. 4, 3—5, in der Gesetzessprache קָרְבָּן, Darbringung, Le. 1—7, oder sonst auch מַתָּנָה,

Ex. 28, 38 genannt, war das Opfer der thatsächliche Beweis der Hingebung an den Herrn und das äußere sinnliche Zeichen derselben, ein Symbol. Sofern aber alles, was zum geistigen Gott in Beziehung stand, der Vergeistigung und Vollendung entgegenstrebte, gewann es wie von selber noch eine andere Bedeutung. Indem der Opfernde infolge demütiger Selbstbeurteilung und vertrauensvoller Heilsmittelergreifung nicht bloß sein eigenstes Selbst, seine inneren Regungen darbrachte, sondern etwas außer ihm Liegendes, was vor Gott wenigstens wie im Bilde wertvoll und angenehm war, ergriff, um sich dadurch vor ihm eine Deckung oder Sicherung zu verschaffen, wies das Opfer weissagend auf eine Deckung hinaus, welche den Menschen vor dem h. Gott nicht mehr wie im Bilde, sondern in Wahrheit angenehm machen würde. Es wurde zum Typus auf Christum. Auch sollte, was am Opfer wesentlich und charakteristisch war, in Christo zur vollkommenen Darstellung kommen. Es war besonders zweierlei. 1) Sofern das Opfer ein Geschenk sein sollte, mußte es des Darbringenden Eigentum sein; sofern es aber Gott genügen und gefallen, zudem auch wohl seine Gewährungen repräsentieren sollte, mußte es von Gott kommen. Der Mensch hatte es womöglich erarbeiten oder wenigstens pflegen, Gott aber hatte es werden und wachsen lassen müssen. Besonders eignete sich das Lebendige, und das beste war der Träger des Lebens, das Blut, das nach alter Anschauung das eigenste Selbst der Kreaturen und doch auch mehr als alles andere Gottes war. Dem entsprechend gehörte Christus ebenso sehr der Menschheit wie der Gottheit an. 2) Das Opfer hing mit Sünde und Tod zusammen. Denn in Übung konnte es in der ihm eigenen ernsten Form nur gekommen sein, seitdem sich das Geschaffene vom Schöpfer so sehr losgerissen hatte, daß es nur durch Tod und Verbrennung sich selbst enteignet und zu Gott erhoben werden konnte. Dem entsprechend trat Christus für die Menschheit in einer Weise ein, die ebenfalls durch Sünde und Tod bestimmt war. Er ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.

3. **Das Opfer-Material.** Man opferte von demjenigen, wovon man lebte, nicht bloß, weil dies im Grunde doch für das wertvollste galt, sondern auch, weil man beabsichtigte, dem Herrn geradeso eine geistige Erquickung, gleichsam Speisung, ein לֶחֶם אֱלֹהִים, ein אִשֶּׁה, Lev. 3, 11. 16; 21, 6. 8; 17, 22. 28; Nu. 28, 2, auch Ez. 44, 7; Mal. 1, 7, einen רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה, Nu. 1, 9, darzubieten, wie die Heiden ihren Göttern ein leibliches Mahl zurichteten. Natürlich war das Unreine, Ungenießbare und Fehlerhafte, das den Herrn verunehrt hätte, ebenso aber auch das Wild, das man nicht im vollen Sinn sein eigen nennen konnte, ausgeschlossen. Nur Rinder, Schafe und Ziegen, allenfalls auch Turtel- und junge Tauben waren zu Opfern geeignet und zwar im allgemeinen nur die männlichen; nur zu dem Sündopfer, bei dem alles auf das Blut ankam, genügten auch weibliche. Daneben empfahl sich Waizenmehl (und zwar dem Gesetz nach das feinste סֹלֶת, wofür קֶמַח vielleicht nur ein unbestimmterer Ausdruck ist, Ri. 6, 19; 1 S. 1, 24) mit Salz, Öl und des Wohlgeruchs wegen auch mit Weihrauch verbunden, dagegen (ähnlich wie bei den Griechen und Römern, aber gegen die nordisraelitische Sitte, Am. 4, 5) ohne Sauerteig und Honig, wodurch eine Gottes unwürdig erscheinende Säuerung, Gährung und Verderbnis bewirkt wurde, — dazu als Trankopfer auch Wein. Die animalischen Opfer waren aber, da ja Fleisch

die wertvollere Nahrung war (wahrscheinlich von Anfang an) entschieden die Hauptsache; die vegetabilischen, die Speis- und Trankopfer (im Gesetz מִנְחָה und נֶסֶךְ) konnten nur in sehr vereinzelten Fällen, Le. 5, 11; 6, 13 ff. für sich allein, für gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Brand- und Schlachtopfer, bei der Genesung eines Aussätzigen auch in Verbindung mit einem Schuldopfer dargebracht werden, Le. 2; 14, 10 ff. Übrigens fiel das Fleisch und Mehl zumeist nicht Gott, sondern den Priestern oder auch den Darbringern zu. Auf den Altar kamen fast immer nur die Fettteile und das Blut, von dem Mehlopfer die אַזְכָּרָה (Sept. *μνημόσυνον*, von הזכיר erinnern, nach Ew. und Dillm. dagegen „Duftteil" von זכר stechen, duften). — Dem Tiere, das geopfert werden sollte, legte der Geber noch erst die Hand auf, nicht zu irgend welch anderem, nicht nachweisbarem Zwecke, sondern um es dadurch so recht als sein Opfer, d. i. als den Träger seiner religiösen Gefühle, besonders seiner Absicht, den Herrn zu ehren, zu bezeichnen. Je nach dem Bedürfnis oder nach der Stimmung des Darbringenden gestaltete sich die Opferung, dann etwas verschieden, so daß verschiedene Opferarten zu unterscheiden sind.

4. **Die einzelnen Opferarten.** Das Brandopfer, Lev. 1, kam ganz auf den Altar, fiel also Gott ganz zu und hieß vom (völligen) Hinaufsteigen (sei's auf den Altar, sei's zum Himmel) עֹלָה oder כָּלִיל (Ganzopfer). An seinem hohen Alter (vergl. Ge. 8, 20) ist um so weniger zu zweifeln (gegen Wellhausen S. 73), als auch andere Völker die Hingebung des ganzen Tieres für das ursprüngliche hielten. Jedenfalls drückte es den Sinn des Opfers am allgemeinsten und vollständigsten aus. Es pries Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge, dem man ganz und gar verpflichtet sei; es war das Anbetungs- oder Huldigungsopfer *κατ' ἐξ.*, und hatte an dem Opfer Christi seinen Antitypus, sofern sich durch dies eine allumfassende und absolute Hingebung in vollkommenster Weise vollzog. Der Absicht, zu sühnen, genügte es einigermaßen schon für sich allein; noch besser aber verband es sich später, wenn es auf Sühne ankam, mit einem Sündopfer. Aus der Allgemeinheit seiner Bedeutung Le. 1, 4; 16, 24; Hi. 1, 5; 42, 8; 2 S. 24, 24; Mich. 6, 6; 2 Chr. 29, 20—24 erklärt es sich, daß es als tägliches Opfer, in einem einjährigen Lamm bestehend und mit einem Speisopfer verbunden, jeden Morgen und Abend dargebracht, am Sabbat verdoppelt und an hohen Festtagen, wo noch ein Sündopfer hinzukam, vervielfacht werden sollte, Nu. 28. 29. — Das Schlacht- oder Heilsopfer, זֶבַח שְׁלָמִים, kürzer שְׁלָמִים (שֶׁלֶם nur Am. 5, 22), s. v. a. sacrificium salutare (nach שָׁלֵם integer fuit), nach Anderen Vergeltungsopfer (nach שִׁלֵּם, was sprachlich möglich), hatte das Eigentümliche, daß die Darbringenden das Fleisch für sich und die Ihrigen zu einem Mahle verwendeten, Gott nur das Blut und die Fettteile weihten und den Priestern die rechte Brust und Schulter (Webebrust und Hebeschulter) überließen. Als Mahlzeitopfer (Friedmahlopfer, Dillm.), an dessen Feier man Freunde und Arme teilnehmen lassen konnte, Gastlichkeit und Mildthätigkeit beweisend, hing es mit der Absicht zusammen, in Beziehung auf Wohlbefinden und Heil sei's Dank, sei's Bitte (für letztere vgl. Ri. 20, 26; 21, 4; 1 S. 13, 9; 2 S. 24, 25) vor Gott auszusprechen und sich so recht als Gottes glückliche Haus- und Tischgenossen darzustellen. Es ist daher ein Typus auf Christi Opfer insofern, als sich auch mit diesem ein solch beseligendes Mahl, das der h. Eucharistie,

verbindet. Drückte es bestimmt Dank aus, so war es ein זֶבַח תּוֹדָה, Le. 7, 12; 22, 29; war man dazu durch ein Gelübde verpflichtet, so war es ein נֶדֶר, wenn nicht, eine נְדָבָה (freiwillige Gabe).

Die Sünd- und Schuldopfer sollten sühnen. Ob durch ein Opfer Sühne erlangt werden könnte, hing von der Art der Sünde ab. Nach Nu. 15, 27—30 kam es darauf an, ob die Sünde בְּיָד רָמָה, d. i. mit Bewußtsein und absichtlich, oder בִּשְׁגָגָה, d. i. unabsichtlich oder doch gegen die eigentliche Richtung des Herzens, die sich alsbald durch Reue geltend gemacht hatte, gethan war, vgl. Le. 4, 2. 13. 22. 27; 5, 1—4. Da zu der letzteren Art keineswegs bloß levitische Verunreinigungen, sondern auch sittliche Vergehungen gehörten, so ließ sich diese Unterscheidung freilich nicht sicher durchführen. Indes gab sie doch für die Beurteilung einen gewissen Anhalt. Für die Sünden der ersteren Art nun gab es keine Sühne durch Opfer; sie sollten mit Ausrottung bestraft werden; sie konnte nicht der Priester, sondern nur Gott selber sühnen, Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 7; Ez. 16, 63; Jer. 18, 27; nur durch Bekehrung, reuiges Bekenntnis, Ps. 32, 5 f.; Spr. 28, 13; Ez. 18, 21 f. und Liebeserweisungen, Spr. 16, 6, durch Gebet und Fürbitte konnte für sie Vergebung erlangt werden. Für die leichteren Sünden aber war neben andern Sühnemitteln, wie Geldbuße an die Priester 2 K. 12, 17, nicht bloß das Opfer im allgemeinen, 1 S. 3, 13; Mich. 6, 7, auch nicht bloß das Brandopfer (Nu. 17, 12 wurde das Rauchopfer angewandt), sondern speziell und hauptsächlich das Sündopfer (חַטָּאת) eingesetzt, Le. 4—5, 13, das vor Mose noch nicht erwähnt wird, das aber, als das Gesetz ein ernsteres Heiligungsstreben erweckte und die Erkenntnis der Sünde schärfte, zur Bethätigung des Reinigungsstrebens und Verbürgung der göttlichen Vergebung sehr wohl motiviert war. Daß von Sühnung (capparah) auch bei der Volkszählung (durch ½ Sekel), Ex. 30, 11 ff.; Nu. 31, 50 die Rede ist, daß ferner schon die ganze Mittelstellung der Leviten für die Übrigen „zum Sühnen" dient, Nu. 8, 9, vergl. 1, 53, daß endlich die Sühnung nur beim Sündopfer zur Sünde ausdrücklich in Beziehung gesetzt wird, läßt nicht folgern, daß sie eigentlich nur auf die physische Seite der Heiligkeit Gottes, auf seine Erhabenheit Bezug hatte (gegen Ritschl, Rechtfertig. u. Vers., II). Schon die ganze Geistesrichtung der Israeliten bürgt dafür, daß der Gedanke an die ethische Heiligkeit, wie besonders deutlich Jes. 6, 5, meistens im Vordergrunde gestanden hat (vgl. Riehm, Begriff der Sühne, 1877). Handelt es sich um den eigentlichen Sinn des Sündopfers, so spricht gegen die allerdings alte und weitverbreitete juridische Anschauung, wonach der Sünder die von ihm verdiente Strafe vermöge einer Substitution und poena vicaria auf die Hostie abwälzen wollte, voran schon dies, daß doch auch das Sündopfer zunächst eine Gabe war, die zudem (Le. 5, 11) durch ein Speisopfer ersetzt werden konnte, und daß nicht die Tötung des Tiers, die dann die Hauptsache gewesen wäre (sie wird übrigens nur Schlachtung genannt), sondern das Verfahren mit dem Blute die Sühnung wirkte (vergl. Öhler in PRE., Ritschl und H. Schultz). Gegen die allegorisierende und moralisierende Fassung aber (bei Bähr, Keil und Hengstenberg, der damit die juridische verband), wonach der Darbringende in dem Tiere sich selbst mortifizierte und in dem Blut seine eigene sündige Seele zur Heiligung an Gott hingab, streitet, daß dergleichen ausdrücklich hätte gelehrt werden müssen,

daß dann nicht ein fehlloses, sondern vielmehr ein fehlerhaftes Tier passend gewesen wäre, daß sich eine solche Allegorie gar nicht wirklich durchführen läßt (am wenigsten beim Heilsopfer). Gegen die materiell-satisfaktorische Erklärung aber (von Knobel u. a.), wonach der Sünder seine Verschuldung mit einer Gabe wie mit einem Äquivalent wieder gut machen wollte, kommt in Betracht, daß dann das Opfertier hätte möglichst kostbar sein müssen, während es doch im Gegenteil ein möglichst geringes war, nur für den Priester und die ganze Gemeinde ein Farre, dagegen für den Fürsten und an den Festtagen selbst für die Gesamtheit nur ein Ziegenbock, für einen gewöhnlichen Mann nur eine weibliche Ziege, in gewissen Fällen ein weibliches Schaf, Le. 5, 6, im Fall der Armut ein Paar Turteltauben oder junge Tauben. Was die Sühne bewirkte, war (vergl. Dillm. l. c. S. 416) nichts anderes als das Blut, welches der Herr, Le. 17, 11, eigens dazu eingesetzt hatte, daß es als Träger der (Tier-)Seele die Seele sühne, welches der Priester daher beim Sündopfer nicht wie sonst an die Seite des Altars hinschwenkte, sondern an die Hörner desselben, oder wenn es für Priester und Volk dargebracht wurde, als ein inneres Opfer an die Hörner des Rauchopferaltars und an den Vorhang des Allerheiligsten strich, im übrigen aber auf den Grund am Brandopferaltar ausgoß. Nach alledem ist nur die ethisch-satisfaktorische Auffassung haltbar. Das Sündopfer konnte und sollte allerdings als eine Gabe, aber nur als Hingebung eines Lebens für das Leben Sühne wirken: und das sicher deshalb, weil sich nur so ausdrücken ließ, was auszudrücken war, daß zur Erlangung der Vergebung subjektiv einerseits eine bußfertige Anerkennung der schweren Verschuldung, andrerseits eine gläubige Benutzung des dargebotenen Gnadenmittels vorhanden sei, daß objektiv aber Gottes Heiligkeit nur durch Hingebung eines vertretenden reinen Lebens befriedigt werden könne. Und weil nun doch der Sünder thatsächlich frei ausging, während das Tier den Tod erlitt, konnte sich allerdings der dem Altertum nicht fremde Gedanke an eine poena vicaria sehr wohl mitanschließen. Im Gesetz verrät sich derselbe indeß noch nicht. Denn daß das Fleisch des Sündopfertiers wie etwas Gebanntes betrachtet, Le. 6, 33, und dem betreffenden Priester und allen Männlichen in seiner Familie, soweit sie rein waren, zugewiesen wurde, daß der Priester es essen und die Sünde des Betreffenden tragen sollte, Le. 4, 11 ff., erklärt sich daraus, daß die Sünde des Gebers die Gabe, abgesehen vom Blut, unrein machte, daß dagegen die Reinheit des Gott geheiligten Priesters die Bestimmung hatte, die Unreinheit in Israel in Gottes Augen zu absorbieren. — Christi Opfer war der Antitypus zum Sündopfer, sofern erst bei ihm, bei ihm aber vollauf eine Lebenshingebung stattfand, welche Gottes Heiligkeit in Wahrheit zu befriedigen und seine Strafgerechtigkeit in der That zum Stillstand zu bringen vermochte.

Das Schuld- oder Bußopfer, אָשָׁם, Le. 5, 14—26; 14, 11; 19, 20—22; Nu. 5, 5—10; 6, 12; 1 S. 6, 3 ff.; Esr. 10, 19; Jes. 53, 10, diente der Absicht, das Moment der Wiedergutmachung einer begangenen Sünde bestimmter zur Darstellung zu bringen; es bestand in einem Widder, der gewöhnlich nach der Schätzung des Priesters gewählt wurde, Le. 5, 15. 18. 25; 19, 21, oder in einem Lamme, Le. 14, 11 f.; Nu. 6, 12. Das Verfahren war sonst dasselbe wie beim Sündopfer; das Blut wurde jedoch nur auf den Altar

ringsum gesprengt, Le. 7, 2. Bei welchen Sünden es dargebracht werden sollte, ist nicht sicher festzustellen, am wahrscheinlichsten aber einerseits bei Versündigungen gegen fremdes Eigentum, bei denen die Wiedergutmachung motiviert, ja nötig, andrerseits bei solchen leichten Vergehungen, wo dieselbe möglich war (so besonders bei denjenigen Verfehlungen, deren sich die Betreffenden erst nach ihrer Vollbringung bewußt wurden). In den Fällen der ersteren Art mußte, wenn möglich, zugleich eine Wiedererstattung und zwar um 1/5 über den eigentlichen Wert des etwa Veruntreuten hinaus stattfinden. — Daß das Opfer des Knechtes Gottes, Jes. 53, 10, ausdrücklich als Ascham, Schuldopfer bezeichnet ist und Christi Opfer demnach speziell als Antitypus des Ascham angesehen sein will, erklärt sich daraus, daß bei dem Knecht Gottes und ganz besonders bei der vollen Realisierung seiner Idee in Christo mit der Lebenshingebung eine Wiedergutmachung, mit dem Leiden ein Leisten, nämlich ein sich bis aufs Höchste vollendendes Gehorsamleisten verbunden war. — Nach Josephus, Reland, Bähr u. a. sind die Sünden des Schuldopfers subjektive, d. i. solche, deren man sich bewußt wird, ohne davon überführt werden zu können; nach Kurtz solche, deren irdisches Ascham (debitum, im Unterschied von culpa) noch bezahlt werden kann; nach Hofmann konstituieren sie einen Thatbestand (nicht bloß ein Verhalten); nach Riehm bestehen sie in Verletzungen der Bundesrechte (מַעַל), während diejenigen der Sündopfer bloße Übertretungen der Bundesgebote sind; nach Rinck und Keil bezweckt das Schuldopfer Genugthuung für die Verletzung von Rechten, zuweilen aber auch einen Ersatz zur Wiedergewinnung verlorengegangener theokratischer Rechte.

C. Beck, Art. „Gebet" in PRE.
Guil. Outram, De sacrificiis libri II, Amstel. 1588 (unter den älteren Werken das gründlichste u. beste).
Ugolino, Thesaurus etc.
Öhler, Art. „Eiferopfer" u. „Opfercultus des A. T." in PRE.
W. Neumann, Die Opfer des A. Bundes, in Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1852 Nr. 30—33. 1853 Nr. 40—44. 1857 Nr. 36—38. Von dems. Sacra Vet. Test. salutaria, Lips. 1853.
Ed. Riehm, Über das Schuldopfer in Stud. u. Krit. 1854. Ders.: Begriff der Sühne im A. Test. Gotha 1877.
Rinck, Über das Schuldopfer, Th. Stud. u. Krit. 1855.
Hengstenberg, Die Opfer der h. Schrift, Berl. 1859.
Tholuck, Beilage 2 zum Comm. über den Hebräer-Brief. 1861.
Kurtz, Der atl. Opfercultus, 1862.
Wangemann, Das Opfer nach der h. Schrift 1866. 2 Bde.
Hofmann, Schriftbew.² II a S. 214 ff.
Delitzsch im Comm. zum Hebräer-Briefe.

d. **Die Kultuszeiten.** *1.* **Der Neumond und Sabbat.** Das Bedürfnis, Ruhe und Festzeiten inne zu halten, hat sich ohne Zweifel schon in den ältesten Zeiten, vielleicht schon in Ägypten, geltend gemacht. Vom Gesetz und in der Geschichte, 1 S. 20, 5. 18. 24. 26 u. a. vorausgesetzt, nirgends erst geboten ist die Neumondsfeier. Mit ihr könnte wie die Wochenrechnung auch die Sabbatfeier verbunden gewesen sein, und zwar schon in einer Zeit, die vor dem Auseinandergehen der verschiedenen semitischen Stämme lag. Jedenfalls hatten schon die Babylonier die siebentägige Woche; die Siebenzahl hatte ihre Heiligkeit sogar schon bei den Protochaldäern. Allerdings die ideogrammatische Bezeichnung des 7. 14. 21. 28. Tages des Schalt-Monats Elul (dazu aber auch

des 19. Tages) auf der hemerologischen Tafel (von ungewissem Alter) als Hul Gal (nach Schrad. = Bosheit habend) gibt denselben zunächst nur als einen dies ater, an welchem der König nichts unternehmen sollte, zu erkennen. Indes ist die Bedeutung nach Lotz zweifelhaft; zudem heißt derselbe Tag auch šabattuv, und dies wird auch nach Schrader durch ûmu nûh libbi, Tag der Ruhe des Herzens, erklärt. — Die Israeliten feierten den Sabbat wahrscheinlich schon vor der Trennung der Reiche, nach 2 K. 4, 23 schon zu Elisa's Zeit auch im nördlichen Reich, vgl. Hos. 2, 13 und Am. 8, 5, und zwar, wie schon sein Name שַׁבָּת (der ruheschaffende, näml. Tag) besagt, durch Arbeiteinstellung, nicht kultisch. Die Verdoppelung des täglichen Opfers und das Erneuen der Schaubrote lag nur den Priestern, und die מִקְרָא קֹדֶשׁ, die gottesdienstliche Versammlung, die am Sabbat, am ersten Tage des 7. Monats, am Sühnetage und an den hohen Festtagen stattfinden sollte, lag nur den am Orte des Heiligtums Weilenden ob. Daß die ältere Sitte und Gesetzgebung die Sabbat-Ruhe nur der Erholung und dann des Kultus halber, daß sie erst der Priesterkodex (vergl. Ex. 16, 22 ff.; Nu. 15, 32 ff.), um ihrer selbst willen und an sich, daher auch viel strenger verlangt, daß letzterer daher aus dem Freuden- einen Entsagungstag gemacht habe, wie Wellhausen nach seiner ganzen Anschauung von der Entwickelung Israels annehmen muß (S. 116 ff.), bestätigt sich nicht. Nach den babylonischen Andeutungen hat die Ruhe von vornherein einen andern Grund gehabt, und schon die jehovische Gesetzgebung verbietet nicht bloß die schwerere Arbeit, sondern jegliche מְלָאכָה, (Ex. 20, 10), was die Einzelvorschriften des Priesterkodex nicht überbieten, sondern nur ausführen. Eine Lust aber war der Sabbat nicht blos früher, Hos. 2, 13, sondern ebenso sehr auch noch später, Jes. 58, 13. Der wirkliche Entwicklungsgang war der, daß sich mit dem symbolisch-religiösen Grunde allmählich auch eine ethisch-humane Absicht (Dt. 5, 14) verband, und daß die Propheten, wie überhaupt, so auch in Beziehung auf den Sabbat allmählich legaler wurden, daß sich die nachexilische Zeit endlich, wie sonst, auch in dieser Beziehung nicht mehr von dem symbolischen Sinn, sondern vom Gesetzesbuchstaben leiten ließ, Jes. 1, 13; Jer. 17, 19 ff.; Ex. 22, 8. 26; Jes. 56, 2 ff.; 58, 13, vgl. Neh. 10, 32; 13, 15 ff. — Der symbolisch-religiöse Grund des Sabbats war der, daß Israel durch die Einstellung der Arbeit für sich, sein Gesinde und sein Vieh am Schluß jeder Woche immer aufs neue seine Zugehörigkeit zu Gott zur Darstellung bringen sollte; es konnte das aber durch die bloße Ruhe um so eher, als sein Gott ein Gott der Ruhe, d. h. über die Bewegung der von ihm erschaffenen Welt erhaben war, Ge. 2, 1—3; Ex. 20, 10 ff.; 31, 17. Der Sabbat sollte geradezu ein Zeichen zwischen dem Herrn und Israel sein, Ex. 31, 13. 17; Ez. 20, 20, und zwar nicht als ein Opfer oder Tribut an Gott, durch welche Ansicht er in sein Gegenteil verkehrt wird, sondern als eine milde Gewährung an Israel. Die ethische Seite aber, die Ruhegewährung für das Gesinde, schloß sich um so richtiger an, als sich der Gott der Ruhe schon dadurch, daß er den Sabbat überhaupt eingesetzt hatte, Gen. 2, 1—3, dann aber auch durch seine Erlösungsthaten, besonders durch die Ausführung aus Ägypten, zugleich auch als den Gott der Ruhegewährung erwiesen hatte, Dt. 5, 14. Gerade weil ein Zeichen mußte der Sabbat also auch ein thatsächliches Bekenntnis zur Milde sein und jede Seite an ihm hatte ihren guten Grund.

Sehr verfehlt ist es, die Begründung in Dt. 5, 14 für die zuerst einzig vorhandene zu halten.

Vergl. über die siebentägige Woche der Babyl. Schrader in Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 343 ff., — über die zehntägige der alten Ägypter: Lepsius, Chronol. d. Ägypt. I, S. 22. 132 ff.; Brugsch, ZDMG. III, 271, — über die achttägige der Römer: Huschke, Das alte röm. Jahr, 1869 S. 293 ff. Über den babyl. Sabbat: G. Smith, The Assyrian eponym canon, 1875 p. 19 f. Friedr. Delitzsch, Chald. Genesis, deutsch, 1876 S. 300. Schrader, KA[2] S. 19. Über das Alter des hebr. Sabbats und seinen Zusammenhang mit den Babyl.: Lotz, Quaestiones de historia sabbati, Lips. 1883. Über die religiöse Bedeutung des Sabbats (zugleich in Beziehung auf die Sonntagsfeier): Hengstenberg, Der Tag des Herrn, Berl. 1852, — über die nachbibl. Feier: Schröder, Satzungen u. Gebräuche des talmudisch-rabbin. Judentums, 1851; auch Hamburgers Encycl. I, 882.

2. **Die Jahresfeste.** Zuerst wird ein Herbstfest erwähnt, Ri. 21, 19 ff.; dasselbe ist vielleicht auch 1 S. 1, 3 gemeint. In Salomos Zeit war es nach 1 K. 8, 65; 2 Chr. 7, 9 siebentägig und das Fest schlechthin. Die andern Feste wurden wahrscheinlich zuerst nur als Tage bestimmter Gebräuche begangen, ohne daß sie schon den feierlichen Charakter eines חַג hatten. Aber infolge des Erblühens des Tempelkultus traten auch sie mehr hervor. Bereits Hosea erwähnt, 2, 13; 5, 17; 9, 5; 12, 10 Feste und h. Zeiten, auch ein Wohnen in Zelten in der Festzeit (wahrscheinlich in der Zeit des Herbstfestes) 12, 10. Jesaja kennt einen Festkreis, der mit dem Jahr abläuft (29, 1 vergl. 1, 13. 14) und speziell die Heiligung einer Festnacht (ohne Zweifel der Passanacht), 30, 29 vgl. 31, 5. Ähnlich Nah. 2, 1. Schon das Bundesbuch, Ex. 23, 14 f. und die jehovische Gesetzgebung, Ex. 34, 18 ff. ordnen bestimmt drei große Jahresfeste an, das Fest der Mazzot, das des Schneidens (קָצִיר) und das der Lese (אָסִיף), und eine Feier derselben am Orte des Heiligtums (man soll hinaufziehen, עָלָה, was in Beziehung auf Jerusalem gebräuchlich, und vor Gott erscheinen). Ebenso Dt. 16. Vielleicht bezog sich das erste ursprünglich auf das Frühlings-, das dritte auf das Herbstäquinoktium (so Dillm.); indeß tritt diese Beziehung nirgends mehr hervor. Jedenfalls galten alle drei vornehmlich dem Natursegen; das erste galt bes. dem Viehsegen (der Bewahrung und Mehrung des Viehs während der Wintermonate), wie aus der Verbindung der Darbringung der Erstgeburt mit der Mazzotfeier in Ex. 34, 18 ff. erhellt, und zugleich der Eröffnung der Getreideernte, Le. 23, 9 ff.; das zweite der Vollendung der Getreideernte, das dritte der Obst- und Weinlese. Das erste wurde aber zugleich, ja zumeist ein historisches Fest, indem es als Frühlingsfest wie von selber zu den großen dem Frühling angehörigen Thatsachen, der Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten und dem Auszuge von dort, in Beziehung trat — und zwar dies schon im Bundesbuch, Ex. 23, 14 ff.; vgl. 34, 18 ff. Das dritte nahm ein historisches Moment, die Beziehung auf das Wohnen in Hütten unter leichtem, aber lieblichem Obdach während des Wüstenzuges, wenigstens nebenher in sich auf: Le. 23, 43. Davon, daß erst die spätere und späteste Zeit das historische Moment recht zur Geltung gebracht und daß der Priesterkodex in Nu. 28 und 29 die eigentliche Feier durch vorgeschriebene Gesamtopfer „erschöpft, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet" und zu einem „tristen Einerlei degradiert" habe (Wellh. S. 103), ist nichts zu entdecken. Vielmehr während sich die jehovische Gesetzgebung nur kurz auf das Allgemeinste einläßt, sanktioniert und ordnet die priesterliche, besonders in Le. 23, vielleicht freilich nicht unmittelbar selbst, sondern durch ein ihr eingefügtes älteres

Gesetz, die einzelnen, ohne Zweifel sehr volkstümlichen und alten Gebräuche, das Schlachten und Essen des Lammes am Abend vor Mazzot (Ex. 12), das Darbringen der Garbe am Tage der Ernteeröffnung, die Weihung der gesäuerten Brote im Wochenfeste, das Bauen von Laubhütten am Hüttenfest (Le. 23). Die deuteronom. Gesetzgebung ist vor allem darauf aus, den Festen ihren höheren Charakter, nämlich den heiliger Freude vor dem Herrn, zu sichern; sie bindet die Feier daher an den Ort des Heiligtums, die des Mazzotfestes wenigstens für den Passaabend, Dt. 16, 7, (was etwas undeutlich). — In Abrede gestellt wird in 2 K. 23, 21 f. für die Zeit zwischen den Richtern und Josia nicht die Feier des Passa selbst, in 2 Chr. 30, 29 für die Zeit zwischen Salomo und Hiskia, in Neh. 8, 17 für diejenige zwischen Josua und Nehemia nicht die Feier des Hüttenfestes im allgemeinen (dagegen reicht schon Esr. 3, 4; 6, 19 hin); sondern nur die allgemeine Beteiligung oder die lebhaftere Freude, in Bezug aufs Herbstfest vielleicht auch das Bauen von Hütten ist es, was an jenen Stellen verneint wird.

Das **Passa**, aram.-griech. *πάσχα*, eigentlich Pesach (von פָּסַח, nicht verschonen, wie gewöhnlich erklärt wird, sondern bewahren, Ex. 12, 23. 27; Jes. 31, 5), sollte am Abend des 14. Nisan oder Abib (Ährenmonat, Ex. 13, 4; 23, 15 u. a.), das **Mazzotfest** sollte vom 15. Nisan ab 7 Tage lang gefeiert werden. Man sollte das Blut eines Schaf- oder Ziegenlammes, das man in Ägypten an die Thürpfosten gestrichen hatte, in Kanaan an den Altar sprengen — daher dasselbe ein זֶבַח (Ex. 12, 27; 34, 25) oder קָרְבָּן (Nu. 9, 7. 13) heißt — und das Fleisch gebraten in Verbindung mit Lattig oder andern bittern Kräutern (wohl in Anspielung auf die Bitterkeit der ägypt. Knechtschaft) familienweise verzehren. Von Sauerteig und Gesäuertem sollten die Häuser rein sein; man sollte während der Festzeit Mazzot, d. i. ungesäuerte Kuchen, essen und den 1. und 7. Tag durch eine Festversammlung auszeichnen. Negativ sollte man so die Bewahrung vor dem über Ägypten, d. i. über die feindliche Welt ergehenden Gericht, positiv die damit verbundene Gewährung der Heils- und Lebensgemeinschaft mit dem Bundesgott nicht bloß zur Darstellung bringen, sondern auch immer aufs Neue befördern. Es handelte sich schon, wenn auch noch in elementarerer Gestalt, um dieselben beiden Momente, die in geistlicher Gestalt den Gegenstand des entsprechenden christlichen Festes bilden. — Vermöge seines höheren geschichtlichen Sinnes war dieses Anfangsfest das Hauptfest. Die anderen Feste waren ihm aber aufs engste angeschlossen. Die Darbringung der Erstlingsgarbe oder Eröffnung der Ernte war ihm geradezu einverleibt; sie fand „am Tage nach dem Sabbat" (nämlich im Mazzotfest) Le. 23, 11. 15, usuell am 2. Mazzottage, Jos. 5, 11, statt, und sie ihrerseits war die Wurzel, von der die Erntefeste wie Stamm und Krone ausgingen. Das **Wochenfest** wurde 7 Wochen nach ihr, am 50. Tage, als Abschluß der Getreideernte gefeiert und zwar eintägig, durch Darbringung des „neuen Speisopfers", d. i. der Erstlingsbrote und mehrerer besonders angeordneter Festopfer, durch Festversammlung und Geschäftsruhe. — Das Laubhüttenfest gehörte, vom Mazzotfest ab gezählt, dem 7. Monat, d. i. dem Tisri an; es war dies der sabbatliche und daher besonders festliche Monat, in welchem jeder Hauptfeiertag, der Neumonds-, der Sühn-, der erste und siebente Laubhüttentag zur besonderen Auszeichnung sabbathon (Ruhefeier)

hieß, der Sühnetag sogar sabbat sabbathon, Ruhetag der Ruhefeier, wie nur noch der Sabbat selbst, Ex. 31, 15; Le. 23, 3 und das Sabbatjahr, Le. 25, 4. Sogleich am Neumondstage als dem Hallta ge, יוֹם תְּרוּעָה, sollte das Volk durch das Blasen von Posaunen (nicht der silbernen Trompeten am Heiligtum, Nu. 10, 1 ff.) daran erinnert werden, daß der Festmonat herangekommen sei. Später, aber erst durch die Rabbinen, wurde er (vielleicht in Anschluß an eine den Ackerbauern natürliche Sitte, im Herbst den Jahresanfang zu machen, Ex. 23, 16; 34, 22) zum Neujahrstage. — Am zehnten, als dem Sühnetag, יוֹם הַכִּפֻּרִים Le. 16, sollte die feierliche Reinigung des Heiligtums und zugleich die umfassendste Sühnung des Volks stattfinden. Das Volk sollte an diesem Tage fasten, der Hohepriester aber sollte zuerst durch ein Stier- und Widderopfer sich selbst, dann durch Darbringung zweier Ziegenböcke die Gemeinde entsündigen und zuerst mit einem Räuchwerk, dann auch mit dem Blut der erwähnten Opfer, wie sonst bei keiner Gelegenheit wieder, in das Allerheiligste eingehen (ἅπαξ, Hebr. 9, 7). Von den beiden Böcken fiel durchs Loos der eine dem Herrn, der andere dem Strafdämon desselben, dem Asasel zu, dem er, in die Wüste hinausgeleitet die Sünden als gesühnte vorführen mußte (denn diese konkrete Fassung von Asasel hat den Vorzug vor der abstrakten: „zur völligen Hinwegschaffung"). Der Sühnetag entsprach als Vorbereitung auf das Laubhüttenfest dem Passa als der Einleitung des Mazzotfestes. — Das Laubhüttenfest selber wurde vom 15ten ab 7 Tage lang als das höchste Freudenfest in Lauben, wie sie ähnlich auch bei manchen andern Völkern üblich waren, unter Zweigen von dichtbelaubten Bäumen, Obstbäumen und Palmen gefeiert. Am 1. und 7. Tage wurde es durch eine Festversammlung, am Abend des ersten in nachexilischer Zeit durch Illumination und Fackeltanz im Vorhof der Weiber, an jedem Morgen durch Wasser- und Weinlibation und Lobgesang (worauf man Joh. 7, 37 ff. und 8, 12 hat beziehen wollen) ausgezeichnet. Angesichts der das Herz erfreuenden, im Gegensatz zum früheren Wüstenaufenthalt besonders dankenswerten Segnungen des Herrn sollte man während desselben „nur fröhlich" sein, Dt. 16, 15. — Der Tag nach Laubhütten sollte als ein gottesdienstlicher Feiertag, עֲצֶרֶת (Versammlung oder Arbeitseinstellung) nicht bloß das Hüttenfest, sondern die Jahresfeste überhaupt abschließen, Le. 23, 36. 39; Nu. 29, 35, und demnach für alle Feste dasselbe sein, als was das Wochenfest (in Jos. Arch. 3, 10, 6 und im Talmud ebenfalls Asartha genannt) in Bezug auf Mazzot betrachtet werden konnte. Es scheint aber erst später, Neh. 8, 18; Joh. 7, 37, Bedeutung gewonnen zu haben. — Durch die enge Verknüpfung mit dem Mazzotfest bekamen die Erntefeste die höhere Weihe, die ihnen im Bereich der Offenbarungsreligion gebührte. Es war der Gott der Erlösung und des Bundes, dem man den Segen der Natur verdankte, und es war das von ihm eingegebene Land, in welchem man sich des Natursegens erfreute. Ebenso aber gewann durch jene Verbindung auch wieder das Mazzotfest. Der Bundesgott war, auf den Erntesegen gesehn, zugleich der väterliche Versorger, und leicht deutete die reine Freude des letzten Festes das höchste Ziel an, dem all seine Wege zustrebten, ein großes Laubhüttenfest am Ende der Zeiten, Sach. 14, 16.

3. **Die größeren sabbatlichen Zeiten.** Der Sabbatsidee in immer größeren Dimensionen Rechnung tragend sollte man in jedem 7. Jahr als dem Sabbatsjahr

die Äcker und Weinberge unbestellt ruhen lassen. Das von selbst Wachsende sollte Gemeingut sein und besonders den Armen zu gute kommen, Ex. 23, 10 f.; Le. 25, 2—6. 18—22; 26, 34 f., — nicht weil ein Brachjahr nötig war, sondern zur Ehre des Herrn. Von Schuldeintreibungen sollte man demgemäß in diesem Jahr absehen, Dt. 15, 1 ff. — Ferner sollte der Hebräer, der sich aus Not als Knecht verkauft hatte, mit dem 7. Jahre seines Dienstes frei werden, Ex. 21, 2; Dt. 15, 12—18. — Das 50. Jahr endlich, dem Wochenfest als dem 50. Tag nach der Ernteeröffnung entsprechend, sollte als Jubel- oder Halljahr (von יוֹבֵל, Blas-Horn, = שׁוֹפָר, Le. 25, 9) d. i. als eingeblasenes Jahr jedem geknechteten Israeliten und jedem verkauften Grundstück zur Rückkehr zu seinem Geschlecht verhelfen, Le. 25, 8 ff. Während die Beobachtung des Sabbatjahrs in den späteren Zeiten mehrfache Zeugnisse des Josephus für sich hat, ist das Jobeljahr nach den Talmudisten und Rabbinen nur gezählt, nicht beobachtet und die Freilassung der hebräischen Knechte schon in Jeremias Zeit, vgl. Jer. 34, 14 ff. verweigert worden. Immerhin aber wies schon der Sabbat und noch mehr die gesetzliche Anordnung dieser größeren Zeiten darauf hin, daß der Herr im Laufe der Zeit sich in stets größerem und vollerem Maße nicht bloß als den erhabenen, sondern auch als den milden, ruhestiftenden erweisen wolle, vgl. Hebr. 4, 3 ff. Schon Jes. 61, 2 ist daher die messianische Gnadenzeit als das wahre Jobel angesehen worden.

Jo. Meyer, Tract. de temporibus s. et festis diebus Hebr. Amstel. 1698. 1724. (Ugol. thes. I).
F. Baur, Über die urspr. Bedeutung des Passahfestes u. s. w. in Tübing. Ztschr. 1832. I. 3 S. 123—192.
J. F. L. George, Die älteren jüdischen Feste, Berl. 1835.
Hitzig, Ostern u. Pfingsten, 1838.
H. Ewald, De feriarum Hebraearum origine et ratione 1841 u. in Ztschr. für Kunde des Morgenlandes III, S. 410—441; ders. in Jahrb. der bibl. Wiss. IV, 131 f. VIII, 223 IX, 257 f.
Öhler, Art. „Feste der alten Hebr.", „Sabbath", „Sabbath- und Jobeljahr" in PRE.
Hupfeld, De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione, in den Hallenser Osterprogrammen von 1852, 1858, 1865.
Redslob, Die bibl. Angaben über Stiftung u. Grund der Passahfeier, 1856.
Fr. W. Schultz, Die innere Bedeutung der atl. Feste in Deutsche Ztschr. f. chr. W. u. chr. L. 1857, Nr. 23--27. 28--30.
J. Bachmann, Die Festgesetze des Pent. aufs neue kritisch untersucht, Berl. 1858.
Frz. Delitzsch, Pentateuchkritische Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, bes. S. 173. 337 ff.

Theologie des Alten Testaments.

1. Einleitung in die alttestamentliche Theologie.

Begriff. Das Innerlichste des israelitischen Lebens, die alttestamentliche Religion in ihrer auf das Neue Testament zustrebenden Entwicklung, die auch an ihrem Teil schon auf der heilstiftenden Selbstoffenbarung des heilig-huldvollen Gottes ruht und in der Hingebung an ihn zur Erleuchtung, Heiligung und Befriedigung aller höchsten Bedürfnisse besteht, — dies für die Theologie ganz unmittelbar Bedeutsame ist der Gegenstand der alttestamentlichen Theologie. Obwohl der Name der biblischen Theologie, deren erster Teil die alttestamentliche ist, an sich sehr allgemein lautet, so daß er noch von Pelt und Rosenkranz in ihren Encyklopädien auf alle diejenigen theologischen Disziplinen, die irgendwie mit der Bibel zu thun haben, angewandt werden konnte, so ist es doch immer allgemeiner üblich geworden, ihn in dem beschränkten Sinn einer Geschichte der biblischen Religion zu nehmen. — Von der Dogmatik und Ethik, mit denen die biblische Theologie am meisten zusammenzufließen scheinen könnte, unterscheidet sich letztere sowohl formell als auch sachlich. Formell, weil sie voran nicht dialektisch-systematisch, sondern historisch-genetisch verfährt, sachlich, weil sie es nicht auf die kirchlich abgeleitete, sondern auf die in den biblischen Zeiten grundlegend gewordene Erkenntnis absieht. Sie schließt sich zunächst an die Geschichte Israels an, sofern die Entwicklung der Religion mit der des Lebens im allgemeinen in inniger Wechselwirkung steht, und gibt der Kritik und Exegese einen Abschluß, indem sie die betreffenden Ergebnisse derselben in einen erläuternden, das einzelne aus dem Ganzen erklärenden Zusammenhang bringt. Der Dogmatik leistet sie den wichtigen Dienst, daß sie ihr die rechte Beweisführung für die Biblicität der Kirchenlehre, resp. die kritische Reinigung und Reformation der kirchlichen Dogmen ermöglicht, sofern für die Beurteilung der letzteren die Endergebnisse oder Konsequenzen der ganzen biblischen Entwicklung oft genug mehr als einzelne dicta probantia in Betracht kommen.

Geschichte. Schon aus dem Begriff unserer Disziplin erhellt, daß sie als besondere theologische Wissenschaft nur da hervortreten konnte, wo man einerseits zwischen Kirchen- und Schriftlehre, andererseits zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen in der Schrift selbst unterschied. Nur embryonische An-

fänge (vergl. Grundlegung S. 40) finden sich bei Marcellus von Ancyra, der bei Eusebius darüber klagt, daß man über die διδαχή τῶν πατέρων den θεῖος λόγος vergessen habe, bei den Antiochenern, besonders Theodorus von Mopsueste, bei Junilius, den Viktorinern und anderen Pariser Theologen, wie Nikolaus von Clemangis († 1440). Durch die Reformation wurde nur die erstere jener Bedingungen, die Unterscheidung der Kirchen- und Schriftlehre erfüllt. Der Erfüllung der anderen, der Unterscheidung verschiedener Entwicklungsstufen in der Schrift stand bis auf den Deismus und Rationalismus hin der mechanische Inspirationsbegriff entgegen. — Seb. Schmidt, Hülsemann, König, Baier, Weißmann und Storr fanden es praktisch, die biblischen Beweisstellen, deren sich die Dogmatik bediente, in besonderen Werken thetisch und antithetisch abzuhandeln, führten dies aber nur in der Weise der Dogmatik aus. Andere, wie Büsching, Semler, Bahrdt und Teller, besonders Zachariä, Hufnagel und Ammon — letztere drei nannten ihre Werke schon biblische Theologien — stellten die Resultate der von der kirchlichen Lehrweise freien Schriftexegese zusammen, aber ihr Absehen ging nur auf die kirchliche Dogmatik, die sie seis vom pietistischen, seis vom rationalistischen Gesichtspunkt aus kritisierten. J. Phil. Gabler in Altdorf, dem Ausgangsort der Universität von Erlangen, war es, der (in einer akad. Rede de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, Alt. 1787) die historische Aufgabe der biblischen Theologie zum erstenmal zur Geltung brachte. Lor. Bauer, ebenfalls in Altorf, Kaiser in Erlangen, de Wette, Baumgarten-Crusius und v. Cölln gestalteten sie diesem Gesichtspunkt gemäß aus. Der erstere behandelte sogar die Theologie jedes einzelnen biblischen Buches; de Wette und v. Cölln unterschieden im A. T. nur zwischen Hebraismus und Judaismus, zwischen vor- und nachexilischer Theologie; Baumgarten-Crusius verfolgte jede Lehre für sich durch das ganze A. und N. T. hin. Ein großer Mangel an diesen ersten biblischen Theologien war besonders noch der, daß sie nicht objektiv genug, vielmehr von rationalistischen Voraussetzungen, de Wette von der Kant-Fries'schen Philosophie aus, den biblischen Entwicklungsgang zustutzten, über den Wert des alttest. Inhalts aburteilten, was nicht mit ihrem Vernunftglauben zusammen stimmte als abergläubisch und unmoralisch verwarfen und nur den abstrakten Rest als das wahre Wesen der Religion gelten ließen. Kaiser huldigte einem falschen Universalismus, nach welchem er Judentum und Christentum mit den übrigen Religionen auf eine und dieselbe Linie stellte, vieles was im Grunde weit von einander verschieden war, gleichsetzte und alles an seinem Religionsbegriffe, der eben so rationalistisch und moralistisch wie der seiner Zeitgenossen war, maß. Nicht viel besser aber fielen die nächstfolgenden Bearbeitungen von Vatke und Br. Bauer (ebenso die spätere von Noack), aus, welche auf Hegel'schem, dem wahren Sachverhalt nicht gerecht werdendem, wenn auch geistvoll konstruierendem Standpunkte zwar im einzelnen manche tiefere Auffassung darboten, im ganzen jedoch die alttest. Religion als Religion der Subjektivität (oder Verehrung eines persönlichen Subjekts) zwar höher als die Naturreligionen Asiens, aber tiefer als Griechen- und Römertum stellten. Vatke that dies, indem er die atl. Entwicklung bereits völlig umkehrte, die Prophetie vorangehen, den Mosaismus als Krystallisation nachfolgen, die Reflexionsform zuletzt auftreten ließ; Br. Bauer dagegen in der Weise, daß er von seiner

hegelschen Philosophie aus die antikritischen Hengstenberg'schen Anschauungen zu rechtfertigen suchte.

Ganz anders dagegen gestalteten sich die biblisch-theologischen Werke derjenigen, die ohne rationalistischen Gegensatz und ohne philosophische Voreingenommenheit die biblische Religion zwar als eine menschlich vermittelte und daher allmählich entwickelte, aber nichtsdestoweniger als die eine wahre Offenbarungsreligion anerkannten. Die Absicht, die kirchliche Dogmatik zu bekämpfen, trat bei ihnen um so mehr zurück, als letztere die Bahnen der Orthodoxie auch ihrerseits schon meistens verlassen hatte. Auseinander gingen sie nur infolge des Umstandes, daß die Einen die menschliche Vermittlung weniger, teilweis zu wenig, die Andern dagegen sie zu sehr betonten. Zu den ersteren gehörten die Arbeiten Steudels (1840), Hävernicks und Öhlers, welch' letzterer sich besonders durch seine „Prolegomena zur Theologie des A. T." (1845) um den Begriff und die Geschichte unserer Disziplin verdient machte; desgl. das lehrreiche Buch von Delitzsch über „die biblische Theologie, ihre Fortbildung durch (den Leipziger Theologen) Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung" (1845); besonders auch v. Hofmanns verschiedene Schriften, welche freilich zunächst bloß einem exegetisch-dogmatischen Zwecke dienten; ebenso Becks christliche Lehrwissenschaft. Zu den letzteren gehörten Lutz' biblische Dogmatik und Ewalds Lehre von Gott, die zwar beide von einer historisch-genetischen Darstellung absehen, aber doch die geschichtliche Entwicklung des Lehrinhalts des A. T.s eingehend berücksichtigen; — ferner Ewalds Geschichte Israels, sowie die alttest. Theologie von H. Schultz, zumal in der 2. Aufl., worin sie sich zu der Graf-Wellhausenschen Kritik bekennt und infolge deß in der Darstellung des eigentlichen Lehrinhalts nur noch das religiöse Bewußtsein Israels am Ende der prophetischen Zeit zu bestimmen wagt. Daß in diesen verschiedenen Darstellungen der Fortschritt der alttest. Religion und ihrer Erkenntnis und das Verhältnis der einen Stufe zur andern schon überall richtig erkannt und hinreichend zur Anschauung gebracht worden sei, läßt sich nicht behaupten. Die Arbeiten von Graf, Kuenen, Wellhausen und die ähnlich gerichteten geben zu neuen Forschungen manche Anregung; sie selbst aber enthalten das Richtige sicher am wenigsten. Sie verlegen die gesetzliche Entwicklung viel zu einseitig in die Zeit der letzten Redaktion des Pentateuch und lassen sich zudem in Beziehung auf letztere unverkennbar Übertreibungen zu schulden kommen. Sie erkennen nicht genug an, daß die gesetzliche und kultische Entwicklung von den Propheten im wesentlichen schon überall vorausgesetzt wird und eine von dem nachexilischen Levitismus sehr verschieden ist. Wenn irgendwo, gilt es hier, sich an das hinreichend Gesicherte zu halten, dies aber gründlich und umsichtig zu verwerten.

Grundlagen und Quellen. In betreff der Grundlagen, der Offenbarung und Inspiration, die wie für die Geschichte Israels überhaupt, so ganz besonders für die Geschichte seiner Religion die Voraussetzung bilden, gelten die schon S. 236 f. vorausgeschickten Erörterungen. Diejenigen über die Bedingtheit der inneren Offenbarung machen es erklärlich, daß die alttestamentliche Religion ihre allmähliche Entwicklung und Geschichte hatte. — In betreff der Quellen sind die Bemerkungen S. 232 ff. zu vergleichen. — Die außerbiblischen Quellen kommen der alttestamentlichen Theologie noch weniger

zu gute als der Geschichte Israels. Nur wenn es sich darum handelt, in wie weit das Einzelne im A. T. auf die Anregung der Kanaaniter, Ägypter, Assyrer, Chaldäer, Perser und Griechen zurückgehen mag, sind die Schriftdenkmale auch dieser Völker zu berücksichtigen. Wir sind fast ausschließlich auf die Schriften des A. T. angewiesen und zwar vor allem auf die kanonischen; die apokryphischen Bücher, ferner Philo und Josephus kommen nur für die nachkanonische Zeit in Betracht.

Einteilung. Als erste Periode ist bei der spätern Abfassung des Pentateuchs nicht die mosaische, wohl aber die mit den pentateuchischen Quellenschriften, besonders mit dem jehovischen Werk zu belegende vorprophetische (bis auf Hosea und Amos reichende), als zweite die prophetische und als dritte die nachprophetische Zeit zu behandeln. Zur zweiten Periode hat man auch die psalmodisch-chocmatische Entwicklung zu ziehen, welche, obwohl ihrem älteren Teile nach noch mit der vom Jehovisten repräsentierten gleichzeitig, doch ihrem Gesamtcharakter nach mit der prophetischen zusammen gehört. In der ersten Periode gewinnt die Gemeinschaft zwischen Jehova und Israel, welche das Wesen der atl. Religion ausmacht, durch die grundlegende Wirksamkeit Moses, durch die reformierende Samuels, durch die königlich ordnende und dichterisch anregende Davids und Salomos, schließlich durch die der Baalsverehrung siegreich widerstehende Jojada's und Joas ihre — vielfach noch naiv-symbolische — Darstellung und Begründung. Die Gegensätze, denen gegenüber sich das Verhältnis zum wahren Gott zur Geltung zu bringen und zu behaupten hatte, waren die äußerlichsten und gröbsten. In der 2. Periode wurden sie feiner und erregten einen Kampf so innerlich und schwierig, wie er bis dahin noch nicht geführt war, nun aber für diesen ganzen Abschnitt charakteristisch wurde. Siegreich bestehen konnte man denselben nur dann, wenn sich die besseren Geistesregungen, Glaube, Gehorsam und Hoffnung oder Zuversicht schon nicht mehr bloß irgendwie erhielten, sondern unter Einfluß des offenbarenden Gottesgeistes in der Weise klärten, verinnigten und fortbildeten, daß zugleich auch die religiöse Erkenntnis auf eine neue Höhe erhoben wurde. Vielen, die schon nicht mehr an Jehova selber zweifelten, stiegen doch Zweifel gerade an demjenigen, was ihn am meisten von den heidnischen Göttern unterschied, an seiner Gerechtigkeit auf, und ihr Zweifel war um so ernster und tiefer, je handgreiflicher sie allmählich, ihrem gesetzlichen Standpunkt gemäß, Gottes gerechtes Walten, besonders die Erweisungen seiner vergeltenden Gerechtigkeit im Ergehen der Frommen und Bösen wahrzunehmen begehrten. Dem gegenüber kam es zu einer Theodicee, die den zwischen der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und der Wirklichkeit der menschlichen Geschicke zu Tage tretenden Widerspruch immer gründlicher berücksichtigte. Bei gar vielen freilich führte der Zweifel, ob Jehova ein gerechter Richter sei, zu einer Frivolität, bei welcher sie Sünde nicht als Sünde gelten ließen und sich allen Gelüsten des Herzens hingaben. Andere vertrauten auf ihre äußerliche Zugehörigkeit zum erwählten Volke, auf ihre äußerliche Teilnahme am Tempelkultus, besonders auf ihre Opfer, und ergaben sich nicht weniger als die ersteren fleischlicher Sicherheit. Von drohenden Strafgerichten wollten beide gleich wenig hören. Dem gegenüber brachten Psalmisten und Propheten sowohl die Verpflichtung zu wahrem Gehorsam als auch die Größe der Sünde und Tiefe des Sünden-

verderbens zum Bewußtsein. Das Strafgericht stellten sie in sichere Aussicht. Den Zweifel aber, ob Israel nicht völlig zu Grunde gehen werde, und die Anfechtung, welche der drohende Untergang ihrem Glauben an Israels Erwählung bereitete, überwanden sie kraft der göttlich gewirkten Gewißheit in betreff des Endheils. Das Endheil stellte sich als Vollendung der Gemeinschaft mit Gott in Aussicht. In der 3. Periode aber suchte sich die Religiosität, ohne noch diese Vollendung erreicht zu haben, eine voreilige Selbstbefriedigung; sie veräußerlichte, ja verfiel durch Aufnahme fremdländischer Elemente der Verweltlichung, wenn sie auch zugleich einige atl. Begriffe reflektierend weiterbildete. Ihre Vorbereitung hatte diese letzte Periode bereits in der exilischen und ersten nachexilischen Zeit, so gewiß als sich jener legale Sinn, der sich leicht mit Veräußerlichung verband, immer allgemeiner und stärker regte. Dennoch empfiehlt es sich nicht, sie schon gleich vom Exil ab zu datieren. Jener innerliche Kampf, der das Charakteristische der 2. Periode ist, und einigermaßen auch der damit verbundene Fortschritt dauert zunächst auch noch nach dem Exile fort; er steht und fällt mit der Fortdauer des Prophetentums. Das Wesentlichste der 3. Periode, Veräußerlichung und falsche Selbstbescheidung, wird allgemein bezeichnend erst in der nachkanonischen Zeit. Der Umstand, daß die schriftstellerische Thätigkeit, welche des Kanons würdige Schriften zustandebrachte, erst jetzt aufhörte und vor allem, daß die Prophetie erst jetzt verstummte, beweist, daß die für die neue Periode bedingende Umgestaltung erst jetzt zu Stande kam.

In jeder Periode muß übrigens zuerst die Lehre von den beiden Seiten, zwischen denen die Gemeinschaft gestiftet worden ist, von der göttlichen sowohl als von der menschlichen, dann die von der Gemeinschaft selbst, seis von der zu stande gekommenen, seis von der noch geweissagten dargelegt werden. Und ehe noch in die Erörterung des Einzelnen eingetreten wird, empföhle es sich jedesmal, die religiöse Entwicklung im ganzen darzustellen, wenn wir hier nicht in betreff der letzteren bereits auf die Geschichte Israels verweisen dürften.

A. Fr. Büsching. Epitome Theologiae e solis literis s. concinnatae. Lemgov. 1757. 8.
Semler, Vorbereitung zur theol. Hermeneutik, 1760. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpretationem 1767; V. T. 1773.
K. F. Bahrdt, Versuch eines bibl. Systems der Dogmatik. Gotha 1769. 70. 84.
W. Abr. Teller, Topice s. Scripturae. Lips. 1761.
Gotth. Traug. Zachariä, Bibl. Theologie, T. 1—4. 5. T. von Vollborth, Gött. 1772—86.
W. Fr. Hufnagel, Handbuch der bibl. Theol. Erl. 1785 u. 89.
Chr. Fr. Ammon, Entwurf einer reinen bibl. Theol. Erl. 1792. 98. 2. Aufl. 1801. 2.
Georg Lor. Bauer, Theol. des A. Test. Leipz. 1796. Hebr. Mythologie des A. u. N. Test. 2 Bde. Leipz. 1802.
Gottl. Phil. Christ. Kaiser, Die bibl. Theol. oder Judaismus u. Christianismus. Erl. 1813. 14. [Der 3. Band (die Moral) Erl. 1821 ist von einem veränderten, positiveren Standpunkt aus geschrieben].
W. Mart. Leber. de Wette, Bibl. Dogmatik des A. u. N. Test.s. Berl. 1813. 3. Aufl. 1830.
Ludw. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828 [wegen der gründlichen Quellenforschung noch beachtenswert, obwohl einer geschichtlichen Darstellung entbehrend].
Dan. v. Cölln, Bibl. Theol. herausgeg. v. Dav. Schultz. 2 Bde. Bresl. 1836 [obwohl rationalistisch und bei schlechter Einteilung nicht geschichtlich genug darstellend, doch wegen gründlicher Berücksichtigung des Einzelnen teilweise noch brauchbar].
Wilh. Vatke, Die Religion des A. Test. Berl. 1835 [obwohl durch Wellhausen sehr hervorgezogen, doch wenig brauchbar, weil von hegelscher Konstruktion vollständig beherrscht].
Bruno Bauer, Die Relig. des A. Test. 2 Bde. Berl. 1838. 39 [das Einzelne von hegelschen Gedanken aus teilweise geistvoll und anregend erörternd].

L. Noack, Die bibl. Theol. des A. u. N. Test. 1853 (extrem hegelsch).
J. Christ. Fr. Steudel, Vorles. über die Theol. des A. Test. herausg. v. Öhler, Berl. 1840 [supranaturalistisch, durch manche schöne Erörterungen ausgezeichnet].
Heinr. Andr. Christ. Hävernick, Vorles. üb. die Theol. des A. Test. herausg. v. Hahn, Erl. 1848. 2. Ausg. v. Herm. Schultz 1863 [zu kurz und unvollständig].
Gust. Fr. Öhler, Vorles. über die Theol. des A. Test. 2 Bde. 1873 u. 74 [durch Gründlichkeit, die freilich nicht überall gleichmäßig ist, und Objektivität ausgezeichnet, nur nicht kritisch genug unterscheidend und nicht geschichtlich genug darstellend].
J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. 3 Bde. Nördlingen 1852. 53. 55. 2. Aufl. 1857 bis 60 [in betreff der einzelnen Schriftlehren durch scharfsinnige und anregende, wenn auch oft nicht zutreffende Exegese ausgezeichnet].
J. Tob. Beck, Christliche Lehrwissenschaft, Stuttg. 1841 [reich an tiefen und geistvollen Überblicken, aber mehr die Vollendung, als die Genesis der bibl. Wahrheit berücksichtigend, in schwerfälliger, aber origineller Ausdrucksweise].
E. Lutz, Bibl. Dogmatik, herausg. v. Rüetschi, Pforzh. 1877 [wegen Objektivität, Klarheit und zutreffenden Urteils beachtenswert].
H. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, Gött. 1871—75 [sehr breit wiederholend, was im wesentlichen schon in den andern Büchern des Verfassers vorliegt].
Herm. Schultz, Altest. Theol. Frankf. a. M. 2. Aufl. 1878 [als eine gut geschriebene Zusammenfassung des von der neueren Theol. gewonnenen Materials sehr brauchbar, obwohl in der Lehre von der Sünde, in betreff der messianischen Weissagung und auch sonst von unhaltbaren Grundanschauungen beherrscht, der gehörigen Übersichtlichkeit ermangelnd].
A. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat. Haarlem 1869. 70. De Profeten en de Profetie onder Israel. Leiden 1875. Zu vergleichen auch desselben Hibbert-Vorlesungen: Volksreligion und Weltreligion, a. d. Engl. Berl. 1883, bes. S. 55—167.

2. Die Theologie der vorprophetischen Zeit.

Das A. T. kennt keinen Anfang der Religion Israels, bei welchem sich der wahre Gott als solcher erst ganz neu zu offenbaren gehabt hätte. Schon bei Abraham, ja schon bei Noah und Sem setzt es eine Erkenntnis von ihm voraus, welche nur fortgebildet zu werden brauchte. Die neueren religionsgeschichtlichen Forschungen ergeben kein widersprechendes Resultat. Nach ihnen ist nicht die Frage nach der Ursache dessen, was geschieht, die Wurzel der Religion, und demnach auch nicht der Fetischismus der Anfang derselben; nicht das Aufsteigen des Nachdenkens von den niedern Ursachen zu höheren ist der Grund des religiösen Fortschritts (wie allerdings Peschel in seiner „Völkerkunde“ S. 258, Fr. Schultze in seinem „Fetischismus“ und Tiele in „M. Müller und Fr. Schultze, Leipz. 1871“ meinen, vergl. auch Tiele's Compend. der Rel.'s Gesch., übers. v. Weber), sondern die Wurzel ist das Bedürfnis der Hingebung von seiten des Menschen als des niederen, ergänzungsbedürftigen Wesens an ein höheres, das ihn wirklich ergänzen und befriedigen kann. Das Objekt ist daher von Anfang an eine wirklich überlegene Gottheit. Selbst in den Religionen der sogenannten Naturmenschen werden neben den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zugleich auch Seelen und Geister verehrt, ja letztere sind sogar in den Fetischen selbst das eigentliche Objekt der Anbetung. Zudem steht nach den Anschauungen der meisten betreffenden Stämme über den untergeordneten Geistern ein höherer oder höchster Gott, nämlich der beseelte oder mehr oder weniger personifizierte Himmel, dem die Wolken als Gewand und die Sterne als Schmuck seines Angesichts dienen. Daß jetzt die untergeordneten Geister als die Hauptsache, als die eigentlichen Regenten der Welt angesehen und entschieden eifriger, ja oft allein beim Kultus berücksichtigt werden, ist erst die Folge eines Rückschritts, dessen sich die betreffenden Völker

zum Teil noch selbst zu erinnern glauben (vgl. Gerland in Waitz Anthropol. der Naturvölker VI, S. 796 und Pfleiderer, Jahrb. für protest. Theol. I, 1875). Schön spricht sich M. Müller (Essays I, 2. Aufl. Leipz. 1879 S. VIII) aus über das, was der Religion immer und von Anfang an eigen ist. Gerade für den noch kindlichen Menschen liegt es sicher am nächsten, sich den Höheren, an den er sich als an seine Ergänzung hingeben und mit dem er verkehren will, als etwas Persönliches und Einheitliches vorzustellen.

Thatsächlich ist es bei den Semiten eigentlich nie zu einem plastisch ausgeprägten Polytheismus gekommen. Statt der Phantasie, die sich allzufrei und selbständig über ihren Gegenstand erhebt, überwog in ihnen die Pietät, die sich unterordnet; daher sie ihren Gott auch vor allem als den Starken, als den Herrn und König bezeichneten. Zudem kam der Mangel an jener Poesie, die leicht all die bunten Einzelerscheinungen der Natur persönlich faßt und plastisch bildet, es kam auch schon die Einförmigkeit der Umgebung ihrer Einfachheit zu Hilfe. „Le désert est monotheiste" (Renan, histoire générale des langues semitiques, Par. 1855, p. 6). Sie hielten sich an die Eine allgemeine Macht und unterschieden nur verschiedene Seiten und Erscheinungsweisen an ihr. Die verschiedenen Stämme begnügten sich zudem oft mit der einen für sie zumeist in Betracht kommenden Seite. Es ist ohne Zweifel auf den Einfluß der nichtsemitischen Urbevölkerung (der Accadier oder Protochaldäer) zurückzuführen, daß die Götterlehre der Assyrer und Babylonier ausgebildeter und mehr systematisiert war als die Verehrung des El Eljon, des Baal=Moloch und der Astarte bei den Kanaanitern (Schrader, Semitismus und Babylonismus, in Jahrbb. für protest. Theol. I S. 117 ff.).

Die Depravation, die bei den Semiten ebenso gewiß wie bei den anderen Völkern stattfand, vollzog sich nur bei ihnen besonders in der Weise, daß sie die Gottheit immer weniger als etwas Geistiges und Ethisches, immer mehr als eine bloße Naturmacht betrachteten, die sie durch Hingebung nicht des Innerlichen, sondern des Äußerlichen, besonders durch Bethätigung der Naturtriebe verehren zu müssen meinten. Und Anfänger einer neuen, höheren Entwicklung in der Religion wurden Abraham und seine Nachkommen dadurch, daß sie, festhaltend was sie noch Gutes hatten, dem Zuge des h. Gottes als solchem folgten und ihr Geistesleben von ihm mehr und mehr reinigen ließen. Naturreligion und Offenbarungsreligion sind nicht graduell, sondern antithetisch verschieden; jene ist nach Baur die Religion des subjektiven, diese die des objektiven Geistes, jene hat nach Schelling den Mythus, diese die Offenbarung, jene ist nach Nitzsch die passive, diese die aktive Religion. So leicht auch ein Geschlecht, zumal in religiöser Beziehung, von einer höheren Stufe auf eine tiefere hinabsinkt, so undenkbar ist es doch, so sehr widerspricht es jedenfalls der geschichtlichen Erfahrung, daß ein heidnisch gewordenes Volk, ob sich auch eine reinere und höhere Erkenntnis in ihm entwickeln mag, zu der Höhe der wahren Religion durch sich selbst emporgelangt. Israel verdankt seine Religion der Offenbarung, und all die Fortschritte, die wir in religiöser Beziehung von Abraham bis auf Mosen und weiterhin haben andeuten können, vergl. S. 248 ff., sind das Erzeugnis des planvoll in und an Israel arbeitenden, das letzte Ziel der Vollendung von Anfang an vorbereitenden Gottesgeistes. Sie sind daher Keime, aus denen sich die schließliche, die neutestament=

liche Höhe mit Notwendigkeit ergab und wiederum auch Glieder, von denen für den ganzen Organismus keins entbehrlich war.

a. Von Gott und seinen Werken.

1. **Die Namen Gottes.** Für den Inhalt seis der patriarchalischen, seis der mosaischen Gotteserkenntnis sind vor allem ihre Gottesnamen bezeichnend. Sie sind durch Gottes Erweisungen selbst an die Hand gegeben, sind keineswegs etwas willkürliches. Gottes Name ist in der Sprache der hl. Schrift oft genug mit Gottes sich offenbarendem Wesen identisch. Ihm werden Gottes Eigenschaften und Thaten beigelegt. — Der allgemeinste Gottesname nun, der bei den Semiten von Anfang an der gewöhnlichste gewesen zu sein scheint, der aber wegen seiner Allgemeinheit leicht auch noch später neben den Sondernamen beliebt, ja zuletzt wieder sehr häufig gebraucht wurde, war אֱלֹהִים, Stärke, (nicht vom arabischen aliha, deum timuit, gegen Steudel, v. Cölln, Hengstenberg, Kurtz und Delitzsch, sondern von אלה = איל, stark sein, mit Gesenius, Tuch, Ewald u. a.). Pluralisch wurde er gebildet, nicht im Zusammenhang mit einer vorangegangenen polytheistischen Stufe (dann würde nicht auch der einzelne heidnische Gott ganz gewöhnlich אלהים heißen, 1 S. 5, 7; 17, 43; 1 K. 11, 5; 2 K. 1, 2. 3. 6. 16), sondern wegen der Menge der Kräfte und Erweisungen Gottes. — Die spezifisch-patriarchalische Bezeichnung war, אֵל שַׁדַּי, der gewaltige Gott Ex. 6, 2 f., vergl. Ge. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3 (später nur in Nu. 24, 4. 16 und im B. Hiob), von שׁד, Gewalt, nicht von שׁדה, gewaltig sein, was שָׁדָי geben würde (vgl. Gesen. § 86, 2 Nr. 5ᵃ und § 84ᵇ Nr. 17). Das ethische Moment in Gott stand also noch nicht so im Vordergrunde, daß Gott schon wie später, ausdrücklich als Heiliger und Vater bezeichnet wäre. Daß aber die Stärke Gottes, im Gegensatz zu der Schwäche des Menschen (als des אנוש), immerhin schon als eine durchaus ethische gedacht wurde, erhellt sofort aus der Grundstelle, Ge. 17, 1. — Baal, Herr, hin und wieder bei den Hebräern ebenfalls üblich, 1 Chr. 8, 33; 9, 39; 14, 7; Hos. 2, 18, war wie אֲדֹנָי, הָאָדוֹן, אֲבִיר יִשְׂרָאֵל u. a. nicht so sehr Name als vielmehr Titel (daher בַּעֲלִי, Hos. 2, 18) und kam später infolge des Gegensatzes gegen den kanaanitischen Baal außer Gebrauch.

Daß der Jehovist, der öfters schon im Früheren das Spätere sieht, den patriarchalischen Gott bereits als **Jahve** bezeichnet, ja ihn sich selbst so bezeichnen läßt, Gen. 15, 7, hat wohl nur den Grund, daß derselbe als der Gott der Offenbarung immerhin schon wesentlich derselbe wie der nachher durch Mose geoffenbarte war. Wie denn Jahve auch selber, als er den neuen Namen sanktionierte, seine Identität mit dem Gott der Väter ausdrücklich hervorhob, Ex. 3, 13. 15; 6, 3. 4. In den patriarchalischen Zeiten ist der Jahvename nach Ex. 6, 3, vgl. auch Hos. 12, 10; 13, 4; Ez. 20, 5, nicht üblich gewesen. Denn die Annahme, daß Ex. 6, 3 die Offenbarung nur des Wesens, nicht des Namens Jahves für jene Zeiten in Abrede gestellt wird, widerlegt sich durch den engen Zusammenhang zwischen Name und Wesen im Hebräischen, besonders in Beziehung auf Gott. Zudem fehlt dieser Name in den nom. propr. der älteren Zeit. Der Jehovist geht in Ex. 3, 13 ff. selbst davon aus, daß er bis auf Mosen wenigstens noch nicht allgemeiner bekannt geworden war. — Daß er Jahve auszusprechen sei, könnte zweifelhaft erscheinen, weil ihn die

späteren Juden seiner bes. Heiligkeit wegen mit falscher Berufung auf Le. 24, 11. 16 nicht mehr gebrauchten; die Aussprache wird jedoch von der sam. Tradition bei Epiphanius und Theodoret (Quaest. 15 in Ex.) glaubhaft bezeugt. Der Name bezeichnet Gott als den Seienden, nicht als den das Sein Schaffenden; im Hiph. ist היה = הוה nicht gebräuchlich (gegen Cler., Ges., Lagarde, Schrader, Guthe, Nestle, H. Schultz, Baudissin, Kuenen). So Gott zu benennen, wurde für die ernster gesinnten Israeliten wohl erst in Ägypten Bedürfnis, als Viele daselbst sein Sein und Wesen bezweifelten, ja leugneten. Ohne Zweifel bahnte sich jetzt sein Gebrauch allmählich an. Die Offenbarung, deren Mose über ihn Ex. 6, 2 ff. teilhaftig wurde, hatte wohl ebenso wie andere Offenbarungen ihre Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte. Als sie den Gebrauch des Namens sanktioniert hatte, wurde er für die Gefördeteren ein änigmatisches Bekenntnis, indem er ihnen zugleich eine Quelle der Ermutigung in der Not, eine kräftige Wehr und Waffe gegen den Zweifel war. Er verbürgte ihnen nicht bloß Gottes Sein im allgemeinen, sondern auch seine Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Unveränderlichkeit, und drückte nach Ex. 3, 13. 14, wenn anders man seinen ganzen Inhalt zu erfassen vermochte, auch das aus, daß Gott nur sein eignes Sein ist, durch nichts anderes zu erklären (daher auch nicht abzubilden) und von nichts anderem abhängig, durchaus einzigartig, absolut, wunderbar. Er lag auf einer höheren Stufe als die früheren Namen, war zudem nationaler. — Wenn es aber nicht an der ausdrücklichen Hervorhebung der Macht fehlen sollte, so fügte man etwas später, wie es scheint von Samuels Zeit ab (1 S. 1, 11; 15, 2; 17, 45; 2 S. 7, 8. 26 ff.) das ebenfalls höher greifende „**Zebaoth**“ = Heerscharenmacht hinzu, Ps. 24, 8. 10; Jes. 1, 9, — nicht als Genetiv, als ob יהוה davor st. constr. wäre, oder als ob man einen st. constr. wie אֱלֹהֵי ergänzen müßte (wogegen die Verbindung אלהים צבאות Ps. 80, 5. 8. 15. 20; 59, 6; 84, 9) sondern als Apposition. Man dachte dabei nicht an Gottes irdische Heerscharen (Herder, v. Cölln und H. Schultz), an die Kinder Israel (die waren zu schwächlich und heißen nur Ex. 7, 4 und 12, 41 in feierlicher Rede Gottes Heerscharen), sondern an seine himmlischen, besonders an die Engel, durch welche sich seine Gewalt am wirksamsten und göttlichsten erweist, Gen. 32, 5; Jos. 5, 14; 1 K. 22, 19; 2 K. 6, 16 f.; Ps. 103, 21; 148, 2; 2 Chr. 18, 18. Man verband Jahve Zebaoth daher auch öfter mit „thronend auf den Cherubim“, 1 S. 4, 4; 2 S. 6, 2; Ps. 80, 2. 6. Mit „Gott der Schlachtreihen Israels“ ist dieser Name 1 Sam. 17, 45 nicht als Synonymon, sondern als bedeutsame Folie zusammengestellt.

2. **Gottes Wesen und Eigenschaften.** Die Persönlichkeit Gottes stand vor allem fest. Ihre konkrete Fassung drückte sich besonders auch durch die Anthropomorphismen und Anthropopathismen aus, die ein Zeichen nicht der niedrigeren, sondern der höheren, lebendigeren Religiosität sind und sich daher am häufigsten erst beim Jehovisten finden. In betreff der Geistigkeit und Einzigkeit oder Ausschließlichkeit Gottes ist zwischen niederen Volksvorstellungen oder populären Redeweisen und der Erkenntnis der biblischen Autoren selbst zu unterscheiden. Nur reden auch letztere noch nicht sowohl von Gott als Geist, als vielmehr von Gottes Geist, vgl. jedoch Jes. 31, 3. Daß sie nicht bloß einem Henotheismus, wonach Jehova bloß der allein zu verehrende,

aber nicht der einzige Gott gewesen wäre, sondern einem wahren Monotheismus huldigen, erhellt daraus, daß der Herr nach ihnen der unumschränkte Schöpfer, Gebieter und Richter für alles, auch für andere Völker ist, vgl. Am. 9, 7. Auch handelte es sich bei Abfall zu Götzendienst gewöhnlich nicht um die Mitanerkennung eines fremden Gottes, etwa Baals, neben Jahve, sondern um den Übergang von Jahve zu Baal, oder es war fraglich, ob nicht mehrere Verehrungsweisen der einen Gottheit neben einander berechtigt seien. — Wie entschieden ethisch der Gottesbegriff auch der älteren Autoren schon war, ergibt sich besonders aus den Eigenschaften, die sie von Gott aussagten, um sowohl seinen scharfen Gegensatz gegen alles Böse, als auch seine innige Zuneigung zu allem Guten auszudrücken. Die Grund- und Haupteigenschaft war zwar zunächst noch nicht die Gerechtigkeit, die nur Ex. 9, 27 im Munde Pharaos und Dt. 32, 4 in der Poesie vorkommt, sondern, — wenigstens von der Gründung der Theokratie ab (zum erstenmal Ex. 15, 11), — die Heiligkeit, welcher auf seiten Israels nicht bloß eine innerliche, sondern ebenso sehr noch — was für den ganzen damaligen Standpunkt äußerst bedeutsam und für die weitere Entwickelung ganz besonders wichtig war, — eine äußerliche, sinnliche, levitische Heiligkeit entsprach (nach dem ganzen engen Verhältnis Israels zur Natur, vgl. oben S. 302), Ex. 19, 5; Lev. 11, 44 f.; 19, 2; 20, 8; 21, 8. Ähnlich aber, wie nachher die Gerechtigkeit, war auch sie schon ein Grund nicht bloß heiliger Scheu, sondern auch lebendigen Vertrauens, (Ps. 22, 4; 33, 21; 103, 1; Hos. 11, 9), obwohl sie keineswegs als ein bloßer Relationsbegriff Gottes Zugehörigkeit zu Israel, sondern als Qualitätsbegriff seine ganze Erhabenheit und Herrlichkeit ausdrückte (vgl. gegen Achelis, Ritschl und Diestel besonders Baudissin, Stud. II; auch Orelli in Ztschr. für kirchl. Wissenschaft und k. Leben 1884. H. II.

3. **Göttliche Offenbarungsformen.** Das lebendige Verhältnis Gottes zur Welt, besonders zu Israel, bethätigte sich schon nach der älteren religiösen Anschauung durch besondere Offenbarungsformen, die als Ansätze zu der neutest. trinitarischen Offenbarungsvollendung (vgl. 1 Kor. 10, 4. 9; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3) immer ganz besonders bedeutsam erschienen sind. Voran und zumeist gehört dazu *1.* der **Geist Gottes.** Er wurde freilich noch nicht als Urheber einer innerlichen Erneuerung in den Menschen (als h. Geist), wohl aber als Quelle alles kreatürlichen Lebens, Ge. 1, 2; 2, 7; Ps. 33, 6; 104, 29. 30, besonders aller geistigen Gaben, Ex. 31, 3; 35, 21; Nu. 11, 29; 27, 18; Dt. 34, 9 u. a. erfaßt. *2.* Das **Wort Gottes.** Wie eine lebendige Macht verwirklichte es seinen Inhalt selbst, Ge. 1, 3 ff.; Dt. 28, 2. 15, auch Jes. 9, 8, besonders Jes. 55, 10. 11. — *3.* Die **Lichterscheinung Gottes**, der Kabod, Ex. 24, 16; 34, 5. 6, vgl. 1 K. 29, 11—13, und die wesentlich identische Wolken- und Feuersäule in der Wüste, Ex. 13, 20 ff.; 40, 34 f.; Nu. 14, 10: 1 K. 8, 11. In ihr kam für Israel Gottes Licht- und Feuernatur zur Darstellung; sie war die später sogenannte שְׁכִינָה, Einwohnung Gottes. — *4.* Ganz besonders der **Engel des Herrn**, מַלְאַךְ יְהוָה, auch מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים. Er übermittelte den Menschen nicht bloß Gottes Willen, sondern brachte ihnen auch Gottes Wesen nahe, besonders in wichtigen, entscheidenden Lagen, so daß er ganz wie Gott redete, ja auch geradezu Gott hieß; daher ihn denn Viele für den als Engel erscheinenden Logos gehalten haben, namentlich bei dem jüngeren Elohisten

und Jehovisten, Ge. 16, 7—13; 21, 17 f.; 22, 11 f.; 15 f.; 31, 11. 13; 48, 15 f.; Ex. 3, 4. 6; 14, 19; 23, 21; 33, 14; Ri. 12, 14. 16; Hos. 12, 4 f.; Jes. 63, 9. Andrerseits aber trat er doch auch wieder, wie schon sein Name besagt, als eine zu den Engeln gehörige, von Gott verschiedene Persönlichkeit auf, Nu. 22, 31; Jos. 5, 14 (wenn anders er hier gemeint ist), Sach. 1, 12, auch Luk. 2, 9; Akt. 12, 17; Apok. 22, 6. 12. Auf Grund des religiösen Bedürfnisses einer möglichst konkreten Vergegenwärtigung Gottes fand das unmittelbare religiöse Bewußtsein der älteren Zeit in ihm offenbar mehr, als die klarere Gotteserkenntnis je einem Wesen außer Gott beilegen konnte. Letztere vermochte ihn immer nur noch erst als einen Engel anzusehen. — 5. **Die übrigen Engel.** מַלְאָכִים, ἄγγελοι, Boten, Diener, Ps. 104, 4. Sie vermittelten es in konkreter, faßlicher Weise, wenn sich der Mensch (auf irgend welch sinnliche Veranlassung hin) wie von oben berührt und von himmlischer Autorität beauftragt, geleitet, unterstützt oder bewahrt fühlte. Sie bildeten die nächste, dienende Personal-Umgebung des himmlischen Gottes. Daher sie denn auch, als über den eigentlichen Kreaturen stehend, in poetischer Rede, Ps. 29, 6; 89, 7; Hi. 1, 6; 2, 1 Gottes Söhne heißen; erst Kol. 1, 15; Röm. 11, 36 werden sie in das Geschaffene mit eingerechnet. Sicher verfehlt ist es von H. Schultz, die ältere Engelvorstellung besonders aus der gar nicht hierher gehörigen Stelle Ge. 6, 2 zu deduzieren und die Engel demnach zu bloßen Machtwesen, die sittlich indifferent seien, zu machen. — 6. Die **Cherubim** und **Serafim.** חַיּוֹת Ezech. 1, 13. 19; 3, 13, ζῶα, Apok. 5, 11 ff.; 7, 11 genannt, sind sie von den eigentlichen Engeln verschieden; sie werden nicht zu den Menschen gesandt, sondern haben zunächst nur eine Beziehung zu Gott. Die ersteren, deren Name כְּרֻבִים schwerlich semitischen Ursprungs ist, vielmehr mit γρύψ zusammen zu hängen scheint, haben über die Nichtverletzung oder Nichtverunreinigung dessen, was Gottes ist, z. B. des Paradieses Ge. 3, 24, der Bundeslade und des darin verwahrten Gesetzes (Ex. 25, 18 ff.), als gewaltige Schirmherrn zu wachen. Wie denn die an der Außen- oder Innenseite der assyrischen Königspaläste paarweise gefundenen Tierkolosse — Löwen- oder Stierleiber mit Adlerschwingen und Menschenhaupt — für welche Lenormant (Bérose p. 80—135) in einer Amuletinschrift die Bezeichnung Kirubu entziffert hat, zu entsprechen scheinen; vgl. Schrader. Jahrbb. für protest. Theol. I S. 126. Sowohl Ex. 25, 20 als auch Ez. 28, 14; 1 Chr. 28, 18 wird ihnen vorzugsweise ein „Bedecken," סָכַךְ, beigelegt, aber nur als ein Schützen und zwar in Beziehung auf Gott zugehörige Dinge. nicht als ein Verhüllen des erschrecklichen Gottes selber (gegen Ewald, Riehm und H. Schultz, welche die den Donnergott verhüllenden Gewitterwolken zum Ausgangspunkt der Cherubim-Vorstellung machen). Wohl von Anfang an nicht einfach menschlich, sondern ebensosehr tierisch gedacht, Ps. 18, 11, sind sie zugleich die Träger des göttlichen Throns, Ex. 25, 22; Ez. 1, 26 ff. Ihre Bilder in der Stiftshütte sind daher ein Symbol der Gegenwart des in seiner ganzen unverletzlichen Erhabenheit offenbar gewordenen Gottes. — Die Serafim, die Brennenden (von שָׂרַף, Num. 21, 6; Deut. 8, 15; Jes. 14, 29; 30, 6, nicht die himmlischen Magnaten, wie Gesenius und H. Schultz nach dem arabischen sarafa, hoch, vornehm sein, deuten), haben nach Jes. 6, 2, wo sie allein vorkommen, den sündigen Menschen, wenn er etwa als prophetisches Organ in die engere Gottesgemeinschaft aufgenommen werden soll, zu läutern.

4. **Gottes Thätigkeit.** Sie ist, soviel zu ersehen, für die wahre Religion stets voran eine schöpferische gewesen. Nur an einen Gott, von dem alles durchweg, von dem also auch schon der erste Anfang seis der Welt überhaupt, seis der Menschheit abhängig gewesen ist, konnte sich der Mensch so, wie es die wahre Religion mit sich bringt, hingeben. Gott hat die Welt nicht aus einem schon vorhandenen Stoff hervorgebildet, sondern er hat sie geschaffen (Gen. 1, 2; Ps. 8, 4 ff.; 19, 1; 33, 6; Jes. 40, 26, besonders Ps. 104 u. a.). Bedeutet auch ברא nicht immer schaffen im strengen Sinn, vgl. Gen. 1, 21, so tritt doch Gott zu allmächtig und absolut auf, als daß es wahrscheinlich wäre, daß die erste Materie von ihm unabhängig gedacht sei, obwohl sich der Ausdruck ex nihilo fecit mundum erst in der Vulgata 2 Makk. 7, 28 (für ἐξ οὐκ ὄντων) eingestellt hat, vergl. auch Hebr. 11, 3 (μὴ ἐκ φαινομένων). Indem er die niederen Bildungen zur Hervorbringung der höheren hat mitwirken lassen, hat er das Ganze nach Gen. 1 nur stufenweise, aber so zweckmäßig und gut gestaltet, daß es nun, wie verschieden auch von ihm, doch ein Spiegel seines eigenen herrlichen Lichtwesens ist. Man wird dieser Schöpfungsdarstellung nicht gerecht, wenn man in ihr nur einiges als religiös bedeutsam ansieht und anderes als äußerlich und ins Gebiet der Wissenschaft eingreifend beiseite setzt. Vielmehr gibt sich in ihr alles, auch die Kürze der Zeitdauer, die das „Er spricht und es geschieht", veranschaulicht, als ein bedeutsamer, wenn auch wissenschaftlich angesehen mehrfach mangelhafter Ausdruck für wichtige religiöse Wahrheiten.

Um den Unterschied zwischen Gottes schöpferischer Thätigkeit und der gewähren lassenden, die darauf gefolgt ist, hervorzuheben, legte man ihm einerseits, Gen. 2, 1—3, ein **Ruhen** bei, welches seine über den nie ruhenden Weltlauf hinausgehende Erhabenheit andeutet, andererseits ein **Erhalten**, welches in lebendiger Weise auch als ein fortgehendes Neusetzen, als creatio continua angesehn wurde. Man faßte es als eine zweckvolle Regierung, welche die menschliche Freiheit nicht ausschloß, aber alles, auch Sünde und Übel, ihren Absichten dienstbar machte; — von einem Zufall redeten nur die Philister, (1 S. 6, 9). An die bestehenden, nicht unverbrüchlichen Naturordnungen (Jer. 33, 25) bindet sich Gott nach dieser Erkenntnis nur so lange, wie es seinen Zwecken entspricht. Er thut Wunder, die über das Natürliche weit hinausgehen (פלא und נפלאות von פלה = absondern), die für ihn jedoch nur graduell ausgezeichnete Kraft- oder Großthaten sind, Num. 16, 30; Jer. 31, 21. Ihre Stelle aber haben diese Wunder recht eigentlich da, wo es gilt, das, was infolge der Sünde Naturordnung geworden ist, zu durchbrechen und ein neues zu schaffen, d. i. auf dem Boden der Heilsgeschichte. Sie beginnen daher besonders mit der Erlösung aus Ägypten, Ex. 15, 11.

b. Vom Menschen und von der Sünde.

1. **Anlage und Bestimmung des Menschen.** Die alttest. Religion hätte nicht von ihrer Wahrheit überzeugt sein müssen, wenn sie sich nicht vor allem schon durch die ursprüngliche Anlage und Bestimmung des Menschen hätte begründet sehen wollen. Sie läßt den Menschen nach Gottes Bild (Gen. 1, 26 f.) durch einen unmittelbaren Aushauch aus Gott (Gen. 2, 7) zur Herrschaft über die Natur, zur Entwicklung wahrer Menschlichkeit, wie sie durch den

Verkehr des Mannes mit dem ihm ebenbürtigen Weibe möglich ist, zum Umgange mit Gott und damit dann ebensosehr zu einem sich vollauf genügenden ewigen Leben, wie zur Verherrlichung Gottes geschaffen sein. Des Menschen Leben stand von vorn herein in einer Entwicklung, durch die es bereits zu einem ewigen wurde; er brauchte nur in der Gemeinschaft mit Gott zu verbleiben und sich dadurch den Genuß vom Baume des Lebens zu erhalten. Wenn er von Gott abfiel, konnte, ja mußte er trotz der Unsterblichkeit der Seele, die vom ewigen Leben wohl zu unterscheiden ist, dem Tode verfallen, ja weil aus Erde gebildet, zur Erde (ins Grab und in den Scheol) zurückkehren, (nicht zur Erde werden).

2. **Sünde.** Die durchgehende Voraussetzung der Gesetzesökonomie ist, daß die Menschen der Herrschaft der Sünde und darum auch des Todes verfallen sind. Die Sünde galt ihr als Verfehlung des rechten Weges und Zieles, חֲטָאָה, חֵטְא, חַטָּאת, als Auflehnung wider Gott, פֶּשַׁע, als Verkehrtheit, עָוֹן. Besonders wichtig aber war es, wie über die Entstehung der Sünde und den Grund ihrer Allgemeinheit geurteilt wurde. Denn ob die Gottesgemeinschaft als möglich in Aussicht genommen und mit Entschiedenheit erstrebt wurde, hing zum guten Teil von der Würdigung ihres Hindernisses ab. Nach der Sinnlichkeitstheorie war Versuchung und Sünde in der Natur des Menschen selbst begründet. Das niedere animalische Leben selbst mußte in ihm als selbständiges Prinzip und damit als versucherisches animal hervortreten und sich übermächtig geltend machen (H. Schultz, S. 611, 632 ff.). Aber die Bibel, auch Gen. 3, steht zu dieser Anschauung in direktem Gegensatz. Wie nach c. 1, nach welchem selbst die Tiere anfangs ganz anders als später lebten, vergl. v. 30, waren die Menschen auch nach c. 2 so gut und rein erschaffen, daß sie sich durchaus normal hätten entwickeln, daß sie also alles Versucherische sehr wohl hätten abweisen können. Gott hätte sonst nicht der Sünde eine so schwere Strafe setzen können. Den Tod, den Gott ihrem Ungehorsam droht, konnten und sollten sie offenbar vermeiden. Nicht von innen, sondern von außen trat nach c. 3 die Versuchung an sie heran, und nicht in ihrer niedern, sinnlichen Natur, sondern im Erkenntnistriebe, weiterhin in ihrem Verlangen, sich möglichst zu vervollkommnen, lag das, was ihr bei ihnen Gehör verschaffte. Da aber ihre Sünde eben Sünde und als solche etwas durchaus freies war, läßt sich nicht sagen, warum, sondern nur wie sie sich ihr ergaben. Ebenso konstitutiv wie der Trieb der Hingebung ist in allem, auch im menschlichen Leben der Trieb der Selbstheit; und zu stande kam die Sünde, indem die Menschen den letzteren über den ersteren das Übergewicht gewinnen ließen, trotzdem daß die Beweise der Liebe und Fürsorge Gottes im Paradiese sie zum Gegenteil hätten bestimmen sollen. Übrigens aber handelte es sich für sie nicht um die Selbstheit an sich, sondern um die Erlangung eines bestimmten Gutes. Sie wollten nicht glauben, sondern erkennen und erfahren, nicht bloß, daß das Gute wirklich gut und heilsam, sondern auch, daß das Böse wirklich böse und verderblich sei. Und wenn sie nun inne wurden, daß das Gut ihrer Erkenntnis, obwohl in gewisser Beziehung ein Fortschritt, doch im übrigen ein sehr trauriger Erwerb war, so war es möglich, ja es lag nahe, daß sich in ihnen das Verlangen nach wahreren Gütern regte und daß sie, um derselben teilhaftig zu werden, umkehrten.

Die persische Sage von der Schlange, in der Ahriman erschien, kommt erst in dem auch jüdische Elemente enthaltenden Bundehesch in der Sassanidenzeit (v. 226 n. Chr. ab) zum Vorschein. Die ältere persische Lehre kennt die Schlange nur als ahrimanisches Tier, wie sie deren viele statuierte. Älter aber und allgemeiner verbreitet ist die Vorstellung von den gottfeindlichen, chaotischen Naturkräften als einer Schlange. Im übrigen vgl. S. 243 ff.

3. **Ausbreitung des Sündenverderbens.** Die Sinnlichkeitstheorie statuiert, Adams Nachkommen seien noch ebenso beschaffen gewesen, wie er selbst. Seine Sünde sei nicht der Grund der ihrigen, sondern mit der ihrigen identisch. Die Geschichte des Sündenfalls in Gen. 3 sei ein Mythus, der in Adam sein ganzes Geschlecht darstelle. Daß Adams Kinder, ja daß alle Nachkommen unter der Sünde des einen Stammvaters hätten leiden sollen, sei undenkbar. Aber wenn man es (wie H. Schultz, S. 636) mit Baumgarten-Crusius lächerlich findet, an eine so einsame Geschichte, wie Adams Fall sei, Folgen für das ganze Geschlecht zu knüpfen, so will die Bedeutung, welche jede erste sittliche oder unsittliche That für die weitere sittliche Entwicklung unter allen Umständen hat, und will zugleich der organische Zusammenhang des Menschengeschlechts, der die Solidarität in sittlicher Beziehung, der besonders den Einfluß der Eltern auf die Kinder notwendig macht, da ohnedem jeder, statt in das Erbe des andern einzutreten, wieder von vorn anfangen müßte, — ernster gewürdigt sein. Übrigens kann auch ganz wohl angenommen werden, daß die biblische Darstellung in und mit dem einen sündigen Akt Adams zugleich seine ganze entsprechende Entwicklung hat zeichnen wollen. Daß das A. T. auf diese für das Nachdenken so wichtige Erklärung der Allgemeinheit der Sünde sonst nirgends weiter zurückkommt, ist in seiner praktischen Richtung begründet und kann um so weniger auffallen, als auch die Erzählung von Kain und Abel nirgends weiter als in Gen. 4, als selbst die Sündflutgeschichte nur höchst selten angezogen wird. — Nach Gen. 4 trug Kain im Unterschiede von Adam die Sünde von vornherein schon in seinem Herzen (was H. Schulz völlig verkennt); die Sünde, welche bei ihm noch vor der Thür lauerte, war nur noch die sündige That mit ihrem weiteren Gefolge. Selbst nach der elohistischen Darstellung, die den Sündenfall nicht erzählt, griff das Sündenverderben bald genug so um sich, daß die Sündflut nötig wurde. Daß die bessere sethitische Linie ebenfalls von der Sünde infiziert war, läßt sich, obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird, daraus entnehmen, daß nur der fromme Henoch, weil er ein göttliches Leben führte, entrückt wurde, Gen. 5, 24. Aber dennoch würde, was Gen. 6, 5 von der Bosheit der Menschen ohne nähere Bestimmung gesagt wird, kaum auf die Sethiten mitbezogen werden können, wenn nicht mit der Entartung der Gottessöhne in den vorhergehenden Versen eine Korruption auch bei ihnen ausgesagt wäre. Diese Verse klingen allerdings, als ob sie zunächst ohne alle Beziehung auf den Unterschied zwischen Kainiten und Sethiten geschrieben wären. Sie sind wahrscheinlich ein Bruchstück aus einer andern Quelle und der Name Gottessöhne in ihnen hängt wohl damit zusammen, daß ein allgemeinerer Volksglaube die Heroen der Urzeit zu übermenschlichen Wesen erhoben, ja mit göttlicher δόξα bekleidet hatte. Der Jehovist aber, der sie aufnahm, konnte sie seinerseits nur auf die besseren Sethiten, als welche zuletzt allein noch Gottes Gericht aufgehalten hatten,

beziehen. Weil diese Säulen des Bestandes wirklich einen hohen Vorzug vor den übrigen Menschen gehabt hatten, behielt er die nun einmal allgemeiner üblich gewordene Bezeichnung für sie bei, sicherte sie jedoch durch den ganzen Zusammenhang, ja durch seine Aussagen selber, bei seinen israelitischen Lesern gegen Mißverständnisse. Daß er dann auch Noah und das ganze von ihm stammende neue Geschlecht für sündig und nur deshalb weil sie nicht erst von reinen Anfängen aus böse wurden, für weniger strafbar hielt, sagt er Gen. 8, 21. 22 ausdrücklich.

Ob die alttestamentliche Religion von Anfang an geradezu eine Vererbung des Verderbens oder bloß eine Gewöhnung zur Sünde statuiert hat, ist nicht zu ersehen. Aber das erstere lag ihr bei der Anerkennung des engen Zusammenhangs zwischen Eltern und Kindern und bei der Unterordnung der Einzelpersönlichkeit unter das Geschlechts- und Volksganze am nächsten. Auch deutet es sich durch die Einsetzung der Beschneidung vor der Zeugung Isaaks Gen. 17 an (später in Ps. 51, 7 u. Hi. 14, 4).

4. **Schuld.** Mit der Sünde verknüpfte man die Schuld so eng, daß man beide durch ein und dasselbe Wort עָוֹן, Gen. 4, 13, bezeichnete. Und so ernst wieder war der Begriff der Schuld, אָשָׁם, als eines Gott Verhaftetseins, daß durch die Bezeichnungen derselben zuweilen auch der Begriff der Strafe mit ausgedrückt wurde, Gen. 4, 13; Ps. 40, 13. Durch den Umstand, daß die Sünde der Vorfahren an der Sünde der Nachkommen mit schuld war, fand man die Strafbarkeit der letzteren nicht aufgehoben. Vielmehr fühlte man, daß sich bei der engen Zusammengehörigkeit des ganzen Geschlechts auch die Strafbarkeit übertrage. So entschieden übrigens die h. Schrift lehrt, daß durch die Eltern auch die Kinder, daß durch einen auch viele andere, die zu ihm gehören, schuldig und strafbar werden, Gen. 9, 18. 25; 20, 9; 26, 10; Ex. 20, 5; Hos. 4, 6; Am. 7, 17; Jer. 16, 11 ff.; Jes. 65, 7, so bestimmt macht sie auch wieder geltend, daß wo kein Gesinnungs-Zusammenhang vorhanden ist oder wo er gründlich aufgehoben wird, Zurechnung weder im guten noch im bösen stattfindet. Nur für die, welche Gott hassen, ist er ein starker, eifriger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, Ex. 20, 5. Für die Kinder, die ihn lieben, ist er das nicht. Die abergläubische Vorstellung, die von dem innerlichen Zusammenhang absah, wird Jer. 31, 29 f.; Ez. 18, 2. 4. 19; 33, 12 ff. ausdrücklich widerlegt. Für das bürgerliche Recht sollte der Sohn unter allen Umständen nicht um des Vaters willen strafbar sein, Deut. 24, 16, vergl. 2 K. 14, 6.

5. **Sittliches Vermögen.** Die sittliche Fähigkeit des Menschen ist schon nach der älteren Erkenntnis jetzt nicht so groß, daß er sündlos sein könnte, Hos. 11, 8; Hi. 13, 25. 28 u. a. Aber wie sehr er auch Fleisch geworden, Gen. 6, 3; Joel 4, 1; Jes. 40, 6, so hat doch seine Seele noch immer eine unterschiedliche Erhabenheit; sie ist seine Ehre, sein כָּבוֹד, seine einzige, יְחִידָה. Die Gottbildlichkeit in dem allgemeineren Sinn, der der eigentliche ist, hat er behalten, Gen. 5, 1—3; 9, 6, vgl. 1 Kor. 11, 7; Jak. 3, 9, und damit denn auch die Möglichkeit, sich von Gottes Mahnungen und Weisungen anfassen und zum Kampf wider die Sünde anregen, ja für die Gottgemeinschaft und das Heil wieder gewinnen zu lassen. Fast scheint die gesetzliche Stufe die sittliche Fähigkeit sogar zu überschätzen. Im allgemeinen sieht man es auf

ihr so an, als wenn der Mensch nur der Belehrung bedürfte; von anderweitiger Hilfe, etwa innerlicher Erneuerung ist nicht die Rede. Dennoch aber ist die Anschauung nicht pelagianisch. Wie wenig ihr der Gegensatz der menschlichen Willensrichtung gegen Gottes Willen verborgen ist, erhellt aus der Häufigkeit des: „du sollst nicht".

c. Vom Bunde Gottes mit Israel.

1. **Der Bund selber.** Was im Wesen Gottes als des sich zu der Welt in engste Beziehung setzenden begründet und durch die Anlage der Menschen als der zu ihm geschaffenen ermöglicht war, ist trotz Sünde, Schuld und Tod durch Gottes Gnaden- und Heilsthaten, welche das eigentliche Herz des alttest. Glaubens ausmachen, in Israel zu stande gebracht: ein enges Gemeinschaftsverhältnis, das sich in der Form eines Bundesverhältnisses darstellt. Die Bundschließung war den Semiten je und je die geläufigste Form der Gemeinschaftsstiftung. Gott hatte schon mit Noah, Gen. 9, 9 ff., dann mit Abraham seinen Bund aufgerichtet, Gen. 15 u. 17; der Sinaibund war eine steigernde Fortsetzung jener Anfänge. Das Opfer- und Bundesblut, womit das Volk bei der Schließung desselben besprengt wurde, Ex. 24, 8, war ein Zeichen, nicht bloß, daß der Herr es als von Sünden gereinigt ansah, sondern auch, daß er es in seine Blut-, d. i. Lebensgemeinschaft aufnahm; es war demnach besonders denkwürdig, Sach. 9, 11; Hebr. 9, 18 ff. Leuchtend genug tritt die Herrlichkeit dieses Bundes hervor, und ohne Schwierigkeit erklären sich seine Mängel.

Die Herrlichkeit desselben lag vor allem schon darin, daß ihn nicht das Volk mit dem Herrn, sondern daß ihn der Herr mit dem Volke schloß, (עִם oder אֶת־הָעָם nach der mehr die Koordinierung erfassenden pentateuchischen, לָעָם nach der mehr Gottes all-bestimmende Überlegenheit hervorhebenden außerpentateuchischen Sprache), so daß er mehr eine διαθήκη als eine συνθήκη war. So vor allem für den Herrn selbst, auf dessen Willen u. Veranstaltung zurückgehend, erfreute er sich einer höheren Zuverlässigkeit, forderte er jedenfalls die Dankbarkeit besonders stark heraus. Dabei entbehrte er nicht der Innigkeit. Nach den Propheten ist Gott durch seinen Bund zu Israel in das denkbar engste Verhältnis getreten, er hat sich sein Volk angetraut, er ist der Eheherr, Israel ist sein Weib geworden, Hos. 1—3; Jer. 2, 20; 3, 20; Ez. 16 u. 23; Jes. 54, 5. Nach dem Pentateuch ist er Israel zu Gott geworden, d. h. er hat sich ihm durch seine Erlösungs- und Heilsthaten, ganz besonders durch die grundlegende Erlösung aus Ägypten, dann durch die Aufrichtung seiner Wohnung bei ihm als seinen Gott erwiesen. Israels Untreue gegen ihn wird daher auch hier schon, wenn auch noch ohne Statuierung eines ehelichen Verhältnisses, als „hinter andern Göttern her huren" bezeichnet, Ex. 34, 15. 16; Lev. 17, 7; 19, 29; 20, 5 f.; Num. 14, 33; 15, 39; Dt. 31, 16. Er heißt Israels Herr oder in poetisch-prophetischer Sprache auch sein König, Ri. 8, 23; 1 S. 8, 7; Dt. 33, 5; Ps. 48, 3; 20, 10; Jes. 6, 5; 33, 22; 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7 u. a. Israel ist ihm dementsprechend zum Volk geworden. Er, der Heilige, hat es sich aus all den anderen Völkern ausgesondert, daß er es als sein besonders Eigentum, סְגֻלָּה, heilige und bewahre, Gen. 17, 7 f.; Ex. 6, 7; 19, 5 f.; 29, 45; 31, 13 u. a. Es sollte sein Erbe oder

Besitz, 1 S. 10, 1; Dt. 9, 29; Ps. 33, 12, oder wie es am idealsten und für Israel am ehrenvollsten ausgedrückt wird, sein Königreich von Priestern sein, Ex. 19, 5, vgl. Dt. 7, 6; Ps. 135, 4.

Der Mangel des Sinaibundes lag vor allem darin, daß er noch nicht ein Bund der Gnade und des Geistes, der Kindschaft und Freiheit, sondern des Gesetzes, noch nicht ein Bund der Belebung, sondern der Verpflichtung war. Zwar deutete sich auch schon der Begriff der Kindschaft Gott gegenüber an. Aber der Israelit war nicht schon an sich, sondern nur als Mitglied des Volkes ein Kind Jehova's; Sohn Jehovas war eigentlich nur Israel, sofern es dem Herrn sein Volkstum verdankte, Ex. 4, 22; Dt. 14, 1; 32, 6; Jes. 1, 2; Jer. 3, 4. 19; 31, 9. 20 u. a. Gottes Erlösungs- und Heilsthaten waren einstweilen erst äußere; sie vermochten die Herzen noch nicht in der Weise zu bewegen, daß der Geist der Kindschaft hätte aufkommen können. Israel hatte an ihm vor allem einen Gesetzgeber, Richter und Regierer, so daß Josephus mit Recht von einer Theokratie in seinem Volke redet (c. Ap. 2, 16). Damit hing zunächst die äußerliche, staatliche Gestalt des mosaischen Bundes zusammen, daß er sich nicht so sehr durch innerliche, geistliche Mittel als vielmehr durch Zucht und Zwang von außen durchsetzte, und dann auch sein Partikularismus, daß er die Nationalität über die Zugehörigkeit entscheiden ließ und Israel zu Kanaanitern und Amalekitern als dem göttlichen Fluch verfallenen Geschlechtern in so scharfen Gegensatz stellte. Die Gefahr der Veräußerlichung und Selbstüberhebung lag in ihm nahe genug. Indeß konnte doch nur durch einen solch äußerlichen Anfang eine wirklich innerliche Entwicklung und geistliche Vollendung vorbereitet und ermöglicht werden. Ein Gegengewicht gegen die Veräußerlichung und Selbstüberhebung bildete vor allem schon die Offenbarung Gottes als des geistigen und heiligen selbst. Es stand fest, daß Gott das Herz ansah, so gewiß, als er ein geistiger Gott war. Der Herr hatte sein Volk — dies die ewige Grundlage für die ganze Heilsgeschichte in der Zeit — vor allen anderen Völkern erwählt (בָּחַר) und erkannt, (יָדַע, sich mit Liebe angeeignet), Dt. 7, 7; Gen. 18, 19; Am. 3, 2; Hos. 13, 5. Aber diese Bevorzugung war der Art, daß sie Israel nicht mit Selbstbewußtsein, sondern nur mit Dank erfüllen durfte. Er hatte es erwählt nicht wegen irgendwelcher Vorzüge, sondern infolge seiner wunderbaren Liebe, welche sich voran auf die Erzväter bezog, welche aber eigentlich ihren Grund nur in sich selber hatte, also unbegreiflich war, und welche ihrem Endziele nach auch die übrigen Völker umfaßte, Dt. 4, 37; 7, 7; 8, 17; Gen. 12, 3.

2. **Das Bundesgesetz.** Die Forderungen Gottes, wie sie schon für die älteste Zeit im Dekalog, in etwas weiterer Ausführung auch im ganzen Bundesbuch, Ex. 20—23, in den älteren Stücken der Priesterschrift, und besonders Le. 18. 19 enthalten sind, waren ein Ausfluß der Heiligkeit Gottes und liefen, mochten sie das Verhalten zu Jahve oder zu den Mitisraeliten betreffen, auf das Eine hinaus, daß sich das Volk die Gemeinschaft des hl. Gottes durch eigene Heiligkeit bewahren sollte. Die Hauptsache, welche sie verlangten, war überall die Furcht vor dem heilig-huldvollen Gott, Gen. 22, 12; Ex. 9, 30; 14, 31; 18, 21; Le. 25, 17 u. a., und die Liebe zu ihm, Ex. 20, 6, besonders Dt. 6, 5; c. 10 und 11. Und zwar nicht die knechtische, pathologische Furcht, die vor dem Gefürchteten zurückbebt und von ihm trennt,

sondern die echt religiöse, die Gott hoch hält und daher mit ihm verbindet; nicht die unwahre Liebe, die statt des Herrn nur seine Gaben meint, die dem Zusammenhang von Ex. 20, 6 schlecht entsprechen würde, sondern die wahre, herzliche. Die Furcht ging allerdings noch immer, wie es der gesetzliche Standpunkt mit sich brachte, als Hauptsache voran; die Liebe galt noch nicht ausdrücklich genug als der Inbegriff von allem übrigen (wie allerdings in Dt. 6, 5), sondern mehr nur als etwas einzelnes neben anderem; immerhin aber verlangte das Gesetz beide in einer auf das Richtige hinausführenden Verbindung. In Anschluß an Israels besondere Anschauungen und Bedürfnisse, besonders auch in Rücksicht auf seinen sittlichen Standpunkt, seine Herzenshärtigkeit, nahm das Gesetz natürlich auch Elemente von bloß zeitweiliger Bedeutung, ja Beschränktheiten und Unvollkommenheiten in sich auf. Im Grunde gab ihm die enge Beziehung auf Israel sogar durchweg einen vergänglichen Charakter. Sofern aber alles in ihm an dem einen großen Zwecke, eine der Heiligkeit Gottes entsprechende Heiligkeit der Gemeinde zu stande zu bringen, partizipierte, hatte es durchweg ewige Bedeutung. Auch war es an sich nicht ein knechtend Joch, sondern eine wahrhaft wohlthätige Unterweisung, Ps. 19, 8 ff. Nichts in ihm konnte einfach zu Grunde gehen; durchweg mußte es sterben, aber um verklärt wieder aufzuerstehen. Übrigens deutet das Zeitliche in ihm schon selber etwas Ewiges an. Wo von Blutrache die Rede ist, handelt es sich um ihre Beschränkung, wo von Vielweiberei und Scheidung, soll dem Weibe ein gewisses Recht gesichert werden. Obwohl sich der Begriff des Nächsten auf den Volksgenossen beschränkt, soll die Liebe doch auch den Fremdling umfassen, Le. 19, 34, vergl. auch Dt. 10, 19; so lange sich derselbe noch nicht in Israels Volkstum hat aufnehmen lassen, soll man ihm wenigstens mit Schonung und Milde begegnen, Ex. 22, 20 f.; 23, 9; Le. 19, 9. 10. 33; 23, 22. Wenn zur Einschärfung der Gebote besonders stark auf Lohn und Strafe hingewiesen, wenn zudem meist Äußerliches und Zeitliches als Lohn oder Strafe in Aussicht gestellt wird, so hängt das nicht bloß mit der Absicht, umso besser erzieherisch einzuwirken, sondern auch mit der Energie der Überzeugung, daß Gott sich nun einmal nicht unbezeugt lassen kann, zusammen. Übrigens kommt neben dem Äußerlichen, wie Erfolg in der Arbeit, langes Leben, Sieg über die Feinde ist, auch das Innerliche, der Friede mit Gott, die Stillung der unruhigen Seele, die Herzensfreudigkeit und dergleichen in Betracht, Ps. 4, 8; 17, 15; 23; 73, 25. Wenn sich endlich innerliche und äußerliche, notwendige und, wie es scheint, willkürliche, moralische und zeremonielle Gebote wie gleichwertig aufs engste miteinander verbinden, so haben auch die äußerlichen eine innerliche Bedeutung; — sie sind bei den alten, israelitischen Anschauungen nicht wirklich willkürlich.

Das **Moralgesetz** ist im Dekalog, Ex. 20; Dt. 5, zusammengefaßt; unter irgend eines seiner Gebote, deren Zehnzahl (aber nicht Zählungsweise) Ex. 34, 28 u. Dt. 10, 2; 4, 13 hervorgehoben wird, läßt sich jedes andere Moralgebot ohne Schwierigkeit subsumieren. Er enthält zuerst die Pflichten gegen Gott, der sich im Eingange aufs Kürzeste nach seiner ganzen für sein Volk in Betracht kommenden Bedeutung, als Jehova, Gott und Erlöser Israels bezeichnet, dann die Pflichten gegen den Nächsten, dessen Rechte aus denjenigen Gottes resultieren. Als Pflichten gegen Jehova werden zuerst die beiden fundamen-

talsten hervorgehoben, daß man ihn allein, und daß man ihn ohne Bild anbete; denn nicht das Bild eines anderen Gottes, sondern das zum Zweck der Anbetung angefertigte Bild schlechthin, also voran und zumeist dasjenige Jehovas selbst, wird verboten. Beides, die Mitverehrung anderer Götter und die bildliche Verehrung Jehovas widerspricht der Absolutheit Gottes, erniedrigt ihn zu einem beschränkten Wesen. Weil die Versuchung zum Bilderdienst so groß war, Ex. 32; Ri. 8, 27; 17; 2 K. 12, 28, war das zweite Verbot so wichtig; weil es die Geistigkeit Jehovas, den wesentlichsten Unterschied zwischen ihm und den Heidengöttern, zur Geltung brachte, stand es so hoch, wie kein anderes; daher es auch sicher als ein besonderes Gebot zu zählen ist. Es ist der Inbegriff all derjenigen Anordnungen, die gegen eine noch nicht zu offenbarem Polytheismus werdende Herabsetzung Jehovas gerichtet sind, und sehr begreiflich ist es, daß die das ganze Gesetz einschärfende Drohung und Verheißung noch nicht nach dem ersten, sondern erst nach diesem zweiten Fundamentalgebot folgt. Am unmittelbarsten resultieren aus diesen Grundpflichten gegen Gott selber diejenigen gegen die Mittel, welche er zur Pflege und Bewahrung des Verhältnisses zu ihm gewährt hat: gegen seinen Namen, in welchem man seine Offenbarung, d. i. alles, was er von sich kund gegeben hat, bewahren und heilig halten muß, gegen seinen Tag, durch dessen Beobachtung man sich ihm immer aufs neue weiht, und gegen seine Stellvertreter, die Eltern und elterlichen Personen, aus deren Verehrung diejenige gegen ihn wie von selber hervorwächst. Das Elterngebot gehört ohne Zweifel noch zu den Geboten der ersten Tafel, wenn auch zu denen der zweiten überleitend. Die Pflichten gegen den Nächsten werden durch die Heiligkeit des Lebens, der Ehe und des Eigentums als der Güter, an denen das menschliche Sein hängt, bestimmt, vgl. S. 298 ff. Sie sind aber nicht bloß durch die äußere That, sondern auch durch die Rede, ja durch die Gesinnung, besonders durch die Unterdrückung des bösen Gelüstes zu erfüllen. Dem entsprechen die fünf Gebote der zweiten Tafel, welchen nicht nur viele andere rechtliche Anordnungen, sondern auch kleine, nebensächliche und symbolische Vorschriften (vgl. S. 301) zur Ausführung dienen.

Das **Ceremonialgesetz** macht den weit größten Teil des atl. Gesetzes aus. Manche meinen, es schreibe Gebräuche vor, durch deren Beobachtung Israel von den heidnischen Völkern geschieden, in sich selbst verbunden, an Gehorsam gewöhnt und immer wieder auf den Herrn zurückgewiesen oder auch, sofern dadurch ein sinnliches Gepränge zustande kam, mit Ehrfurcht vor der Erhabenheit Gottes erfüllt werden sollte. Aber die Hauptsache war, wie schon S. 301 f. hervorgehoben ist, daß sich ein Volk wie Israel, das noch ein so enges Verhältnis zur Natur hatte, gegen so manches Physische nicht gleichgültig verhalten konnte, ohne auch gegen Ethisches Gleichgültigkeit zu beweisen und zu verrohen. Dazu kam das Bedürfnis, das Gottwohlgefällige und Gottes Würdige auch äußerlich zur Darstellung zu bringen, und zugleich der symbolisierende Sinn, welcher Gedanken oder Wahrheiten unwillkürlich durch Gebilde, Farben und Riten ausdrückte.

3. **Das Bundesheil.** Der Bund und das Bundesgesetz zielten ebenso sehr auf Israels Heil und Leben wie auf Gottes Verherrlichung ab. Es fragt sich aber noch, welchen Heilsweg und welche Heilshoffnung sie darboten.

Den **Heilsweg** wandelte, wer ein heiliges, Le. 11, 44, und gerechtes Leben führte, Ge. 6, 9; 7, 1; 18, 23. 24. 28; Ex. 23, 7 f.; Le. 19, 36. Die Gerechtigkeit, auf die es ankam, schloß ja freilich nicht Fehler im einzelnen aus; sie bestand mehr in der Ehrfurcht vor Gott und in der rechtschaffenen Gesinnung gegen den Nächsten im ganzen, als in der Erfüllung der einzelnen und äußerlichen Satzungen — namentlich nach dem Bewußtsein der Psalmisten und Propheten. Dennoch aber war die gottwohlgefällige Lebensrichtung und der thatsächliche Erweis derselben die erste und eigentliche Bedingung. Darf auch der Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Heilswege nicht judaistisch übertrieben und als Gegensatz gefaßt werden, so beruht doch die Gleichstellung beider (z. B. bei H. Schultz, besonders S. 302) auf einer Verkennung des einen wie des andern. Bei der Vergleichung des einen mit dem andern kommt besonders die Betonung des Glaubens und der Gnade in Betracht. An der Betonung des Glaubens als des vor allem andern nötigen fehlt es im A. T. nicht. Gerade an den verhängnisvollsten Wendepunkten der Geschichte wird er als das entscheidende hervorgehoben, Ge. 15, 6; Ex. 14, 31; Nu. 20, 12; Dt. 1, 32; 9, 23, vergl. Ps. 106, 12. 24; Jes. 7, 9; 28, 16; Hab. 2, 4; 2 Chr. 20, 20. Der Anerkennung der göttlichen Gnade aber, auch der die Sünde vergebenden, ist das A. T. erst recht voll, Ge. 32, 11; Ps. 32; 51; 130; 143 (Luthers psalmi Paulini). Im Grunde weiß schon der alttest. Fromme sehr wohl, daß er, selbst was er an Gerechtigkeit hat, nur auf Grund der Gnadenthaten und Offenbarungen Gottes hat; und immer sieht er noch so viel Unvollkommenheit, ja Sünde an sich, daß er sich Gerechtigkeit nicht für sich allein zuschreiben kann, sondern nur, sofern er ein Glied des erwählten, begnadigten und geheiligten Volkes ist. Aber dennoch ist es nicht zunächst und durchweg die sündenvergebende und alles rein aus sich gewährende Gnade, woran er sich hält und zu halten angeleitet wird, vielmehr ist es die Güte oder Huld, bei den Psalmisten und Propheten die Gerechtigkeit Gottes, die sich vor allem dem Gerechten, wenn auch zuweilen dem durch Bußfertigkeit Gerechten zuneigt, vgl. Ps. 17 und 26, auch Ps. 7. Und darum ist der Glaube auch noch nicht das, was die Kraft oder den Geist eines neuen Lebens vermittelt und was zu allen Werken, auf die es ankommt, wie von selber verhilft.

Die Heilshoffnung, und zwar zunächst die **messianische**, welche die völlige Überwindung der Sünde, wie sie die Gegenwart noch nicht bot, die Erweiterung des noch so engen Gebietes der wahren Gottesfurcht über Israel hinaus und besonders auch eine Besserung des Verhältnisses zwischen Israel und der Völkerwelt von der Zukunft erwartete, fehlte bei den Jehovagläubigen wohl nie ganz. Wo Jehova Gott war, mußte das Unvollkommene zur Vollkommenheit streben. Schon durch das Protevangelium, Ge. 3, 15, wurde es zugesagt, daß in dem schweren Kampfe gegen die Macht, durch welche Sünde und Übel in die Welt gekommen war, des Weibes Same, wenn auch nicht ohne schmerzliches und gefährliches Leiden, wenn auch zunächst nur in einzelnen Vorkämpfern, den Sieg davontragen werde. Im Anschluß an den Gang der Heilsgeschichte wurde dann, besonders durch die jehovische Darstellung auch das näher bestimmt, wer zuerst und zumeist den Sieg vermitteln sollte. Durch den Segen Noahs wurde Jehova, der Inbegriff aller wahren Güter, der besonders auch der Sieg über die Sünde verbürgte, bevor noch irgend einem anderen dem

Sem zugesprochen, Ge. 9, 26. Nach den patriarchalischen Verheißungen sollte dann Abraham, Isaak und Jakob zu einem Segen sein, den sich alle Geschlechter der Erde wünschen oder auch aneignen würden, (נִבְרְכוּ Ge. 12, 3; 18, 18; 28, 14, הִתְבָּרְכוּ Ge. 22, 18; 26, 4). Nach Jakobs Segen sollte in Juda ein Königtum aufkommen, das nicht bloß kämpfend die Feinde unterwerfen, sondern auch friedereich (in einem Schilo, Luth. nicht genau „Held“) den Gehorsam (eigentlich die Anhänglichkeit) der Völker gewinnen und sich der schönsten Gaben der Natur erfreuen werde, Ge. 49, 8 ff. Von Bileam wird der König, d. i. das Königtum Israels als der Stern bezeichnet, dessen Glanz ewig leuchtet, während sich das Völkertum rings herum aufreibt, Num. 24, 17—24. Nach Dt. 18, 15 ff. soll es aber auch immer wieder einen Propheten geben, der klar und wahr wie Mose Gott zum Dolmetsch dient und die Offenbarung vollendet, vgl. 1 Makk. 4, 46; Joh. 1, 19—21; 6, 14; Akt. 3, 22; 7, 37. Sebulon und Isaschar sollen zudem als die den fremden Völkern zunächst wohnenden die Auswärtigen zur Teilnahme an ihrem Gottesdienst einladen, Dt. 33, 18 f. Israel im ganzen aber soll nach Dt. 32, nach dieser Magna charta der ganzen Prophetie, schließlich, wenn es in schwerer Züchtigungszeit durch ein Nichtvolk zur Eifersucht gereizt (v. 21) zum Herrn zurückkehrt, ein Gegenstand des Preises der Nationen werden, weil der Herr es sühnt. Aber abgesehen davon, daß diese Aussprüche zum Teil zweifelhaften Zeitalters sind, jedenfalls waren sie noch zu vereinzelt. So lange noch die prophetische Entfaltung der in ihnen enthaltenen Andeutungen und besonders der Hinweis auf den Heilsmittler fehlte, hatte der Glaube noch nicht Halt genug. Am wenigsten ergriff er die Gnade schon als aus dem Tode wiederherstellend.

Die Hoffnung auf das **Leben nach dem Tode** sollte sich erst später durchringen. Die Wegnahme des Henoch 1 Mos. 5, 24 (und ebenso die des Elia) gab einen bedeutsamen Wink, aber bildete eine Ausnahme. Es stand freilich nicht so, daß man gemeint hätte, mit dem Tode sei alles aus. Schon die Redeweise: zu den Vätern versammelt werden (auch in den Fällen, wo die Gräber weit von einander getrennt waren) und besonders die Beschwörung der abgeschiedenen Geister (Gen. 25, 8. 17; 49, 33; Num. 20, 24. 26 u. a. — 1 Sam. 28, 6 ff., Jes. 8. 19 u. a.), beides beweist, daß die allgemeinere Überzeugung der Völker von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode auch in Israel bestand. Aber diese Fortdauer erschien noch nicht als etwas, was Leben zu heißen verdiente. Durch die Lehre vom Scheol (שאול, wahrscheinlich = שעל, Grube, wenn nicht ein accadisches Wort, schual, Schrader S. 390) hob die alttest. Religion zunächst erst recht stark hervor, was der Mensch an sich und abgesehen von der Gnade zu erwarten hat. Wie der Leib, ohne den sie unkräftig ist, fällt auch die Seele der Abhängigkeit von der Erde anheim. Statt sich zu einer innigeren Gemeinschaft mit Gott zu erheben, versinkt sie in die tiefste Tiefe (Ps. 88, 6 f.; Ez. 31, 10. 15 f. 18; 32, 18. 24. 26. 28 f.; Hiob 26, 5; Jes. 14, 9. 15). Die Abgeschiedenen sind רְפָאִים, Schlaffe, Matte, die nicht aufstehen können, Jes. 26, 14, sind nicht ihrer selbst mächtig; ihr Sein ist ein trübes, dunkeles, schattenhaftes. Der Scheol ist ein Abbadon, ein Land des Verderbens, des Dunkels, der Vergessenheit, des Schweigens, wo man Gott nicht mehr lobt, Ps. 6, 6, wo Gott keine Wunder thut, Ps. 88, 11. 13. Der Gedanke an ein solches Ende ohne Aufhören hätte über den

ganzen alten Bund einen düsteren Schatten werfen müssen, wenn nicht einerseits noch das Individuum gegen die Familie und Gesamtheit zu sehr zurückgetreten wäre, andrerseits Gottes große Huld und Güte in der Gegenwart die Sorge um die Zukunft zurückgedrängt hätte.

Über die Frage des Ursprungs der Religion vergl.: Zöckler, Die Urgestalt der Religion (bei den Natur- und Kulturvölkern) in der allg. Missionszeitschr. v. Warneck, Okt.—Dez. 1880; Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. Bd. I (die sittlichen Stadien) 1881; C. G. Steude, Ein Problem der allgem. Religionswissenschaft u. seine Lösung, Lpz. 1881. || In betreff der Semiten insbes.: Selden, De diis Syris (in Ugolin. Thes.); Münter, Die Religion der Karthager; Movers, Die Phönizier, besonders I, S. 168; Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, 1856; Palgrave, Ein Reisejahr in Centralarabien, übs. v. Jonveaux; Ludw. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipz. 1863; Osiander, ZDMG. VII u. XX; Schrader u. Blau ebenda XXVII über altarab. Religion; Lenormant, Les premières civilisations, 1874; G. Smith, Assyrian discoveries, 1875; ders.: Chald. Genesis, autoris. Übers. von Friedr. Delitzsch, Leipzig 1876; Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, ein altbabyl. Epos, 1874; M. Müller, Essays (deutsche Übs. I S. 297 ff. „der semit. Monotheismus"); E. Renan, Histoire et système comparé des langues semitiques, ed. 2. 1858: Grau, Semiten und Indogermanen 1864; J. Röntsch, Über Indogermanen und Semitenthum 1872; Diestel, Der Monotheismus des älteren Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten, Jahrbb. f. d. Theol. 1860. Speziell in betreff der Hebräer: Bendavid, Religion der Ebräer vor Moses 1812; H. Ewald, Neue Untersuchungen über den Gott der Erzväter, Jahrb. f. bibl. Wissensch. 1859—61; Dillmann, Über den Ursprung der alttest. Religion, akad. Rede 1865; König, Die Hauptprobleme der altisr. Rel.-Gesch. Leipz. 1884. — Die ältere Lit. verzeichnet eingehend der Letztgen., S. 1 ff.

Über die Gottesnamen, Ursprung, Bedeutung und Gebrauch derselben vgl.: Reland, Decas exercitationum philol. de vera pronuntiatione nominis Jehovah, 1707; Hoelemann, Bibelstudien I, Leipz. 1859 S. 54 (über Bedeutung und Aussprache von יהוה); Köhler, De pronuntiatione ac vi sacros. tetragrammatis 1864; Öhler, Artikel „Elohim" und „Jehova" in PRE.; Hitzig, Über die Gottesnamen im A. Test., Zeitschr. von Hilgenf. XVIII; De Lagarde, ZDMG. 1868 S. 331. Ders.: Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874; Schrader, Artikel „Jahve" in Schenkels Real.-Lexik.; Baudissin, Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω, Zeitschr. f. histor. Theol. 1875, III; Fr. Delitzsch, Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה, Zeitschr. für luth. Theol. und K. 1877. IV. || In betreff des Zebaoth-Namens insbes.: Fr Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1874; Eb. Schrader, Jahrb. f. prot. Theol. I; König, a. a. O., S. 49 ff.

Über die Lehre von der Person Gottes und den göttlichen Eigenschaften vgl.: Sal. Glassii, Philologia s. Lips. 1691 p. 1116 ff.: De metaphoris ab homine ad deum translatis [die vollständigste Zusammenstellung der anthropopathischen und anthropomorph. Ausdrücke]; Kuenen, Jahveh and the „other Gods" in The theol. Review, N. LIV, July 1876; Baudissin, Die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidenthums in den Studien zur semit. Religions-Geschichte I. Leipz. 1876 S. 47 ff.; Caspari, Über das Wort קדוש ישראל, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1844 III. S. 92 ff.; A. Ritschl, De ira Dei, Bonn 1859, p. 8—15; auch: Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhn. II. S. 90 ff.; Achelis, Versuch, Die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen, in Stud. u. Krit. 1847. I, S. 187 ff.; F. Weber, Vom Zorn Gottes, Erlangen 1862; Diestel, Die Heiligkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. 1859. IV, S. 1 ff.; Öhler, Die Heiligkeit Gottes in der 1. Aufl. der Herzogschen Encycl. (Supplem. Bd.); Delitzsch in der 2. A., V; Baudissin, Stud. zur semit. Relig.-Gesch. II; H. Cremer, Art. ἅγιος, in s. bibl. theolog. Wörterbuch, 3. Aufl., Heft 1 (1881); v. Orelli in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. W. u. L. 1884. II.

Über die Offenbarungsformen Gottes vgl.: P. Kleinert, Zu der alttest. Lehre vom Geiste Gottes, Jahrb. f. deutsche Theol. 1867. I; Sabatier, Memoire sur la notion hébraique de l'esprit, Paris 1879. || Über die Wolken- und Feuersäule: Camp. Vitringa, Observat. s. V. c. 14—17. || Über den Engel des Herrn: Hengstenberg, Christol. I. 2. Aufl. S. 124 ff.; Chr. G. Barth, Der Engel des Bundes. Leipz. 1845; Delitzsch zu Gen. 16 u. v. Hofmann, Schriftbeweis I gegen Hengstenbergs altkirchliche Auffassung; Kahnis. De angelo domini diatribe, Lips. 1858. || In betreff der Engel im allgemeinen: Ode, De angelis comment. 1739 [ein noch immer unübertroffenes Hauptwerk]. || In betreff der Cherubim: Spencer, De legibus Hebr. rit. 3. Buch, cap. I; Züllig, Der Cherubim-

Wagen, Heidelberg 1832; Riehm, De natura et notione symb. Cheruborum, Basil. 1864. Von dems.: Die Cherubim in der Stiftshütte u. im Tempel, in Stud. u. Krit. 1874, S. 399 ff.; Kamphausen, Stud. u. Krit. 1864. IV. S. 712 ff.

Über die biblische Schöpfungsgeschichte vergl.: Kurtz, Bibel und Astronomie, 5. Aufl. 1865; Reusch, Bibel u. Natur. Freibg. 1. Aufl. 1862. 3. Aufl. 1870; Keerl, Die Schöpfungsgeschichte, Basel 1861; Fr. W. Schultz, Die Schöpfungsgesch. nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865; O. Zöckler, Die Urgeschichte der Erde und des Menschen, Vorträge, Gütersloh 1868; dess. Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissenschaft, 2 Tle. Ebd. 1877. 1879; dess. Vortr.: Der mos. Schöpfungsbericht u. die neuere Naturw., Ev. K.Ztg. 1880, Nr. 25 f.; E. Riehm, Der bibl. Schöpfungsbericht. Vortr., Halle 1881.

Über die menschliche Natur vergl.: Carus, Psychologie der Hebräer. Nachgelassene Werke. Band V; A. Hahn, De natura hominis in V. T. 1846; Roos, Grundzüge der Seelenlehre aus der h. Schrift, 1857; T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre. 2. Aufl. 1862; Frz. Delitzsch, Bibl. Psychologie, 2. Aufl. 1863; Auberlen (Cremer), Über den menschlichen Geist und Öhler (Delitzsch), Über das menschl. Herz, beide in PRE.[2] Bd. V und VI; Wendt, Notiones carnis et spiritus quomodo in Vet. T. adhibeantur 1877; ders.: Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, Gotha 1878; John Laidlaw, The Bible doctrine of man, Edinb. 1880; Zöckler, Art. „Mensch“, PRE.[2] Bd. IX.

Über den Begriff der Theokratie s. die Abhandl. v. Spencer, Blechschmid, Deyling, Goodwin, Hulsius, Dannhauer, Conring in Ugolin. Thes. Bd. XXIV; Cellerier, Esprit de la legislation Mosaique, Gen. Paris 1837; Diestel, Die Theokratie Israels, Greifswald 1864. || In betreff des Gesetzes, besonders des Dekalog: Ewald, Geschichte Israels II S. 205–217; Geffken, Über die verschiedenen Einteilungen des Decalog, Hamburg 1838 [eine bes. gründliche und gelehrte Schrift]; Sonntag und Züllig über die Einth. des Decalog, Stud. u. Krit. 1836 I u. II; Fr. W. Schultz in Ztschr. f. luth. Th. 1858 I; Hengstenberg in Ev. KZtg. 1857 S. 717 ff.; P. G. Datema, De decalogo, Utrecht 1876; Lemme, Die religionsgeschichtl. Bedeut. des Dekalogs, 1880. || Über den alttest. Heilsweg: H. Schultz, Die Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. u. N. Test., Jahrb. f. d. Theol. 1852 S. 510 ff.; v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 581 ff.; Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit im A. T., in Jahrb. f. d. Theol. 1860 II, S. 176 ff.

3. Die Theologie der prophetischen Zeit.

Das von Mose begründete Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Israel mochte denen, die darin standen, fürs erste Befriedigung gewähren; durch die Entwicklung aber, auf die es selbst hinführte, wurde die Notwendigkeit seiner Vervollkommnung immer klarer. Vieles spricht dafür, daß von David und Salomo ab nicht bloß der Kultus in Jerusalem bestimmtere Gestalt annahm, sondern auch der spezifisch israelitische Glaube an den heiligen, geistigen Gott tiefer und weiter umher Wurzeln schlug, und daß diese wichtige Entwickelung immer kräftiger ihre Konsequenzen zog. Fast handgreiflicher freilich tritt es zu Tage, daß Priester und Volk den Opferkultus oft genug in einer Weise betrieben, als ob Jehova nicht der wahre Gott, sondern ein Götze wäre, und selbst in Juda ging immer wieder der eine oder andere der Könige von der Offenbarungs- zur Naturreligion über oder tolerierte wenigstens Baal neben Jehova. Indes war das nur eine Reaktion gegen die besseren Elemente, wie sie in den Verhältnissen Israels nicht wohl ausbleiben konnte. Die wichtigste Konsequenz war, daß in dem frömmeren Kern des Volkes die besonders in den Psalmen und Proverbien vertretene Richtung auf das Ethische als auf das eigentlichste Wesen der Offenbarungsreligion zu einer wirklichen Macht wurde. Von diesem Punkte aus entwickelten sich die innerlichsten Bewegungen. Der Gerechtigkeit Gottes sollte die Gerechtigkeit der Menschen entsprechen; Gottes Gerechtigkeit mußte sich durch seine Weltregierung, speziell

durch sein Walten in Israel und besonders durch Belohnung der Frommen, durch Bestrafung der Bösen bewähren. Und sofern es daran fehlte, handelte es sich um eine Erklärung, ohne welche dem Glauben und Gehorsam die größten Gefahren drohten. Dem heiligen, gerechten Gott gegenüber vertiefte sich die Sündenerkenntnis; zudem trug die Volksentwickelung selbst dazu bei, daß man mehr und mehr einsehen mußte, daß nicht bloß der Mensch an sich, sondern daß auch Israel trotz der Offenbarung und des Gesetzes der Macht des Sündenverderbens gegenüber zu schwach sei. Es deutete sich die Notwendigkeit neuer, höherer Hilfe an. Was aber den Frommen Anfechtung bereitete, stärkte die Leichtfertigkeit der Bösen. Schon S. 331 ist kurz hervorgehoben worden, welche Leugnung der richterlichen Energie Gottes, welcher Ungehorsam und welche Frivolität, kurz welch heidnischer Sinn, zumal bei dem Erstarken und mächtigen Auftreten der heidnischen Völker rings herum, in Israel um sich griffen und welche tiefgreifenden Kämpfe infolge deß zu führen waren. Eben diese Kämpfe waren das Charakteristische der neuen Periode. Wenn es nicht zu schlimmen Rückschritten kommen sollte, mußte die Offenbarung einen bedeutenden Schritt vorwärts thun, so daß sie das Glaubensleben verinnigte und zugleich die religiöse Erkenntnis vervollständigte. Und waren die Priester nur dazu gesetzt worden, dem Verhältnis zu Jehova, wie es einmal Bestand gewonnen hatte, durch den Kultus einen Ausdruck zu geben, hatten die Könige nur die Aufgabe überkommen, dies Verhältnis durch Ausführung des göttlichen Willens aufrecht zu erhalten, so bedurfte es anderer Männer, durch welche der Geist Gottes das jetzt nötig werdende innerliche Werk ausrichtete. Diejenigen, durch welche er es vorbereitete und in Angriff nahm, waren die Psalmendichter und Weisheitslehrer; diejenigen, durch welche er es recht eigentlich zu stande brachte, waren die Propheten.

Die Psalmendichtung. Vorwiegend lyrische Poesie, und als solche der Eigenart Israels besonders entsprechend, daher in einzelnen Blüten (Ps. 90?; Ri. 5) schon frühzeitig sich andeutend, durch David zu schöner Entfaltung gelangend, aber auch noch durch alle folgenden Jahrhunderte gedeihend, bildete die Psalmendichtung den unmittelbarsten Ausdruck der subjektiv gewordenen Religion. Als ein preisendes oder flehendes Bekenntnis zu dem, der das Vertrauen der Seinigen auch in den schwersten Drangsalen ebensosehr in Anspruch nahm wie rechtfertigte, entquoll sie der eigensten Erfahrung und dem festesten Glauben, war sie daher religiös zu stimmen und zu beleben ganz besonders geeignet.

Die Weisheitslehre. Sich von Salomo herleitend, sich aber auch noch in der apokryphischen Zeit besonders stark entfaltend, ging sie ganz unmittelbar darauf aus, Gesinnung und sittliches Verhalten durch ihre Weisungen gottwohlgefällig zu gestalten. Sie war vorwiegend praktisch und machte die Furcht Gottes, d. h. das Achten auf Gottes Willen und Gesetz, zum Anfange der Weisheit (Spr. 1, 7; 9, 10; Hi. 28, 28; Ps. 111, 10). Auf ihren Höhepunkten erhob sie sich aber auch dazu, „die Grundgedanken der hebräischen Religion zu einer vollständigen Lebensanschauung auszubilden, sie den Schwierigkeiten und Zweifeln gegenüber zu begründen und sie auf einzelne Fragen des Lebens anzuwenden" (Öhler). Obwohl also von der Philosophie sonst

weit verschieden, hatte sie doch das mit derselben gemeinsam, daß sie die Einsicht förderte. Dadurch wirkte sie innerlich befreiend, so daß Willigkeit und Freudigkeit zur Beobachtung der göttlichen Gebote entstand. Vermöge ihrer auf das Innerliche und Individuelle gehenden Richtung begann sie sogar auch schon, das Nationale und Theokratische abzustreifen.

Die Prophetie. Die Propheten erinnerten nur äußerlich an die Wahrsager der asiatischen Nachbarvölker, auch an die Manteis der Griechen; im Grunde waren sie wesentlich davon verschieden. Sie hießen in älterer Zeit, wenigstens in der Volkssprache, Seher, רֹאִים, חֹזִים, 1 S. 9, 9, später aber, sofern sie öffentlich hervortraten, נְבִיאִים (wohl nicht passivisch = mit Eingebung und Rede versehen, sondern aktivisch = Sprecher und Dolmetscher, Ex. 7, 1, vgl. 4, 16, nach dem arab. nabaa, Worte hervorbringen, sprechen, womit das arab. nabi, Sprecher und das chald. nabo, Gottesbote stimmt; so Ewald, Fleischer, König u. a.). Daß sie auch als Nebiim aus dem kanaanitischen Heidentum herzuleiten seien, (Kuenen und Wellhausen) ist eine grundlose Behauptung. Als Sprecher wurden sie vor anderen bezeichnet, weil sie das wichtigste Wort, nämlich Gottes, verkündigten, Dt. 18, 18, vergl. Nu. 23, 5. 12. 16; Zeph. 2, 9 u. a. Zuweilen führt בְּ bei dem Niph. נִבָּא (sich als Prophet beweisen) ausdrücklich die Gottheit ein, bei welcher und unter deren Einfluß ein Prophet redete, Jer. 2, 8; 1 K. 18, 19; 2 K. 10, 19 (vgl. König, Offenb. I, S. 59 ff.; II, S. 34 ff.; 72 ff.).

Der Zustand, in welchen sie durch Gott, speziell durch seinen Geist versetzt wurden, war bei manchen, besonders in älterer Zeit, derart, daß das Volk sie als rasende ansah, 2 K. 9, 11; Jer. 29, 26. Die gewöhnlichste Form, in der sich in älterer Zeit die prophetische Eingebung vollzog, scheint die der Verzückung oder Ekstase gewesen zu sein, bei welcher die menschliche Denk- und Sinnenthätigkeit aufhörte, Nu. 11, 17—26 und 22, 8 ff.; daher denn auch Musik und Reigen zur Herbeiführung des prophetischen Zustandes mitwirken konnten (bei Saul, 1 S. 10, 6 ff.; 19—24 und Elisa, 2 K. 5, 15). Doch ist es bemerkenswert, daß dergleichen von Mose und Samuel nicht erzählt wird. Je reiner sich das Prophetentum gestaltete, desto weniger gewaltsam vollzog sich die Einwirkung des Geistes, obgleich sich die Ekstase bis in die letzten Zeiten nicht ganz verlor, sich vielmehr bei Ezechiel und Daniel wieder stärker geltend machte. Der prophetische Zustand war keineswegs immer derselbe. Mit der Ekstase war gewöhnlich die Vision verbunden; letztere kam aber auch da vor, wo von einer Verzückung der älteren Art nicht mehr die Rede war. Sofern die Propheten nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens, sondern durch Intuition die Wahrheit erkannten und des Geoffenbarten unmittelbar gewiß wurden, war ihnen im Grunde immer ein Schauen eigen (nach König II. S. 29 nicht חָזָה, was mehr von den Wahrsagern üblich war, aber רָאָה); daher denn auch der Ausdruck: das Wort schauen und die Bezeichnung der Prophetie als Gesicht, Jes. 1, 1; Nah. 1, 1; Ob. 1; Hos. 12, 11; Jo. 3, 1; Thren. 2, 9. 14; auch Spr. 29, 18. Das bei weitem gewöhnlichste, was bei den wahren Propheten statt hatte, war der Zustand der einfachen Einsprache, da den Propheten bei voller Klarheit des Bewußtseins und Erhöhung, nicht Unterdrückung der Denkthätigkeit, wenn auch in der gehobensten Stimmung und feurigsten Erregung, der göttliche Wille gewiß wurde.

Die Quelle, aus der ihnen die Eingebung kam, war so sehr der Geist Gottes, daß die ältere Anschauung denselben überall, wo ein Prophet redete, anerkannte. Der Geist des Herrn ließ sich auf sie nieder, Jes. 48, 16; 61, 1, zog sie an (לָבַשׁ) wie ein Mensch sein Gewand, 2 Chr. 24, 20, stieß, fiel auf sie, 1 S. 10, 6; 16, 13; Ez. 11, 5; Gottes Hand ergriff sie, Jes. 8, 11 (Ez. 3, 14. 22 u. a.); sie hießen Männer des Geistes, Hos. 9, 7. Von Propheten, die ihre Begeistung erheuchelten und mit Absicht Lügen redeten, wußte man in älterer Zeit nicht. Gott sandte nur zuweilen einen „trügenden", einen „bösen" Geist in sie, 1 K. 22, 5; Hos. 9, 7; Jes. 29, 10; Ez. 14, 9. Erst in der prophetischen Zeit gewahrte man oft genug Männer, die aus ihrem eigenen Herzen redeten, Mich. 2, 11; Jer. 23, 16; Ez. 7, 26 u. a. Diese falschen Propheten weissagten um des Broterwerbes willen und wurden den wahren, der Menge zu Munde redend, hinderlich und gefährlich. Vermöge des Geistes Gottes, der die Menschen zur Gemeinschaft mit dem Herrn führen, das Reich der Gerechtigkeit und des Heils aufrichten wollte, war der wahre Prophet von der Heiligkeit des Herrn, von ihrer Energie und Bewahrheitung so durchdrungen, daß er das Leben und die Geschicke im einzelnen und ganzen vor allem von ihr bedingt sah. Treue gegen Jehova war sein Haupterkennungszeichen, Dt. 13, 6. Er stand daher auch durchaus auf dem Boden des Bundes und Gesetzes, soweit letzteres vorhanden war; das Eine wie das Andere zu stützen war sein eifrigstes Bestreben. Nur bildete das Gesetz nicht die erste und eigentliche Norm für ihn. Die ihm unmittelbar von Gott zukommende Geisteswirkung war für ihn so sehr die Hauptsache, daß er in ihr sogar die Freiheit und das Recht gewann, zum Gesetz unter Umständen in einen scheinbaren Widerspruch zu treten. Als Gesetz und Zeugnis galt ihm vor allem der in ihm originell kund gewordene Gotteswille. Erst in späterer Zeit, wo die ganze Richtung legaler wurde, drangen die Propheten nicht mehr so sehr auf das, was dem heiligen Gottesgeist, sondern auf das, was dem Gesetz entsprach. Voraussetzung war in ihnen nach alledem nicht bloß eine intellektuelle Begabung, die sie in den Stand setzte, die Weltlage menschlich richtig zu beurteilen, auch nicht bloß eine Divinationsgabe, welche das sich Anbahnende ahnte, sondern noch vielmehr eine innige, wahrhaftige, energische Frömmigkeit, ein glühendes Herz und ein hoher Grad sittlich religiöser Kraft.

Ihr Beruf aber war es, der Heiligkeit des Herrn gegenüber das Volk, das sie allerdings zuweilen auch, besonders in älterer Zeit, in niederen Dingen in Anspruch nahm, 1 S. 9, 9, zum Gehorsam zu ermahnen und wegen seiner Sünde zu rügen, den Widerspenstigen das Gericht anzudrohen, den Bußfertigen Heil und Rettung zu verheißen. Sie waren die Boten Gottes an das Volk, die Engel, Jes. 44, 26; Hag. 1, 13, die Hirten, aber auch die Späher und Schmelzer, Hos. 9, 8; Hab. 2, 1; Jer. 6, 27; Ez. 3, 17 ff. Der verblendeten Menge gegenüber war daher ihre Stellung meistens sehr schwierig. Wenn die Priester widerstanden und der König selbst feindlich gesinnt war, so hatten sie nicht bloß Verachtung und Spott zu leiden, sondern auch Gefängnis, 1 K. 22, 8. 18, ja zuweilen mußten sie ihr Leben lassen, 2 Chr. 24, 20. Oft genug war das zu Verkündende für sie selber sehr schmerzlich. Aber ob sich auch ihr Mund gern geschlossen hätte, Jes. 21, 3 ff.; 24, 16, so brannte es doch wie Feuer in ihrem Herzen, Jer. 20, 9; vgl. 6, 11; 12, 5 ff.; Am. 5, 8; Jon.

1, 13. Gott war ihnen zu stark, Jer. 20, 7, und sie konnten sich wohl versucht fühlen, den Tag ihrer Geburt zu verwünschen, Jer. 15, 10; 20, 14; 1 K. 19, 10. Hinter dieser Niedrigkeit aber war eine wunderbare Hoheit verborgen. Sie bestand darin, daß das, was diese Männer im härenen Gewande redeten und thaten, Gottes Rede und That war, daß sie in ihrem Amt als seine von ihm selbst geweihten Bevollmächtigten dastanden, deren Wort ausrichtete, was es sagte, Jer. 1, 10. 17, so daß sich ihnen Priester und Könige beugen mußten, daß die Widerspenstigen nur scheinbar über sie obsiegen konnten, in Wahrheit der Macht ihres Wortes unterliegen mußten. Sie waren für Israel der thatsächliche Beweis, daß Gottes Hand noch hülfreich ausgestreckt war; sie waren dem Volk durch ihre Mahnung und Fürbitte eine schützende Kriegsmacht, ja mehr als Wagen und Reiter, 2 K. 2, 12; 13, 14.

Was ihr Vorherwissen betrifft, so war der Geist, der sie beseelte, zu göttlich und ihre Aufgabe zu allgemein und zu hoch, als daß die Vorherverkündigung — selbst der höheren Dinge — ihre Hauptaufgabe hätte sein können. Mußte ihre Rede, um wirkungsvoll zu sein, zur Drohung und Verheißung werden, also Künftiges in Aussicht stellen, so konnte sie nicht zur Wahrsagung hinabsinken, d. h. das Äußerliche der künftigen Ereignisse, Namen von Völkern oder Personen, Zeiten oder dergl. zu ihrem Gegenstand machen, — um Wißbegierde oder vielmehr Neugier zu befriedigen. Sie mußte Weissagung sein, d. h. das Innerliche, das Gesetzmäßige, das sich nach Gottes Gerechtigkeit und Gnade aus der Gegenwart folgerichtig ergab, in Aussicht stellen. Sie war nicht ein unnatürliches Hellsehen, sondern eine Überzeugung, die in der Frömmigkeit wurzelte. Natürlich mußte sie, wenn sie nicht Kraft und Ansehen verlieren wollte, das Künftige konkret darstellen, in Farben und Formen, wie sie die äußeren Verhältnisse an die Hand gaben; aber das konkrete Gewand gehörte mehr der Poesie als der eigentlichen Prophetie an. Sie konnte sich auch nicht willkürlich mit völlig entlegenen Ereignissen der Zukunft befassen, sondern nur mit denen, die Anschluß an die Gegenwart hatten. Sie konnte nur die Befriedigung der in der Gegenwart irgendwie hervorgetretenen Bedürfnisse zusagen, nur Strafe für die damaligen Verschuldungen drohen, oder Rettung aus den damaligen Gefahren verheißen. Die Endzeit war ihr Objekt nur deßhalb, weil diese für jede vorhergehende Zeit Gericht und Heil und für die wahren Bedürfnisse aller Geschlechter Befriedigung bringen sollte. Die Prophetie war geschichtlich bedingt. Ihre Vorherverkündigungen waren daher nicht unverbrüchlich; die Drohungen konnten durch Buße, die Verheißungen durch Untreue rückgängig gemacht werden, Am. 5, 15; 7, 1—7; Jo. 2, 13; Jes. 1, 18; Jer. 36, 3. 7 u. a. Dennoch aber würde man ihr Wesen verkennen, wenn man ihr deshalb eine göttlich gewirkte Gewißheit absprechen wollte. Die Propheten kamen nicht auf dem Wege der Überlegung oder Folgerung, sondern durch Offenbarung zu ihrer Zukunftserkenntnis; und nicht bloß, daß es eine göttliche Strafgerechtigkeit gäbe, die sich gegen die Sünder bewähre, sondern daß sie sich speziell an Tyrus, Assur und Jerusalem bewähren würde, stand ihnen fest. Auch hat die Geschichte diese ihre Überzeugung großartig bestätigt. Ihre Weissagung gegen Assur hat sich nicht erst durch Roms Geschick zu erfüllen brauchen; an Assur selbst ist sie wahr geworden. Es ist möglich, ja unzweifelhaft, daß sie sich über die Zeitfernen ge-

täuscht haben; aber fast durchweg haben sie sich darüber nur unbestimmt, wenn in Zahlen, nur in runden, ausgedrückt. In Beziehung auf zeitlich nähere Ereignisse erstreckte sich ihre Gewißheit zuweilen sogar auch auf Zeit und Ort (vgl. Tholuck, Die Proph. § 11). Und wie früher die wahrsagenden Propheten, wurden in schweren Drangsalszeiten auch sie noch von Fürsten und Volk um sehr bestimmte Auskunft in betreff des Künftigen angegangen, ohne daß sie sich dem entzogen; es fehlte ihnen sichtlich nicht an einem wunderbaren Wissen, Jer. 22, 12. 19. 30; 28, 16; 29, 22; 36, 30; 37, 7 ff. 17; 38, 14; Ez. 14, 1. 8; 20, 1. 31; 24, 1.

Unter den Mitteln, die den Propheten zu Gebote standen, ihrem Worte Nachdruck zu geben, sind auch Wunderthaten zu nennen. Häufiger werden dieselben allerdings nur älteren Propheten, wie Mose, Elia und Elisa, beigelegt und diesen nicht als Beglaubigungsmittel, sondern als Hilfs- und Rettungsthaten. Später aber wird wenigstens noch Jesaja als wundermächtig dargestellt, 2 K. 20, 9 f., vgl. Jes. 38, 7 f. Er ist sogar, was noch wichtiger ist, von seiner Wundermächtigkeit selbst überzeugt, Jes. 7, 11 (was zur rechten Würdigung des echten Prophetentums sehr entschieden Mitberücksichtigung verlangt). Und für ihn kommt das Wunder wirklich zur Beglaubigung seines Wortes in Betracht. Wunderthaten konnten zwar nicht an sich ein sicherer Beweis sein, weil sie zuweilen auch bei falschen Propheten vorkamen, wie Dt. 13, 1—6 ausdrücklich anerkannt wird; aber wenn sie mit dem heiligen Charakter eines wahren Propheten zusammentrafen, so waren sie eine recht augenfällige Bestätigung seines Zusammenhanges mit Gott, so daß man dann durch Widersetzlichkeit gegen ihn zugleich auch Gott beleidigte, Jes. 7, 13. — Das Hauptmittel aber war für sie das geisterfüllte Wort, das sie als Gottes Wort, Spruch oder Schwur vortragen durften, Jes. 20, 2; Jer. 19, 1 ff. 10 ff.; Ez. 12, 3; 37, 16 u. a. Nur hin und wieder verkörperten sie dasselbe zu einer symbolischen Handlung, welche, weil sie die Frage nach der Bedeutung anregte, und zudem auch schon als ein äußerer Vorgang tieferen Eindruck zu machen geeignet war. Zuweilen genügte es ihnen, eine solche Handlung bloß zu erzählen, Hos. 1—3; Ez. 4, 1. 4 ff.; Sach. 11, 4—14. Zuweilen leistete eine Parabel, wie sie besonders vollkommen Jes. 5, 1—7, vorkommt, oder eine änigmatische, etwa offen ausgestellte Inschrift, Jes. 8, 1—4; 30, 8 ff.; Hab. 2, 2, einen ähnlichen Dienst. Erst bei den Propheten der letzten vorexilischen Jahrhunderte, deren Weissagungen einen auch für die Nachwelt wichtigen Inhalt hatten, wurde es üblich, daß sie einen Auszug ihrer Reden niederschrieben. Manche gaben nur ein kurzes Gesamtresumé; andere unterschieden in ihrem Referat die Reden der verschiedenen Zeiten.

Die Geschichte des Prophetentums beginnt eigentlich schon ebenso früh wie die Offenbarung. Alle Offenbarungsempfänger waren im Grunde Propheten. Die Prophetie hatte Freiheit genug, sich je nach Art und Bedürfnis der verschiedenen Zeiten verschieden zu gestalten. Schon die Patriarchen werden Propheten genannt, Ge. 20, 7; Ps. 105, 15 und wirklich prophetisch dargestellt, Ge. 15, 13 ff.; 18, 19 ff. Im vollsten Sinne aber war Mose ein Prophet, Dt. 18, 15. 34. Dann belebte Samuel, wie das theokratische Leben überhaupt, so auch speziell das Prophetentum durch Stiftung von prophetischen Vereinigungen (besonders zu Najoth bei Rama im Gebirge Ephraim), 1 S. 10, 5 ff.; 19, 18 ff., vgl. Akt.

3, 24; Hebr. 11, 32. Weiterhin gab das Königtum der prophetischen Thätigkeit teils förderlich, teils gegensätzlich neue Anregung. Ihre eigentliche Zeit aber kam erst nach der Trennung des Reichs mit der neuen Periode der großen geistigen Kämpfe. Die großen Propheten des nördlichen Reiches, Elia und Elisa hatten noch ihre prophetischen Vereine oder Schulen, um vielleicht auch durch diesen organisierten Anhang auf Fürsten und Volk zu wirken, jedenfalls einen Jehovah treu ergebenen Sinn in den weiteren Volkskreisen zu befördern (in Rama, Bethel, Gibea, Gilgal, Mizpah und bei Jericho, an den Hauptstätten der Wirksamkeit Samuels). Die uns weiterhin am bekanntesten gewordenen Propheten begnügten sich mit einzelnen Jüngern (Jes. 8, 16; 50, 4; 54, 13; Jer. 32, 13; 36, 4. 32), indem sie sich eine Wirksamkeit auf weitere Kreise nunmehr schriftstellerisch sicherten. Den durchgreifendsten Einfluß übte dann die große Wandelung der Geistesart und -Richtung, welche durch das Exil herbeigeführt oder doch angebahnt wurde, auf die Prophetie aus. Sie entbehrte jetzt jener Kraft und Größe, welche sie ehedem den größeren Gegensätzen gegenüber zu beweisen vermocht hatte, wußte aber sich zunächst doch noch als ein für das öffentliche Leben sehr bedeutsames Ferment aufrecht zu erhalten. Wirklich zu Ende ging sie erst, als ihr eigentliches Lebenselement, das Verlangen nach einer über die Gegenwart hinausliegenden Vollendung, in Israel keine Stätte mehr hatte.

a. Von Gott und seiner Weltregierung.

1. **Gottes Namen und Eigenschaften.** Die von dem spezifisch israelitischen Gottesglauben ausgehende ethische Richtung hatte nicht mehr genug daran, Gott durch den Jehova-Namen von den Heidengöttern zu unterscheiden. Oft genug mochte die Menge diesen Namen als ein leeres nomen pr. gebrauchen, so daß er ihr etwas wesentlich Unterschiedliches nicht ausdrückte. So kam die Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels in Gebrauch. Sie findet sich besonders bei Jesaja, auch bei Deuterojesaja, außerdem Jer. 50, 29; 51, 5 u. a.; 2 K. 19, 22; Ps. 78, 41; 89, 19, — und bezeichnet Gott nicht bloß als den Israel zugehörigen, als besagte sie nichts weiter als das gewöhnliche „Gott Israels", sondern hebt die heilige Erhabenheit des Gottes Israels hervor, die sowohl der Sünde der Abtrünnigen im Volke als auch der Feindschaft der Welt gegenüber von der höchsten Bedeutung war. Daneben entwickelte sich auch die Betrachtung und Bezeichnung Gottes als des Vaters. Sie drückte, obwohl sie noch entsprechend äußerlich war, wie der atl. Kindesbegriff (vgl. S. 344) immerhin doch eine der ethischen Richtung entsprechende Verinnigung aus: Jes. 1, 2; 63, 16; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; Mal. 1, 6; auch 2, 10; Ps. 68, 6. — Besonders bedeutsam aber ist es, daß man sich nunmehr vor allem an die im Pentateuch fast gar nicht erwähnte Gerechtigkeit Gottes hielt. Da auch schon der relativ Gerechte als vor Gott gerecht galt, so war sie den Frommen nicht furchtbar, sondern im Gegenteil vertrauenerweckend. Obwohl sie allerdings auch als Strafgerechtigkeit gefaßt wurde, Ps. 9, 5. 8. 9. 17; Jes. 10, 22, lag sie doch im allgemeinen mit Huld und Wahrheit oder Treue auf einer Linie, Ps. 62, 13; 89, 15 u. a. חֶסֶד und צֶדֶק finden sich öfter mit einander verbunden, ebenso wie חֶסֶד und אֱמֶת, die alttest. Grundlage für das neutest. χάρις καὶ ἀλήθεια. Der Preis derjenigen Eigenschaften, die Gott den Men-

schen näherten, lag natürlich der lebendigeren Frömmigkeit besonders nahe. Auch Gottes Liebe, die mehr besagt als Huld, wurde gerühmt, Dt. 7, 8. 13 u. a., jedoch zunächst nur erst in Beziehung auf das Bundesvolk, erst in Sap. 11, 25 als *τὰ ὄντα πάντα*, erst in Joh. 3, 16 als *τὸν κόσμον* umfassend. Für jetzt war nur noch die Güte, טוֹב־יְהוָה, das sich auf alles erstreckende, Ps. 145, 9.

2. **Gottes Geist und Weisheit.** Die Richtung auf das Ethische beeinflußte sogar die Lehre von den Offenbarungsformen. Gottes Geist wurde nun bestimmter als der heilige und gute gefaßt, der sowohl den Einzelnen, Ps. 51, 13; 143, 10, als auch dem ganzen Volke, Jes. 63, 10; Neh. 9, 20, das Bewußtsein der Gottgemeinschaft vermittelte und sie auf rechter Bahn leitete. Der Engel des Herrn aber trat zurück; er kommt nur noch Ps. 34, 8; 35, 5; 2 K. 19, 35; Jes. 63, 9; Sach. 1, 10 ff.; 3, 1; 12, 8 und vielleicht Mal. 3, 1 (als Engel des Bundes) vor. Statt seiner tritt als eine neue Gestalt die Weisheit Gottes hervor, welche die Menschen einladet, vor allem weise, d. h. mit Einsicht und Überzeugung fromm zu sein. Von der konkret gestaltenden und kühne Ausdrücke liebenden Poesie wird sie als Gottes geliebtes Kind, welches er als Erstling seines Wegs hervorgebracht hat, und zudem als eine Werkmeisterin der Welt, Spr. 8, 22; Hi. 28, 27, oder als eine alle Menschen an ihren Tisch ladende Fürstin, Spr. 1, 10; 9, 1 ff. dargestellt. Tritt sie so auch nur in der Poesie auf, so ist sie doch jedenfalls schon wie eine demiurgische Potenz gedacht und ganz dazu geeignet, der Betrachtung, welche die verschiedenen Offenbarungen Gottes in der Welt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt, zum bedeutsamen und entwicklungsfähigen Ausgangspunkt zu dienen.

3. **Der Satan.** Vor allem aber will die Erweiterung der Engellehre mit der Richtung auf das Ethische in Zusammenhang gebracht sein. Für die vorprophetische Erkenntnis gab es noch keinen persönlichen Satan. Denn in der Paradiesesschlange hatte der Jehovist nur noch erst ein satanisches Prinzip, das sich von den ihm dienenden irdischen Mitteln noch nicht abgelöst hatte, gesehen. Von dem Asasel, Le. 16 (wahrscheinlich = der sich Absondernde, nach dem arab. ʿazala, für עזלזל) ist zwar wie von einem Dämon der Wüste und des Todes, aber doch nur als Strafexekutor Gottes die Rede. Der מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית ferner, 2 S. 24, 16, vgl. Ex. 12, 23 und die מַלְאֲכֵי רָעִים, Ps. 78, 49 sind nicht böse, sondern Verderbens-Engel (רָעִים = רָעוֹת, wie רַע zuweilen = רָעָה), die nur gegen die Bösen feindlich verfahren. Je mehr man nun aber Gottes Gerechtigkeit, Huld und Treue betonte, desto weniger war man im stande, alle Vorkommnisse auf Erden unmittelbar auf Gottes eigenen Willen zurückzuführen, desto bestimmter vielmehr genötigt, neben dem seinigen noch einen andern mächtigen Willen zu statuieren. An drei Stellen des A. T., Hi. 1 u. 2; Sach. 3, 1 und 1 Chron. 21, 1 (nicht in Ps. 109, 6. 20, wo ein Mensch gemeint ist) kommt daher ein Engel vor, welcher הַשָּׂטָן, 1 Chron. 21, 1 שָׂטָן, der Widersacher, spezieller etwa der Ankläger (in der Sept. einseitig *ὁ διάβολος*) heißt. Äußerlich ist derselbe noch möglichst enge mit den guten Engeln zusammengestellt. In der freilich poetischen Darstellung Hi. 1 u. 2 erscheint er noch unter ihnen vor Gott, und äußerlich angesehen verrichtet er nur den Dienst der an den asiatischen Königshöfen angestellten Ankläger. Auch

wird das Verbum שָׂטַן, welches seinem Namen zu Grunde liegt, auch von der Thätigkeit eines guten Engels gebraucht, Nu. 22, 22. 32. Innerlich aber hat er sich wirklich abgelöst, ja in Gegensatz gestellt. Er ist nicht gegen die Bösen, sondern gegen die Frommen feindlich, und gegen Gott selber neidisch. — Von einem Versuch, das Dasein eines solchen Engels zu erklären, deutet sich nirgends etwas an. Nur wird durch seine entschiedene Unterordnung unter Gott dafür gesorgt, daß der Glaube an Gottes Unbeschränktheit nicht leidet. (Vergl. De Visser, De daemonologie van het oude Testament, Utrecht 1880).

4. **Die Theodicee.** Es handelte sich in diesen Zeiten, wo man in Gott vor allem seine Gerechtigkeit hervorhob, um eine Erklärung der Rätsel der göttlichen Weltregierung, um eine Beseitigung des Widerspruchs, den die immer am nächsten liegende Instanz, das Unglück der Frommen, das Glück der Bösen gegen das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Güte erhob, mit Einem Wort: um eine Theodicee. In Ps. 37, 49 und 73, wo besonders das Glück der Bösen den Ausgangspunkt bildet, beruhigt sich der Glaube noch mit der Überzeugung, daß dies Glück ein Ende mit Schrecken nimmt, daß sich die Frommen dagegen bis zuletzt, ja zuletzt noch am meisten, einer besonderen Bewahrung von seiten Gottes erfreuen. Im Buch Hiob dagegen, wo das Leiden des Frommen behandelt wird, hat der Verfasser an dem guten Ausgange der Heimsuchung nicht genug, und ebenso wenig an alledem, was sich so im allgemeinen über sein Problem sagen läßt, daß der Fromme immer noch ein Sünder ist, also Strafe verdient, daß ihm das Leiden zu einer heilsamen Züchtigung und Läuterung dient und insofern zu einer Gnadenerweisung wird; — das Leiden des Frommen erscheint ihm dazu zu schwer. Er faßt dasselbe vor allem als eine Prüfung und Bewährung; der Fromme muß darthun, daß seine Frömmigkeit nicht Lohndienerei, sondern rein und durchdauernd ist, sowohl zu seiner eigenen als auch zu Gottes Ehre, — und das deßhalb, weil es nicht bloß in der niedern, sondern auch in der höhern Welt, in der letzteren nämlich durch Satan, eine Leugnung, ja Anklage gibt, welche zum Schweigen gebracht werden muß, wenn nicht Glaube und Frömmigkeit Schaden leiden sollen. — Es erhellt leicht, daß diese Erkenntnis in betreff der Bedeutung des Leidens in der That bereits einen bedeutenden Fortschritt repräsentiert. Nur scheint der Verfasser selbst gefühlt zu haben, daß in dieser Weise bloß ein mit einem herrlichen Ausgange gekröntes Leiden erklärt werden konnte. Wie ein bis in den Tod dauerndes Leiden begriffen werden sollte, blieb noch — abgesehen von dem kühnen Wink in 19, 25 — ungewiß und wurde auch später nicht sobald beantwortet. — Der Prediger Salomo's erfaßt das Problem in seiner ganzen Größe und Allgemeinheit. Er macht sich schon nicht mit einzelnen, besonders schweren Fällen, sondern mit dem ganzen, trüben Weltlauf zu thun. Aber er steht demselben fast wie ein Skeptiker gegenüber, der es fraglich findet, ob es wirklich ein ewiges und wahres Gut gibt, ob nicht eine sittliche, geistige Welt mit ihren Forderungen und Verheißungen eine bloße Täuschung ist. Alle, Gerechte und Frevler, sogar Tier und Mensch unterliegen ein und demselben Geschick, c. 9, 2. Die Hoffnungslosigkeit der späteren, so vielfach gedrückten Verhältnisse hat über den Verfasser unverkennbar ihre düstern Schatten

geworfen. Ob es indeß auch noch an einer wirklich genügenden Antwort fehlte, jedenfalls war doch schon das ein Gewinn und eine Vorbereitung auf die wahre Lösung, daß den altteft. Frommen der Mangel des altteft. Standpunkts recht klar zum Bewußtsein kam. Und der bedeutendste Fortschritt war der, daß sie, wie der Verfasser des Koheleth, der in Wahrheit kein Skeptiker ist, auch ohne zu sehen oder zu begreifen, doch glaubten, 3, 17; 5, 7. 8; 7, 5—10; 8, 5—13, besonders 11, 9 ff.

b. Von des Volkes Pflicht und Sünde.

1. **Die Pflicht des Volkes.** Mit der Betonung der ethischen Eigenschaften Gottes ging die Wertlegung auf ein wahrhaft ethisches Verhalten menschlicherseits Hand in Hand, Ps. 15; 24, 3 ff.; 32; Spr. 21, 3. 27. Über die Pflichten gegen die Mitmenschen in den verschiedenen Verhältnissen war kein Zweifel. In Spr. 31, 10—31 findet man das Ideal einer Hausfrau, in Hi. 29, 7 ff. dasjenige eines Staatsbürgers, in Ps. 101 das eines Königs und in Hi. 31 einen allgemeineren Tugendspiegel, der über das sittliche Bewußtsein Israels die umfassendste Auskunft gibt. Feindesliebe wird noch nicht ausdrücklich empfohlen. Doch soll man nicht gleiches mit gleichem vergelten, vielmehr Haß mit Wohltthaten lohnen, Schadenfreude nicht aufkommen lassen, Spr. 24, 17. 18. 29; 25, 21. 22. Bei den Geschichtsschreibern, die von den Vorfahren sittlich Anstößiges berichten, ohne es zu tadeln, kommt in Betracht, daß sie ein sittliches Urteil überhaupt nicht abzugeben pflegen, daß sie Gott richten lassen und als ihre Aufgabe nur die Darstellung des göttlichen Gerichts ansehen, — bei den Rachepsalmen aber (41. 69. 109), daß sich in ihnen statt eigentlicher Rachsucht ein Gegensatz gegen Gegner, welche Übelthäter und Gottlose sind, wie sie denn häufig genug als solche ausdrücklich bezeichnet werden, ein Eifer also gegen das Mächtigwerden der Gottlosigkeit ausspricht. Die eigentliche Rachsucht ist schon Ex. 23, 4. 5; Lev. 19. 18, dann 1 S. 24, 5; 2 S. 16, 10; Ps. 7, 5. 6; Spr. 25, 21; 20, 22; 24, 17. 18. 29; Hi. 31, 29 verurteilt. Daß die Gottlosen nur dann, wenn sie persönliche Feinde sind, so hart bekämpft wurden (vgl. jedoch Ps. 104, 35), erklärt sich daraus, daß die Verfasser hervorragende Vertreter der Frömmigkeit waren, so daß sich die Gottlosigkeit gewöhnlich zu persönlicher Feindschaft gegen sie gestaltete. Daß sie nicht zwischen den Gottlosen und der Gottlosigkeit unterschieden, nicht für die ersteren um Bekehrung, bloß für die letztere um Vernichtung baten, hat seinen Grund in dem atl. Mangel an Mitteln, welche die Bekehrung ermöglicht hätten. — Gegen die Nichtisraeliten wurde der Gegensatz erst infolge schweren Druckes und großer Gefahren (in der exilischen und nachexilischen Zeit) schärfer, vgl. Ps. 137; und erst in dem auch sonst sehr zurückstehenden Buch Esther nahm er eine jüdisch-engherzige Gestalt an.

Am meisten galt es über die Pflichten gegen Gott das rechte Licht zu verbreiten und namentlich in den so allgemein beliebten, durch Gesetz und Gewohnheit geheiligten, leicht aber zu einem reinen Heidentum ausartenden Opferdienst ein energisches, klar zurechtweisendes Wort hineinzurufen. Daß die betreffende Erkenntnis erst in den Psalmisten selbst habe zum Durchbruch kommen müssen, ist aus Ps. 40, 7 nicht zu entnehmen. Schon Samuel setzt die Opfer gegen den Gehorsam zurück, 1 S. 15, 22, und die Psalmisten

und Propheten gehen soweit, daß sie behaupten, Gott begehre die ersteren gar nicht, Ps. 40, 7; 51, 18, besonders Ps. 50; Am. 5, 26; Jes. 1, 13, ja Gott habe zur Zeit der Ausführung aus Ägypten mit den Vätern wegen Brand- und Schlachtopfer nicht geredet, Jer. 7, 22. Es sieht so aus, als ob sie den Opferdienst unter allen Umständen für verwerflich hielten, als ob sie ihn daher auch völlig abschaffen möchten. In Wahrheit aber verhält es sich anders. Jeremja nimmt ihn auch noch für die Zukunft in Aussicht, und macht ihn zu einem Gegenstand seiner Verheißung, 17, 26; 31, 14; 33, 11. 8; vgl. auch Ps. 51, 21. Ihre Meinung ist ohne Frage die: Gott begehrt nur und hat auch in Moses Zeit nur begehrt wahre Frömmigkeit; die sinnlichen Zeichen derselben haben nicht in seinem, sondern in des Volkes Anschauung und Bedürfnis ihren Grund; sie sind ihm ein Greuel, wenn sie die wahre Frömmigkeit ersetzen sollen. Zu dem Gesetz, welches das Opfer anordnet, stellen sie sich also nicht in Gegensatz, sondern legen es aus, vergl. Gen. 4, 4 ff. u. Le. 26, 31. Mit Unrecht sind sie zu Zeugen gegen das Vorhandensein eines geschriebenen Opfergesetzes aufgerufen worden (so von Wellhausen I S. 58). Den heidnischen Verdunkelungen gegenüber war es angemessen, daß sie die Wahrheit so, wie sie thun, geltend machten, mochte es schon ein geschriebenes Opfergesetz geben, oder nicht. Das jehovistische Werk, das der Altar- und Opfervorschriften nicht entbehrt, Ex. 20, 24; 23, 15, war doch in der prophetischen Zeit jedenfalls schon vorhanden, und das Deuteronomium, das den Tempel in Jerusalem mit seinen Opfern zu einem seiner Hauptzielpunkte machte, wurde von Jeremja selbst vertreten, 11, 1 ff. Als daher weiterhin der Tempel mit seinem Kultus die beste Bürgschaft für den Bestand der Offenbarungsreligion als solcher zu werden versprach, traten Ezechiel (c. 40—47), der Verfasser von Jes. 40—66 (56, 3. 6; 58, 13; 65, 4. 5; 66, 17), dann Haggai und Sacharja gerade auch für das Äußere mit ein. Maleachi forderte, statt gegen die Opfer u. dergl. zu kämpfen, fehllose Opfer und legale Zehntenentrichtung, 1, 7 ff.; 3, 8 ff. Dem entsprechend, wie im Deuteronomium das Gesetz prophetischer geworden war, wurde nunmehr die Prophetie legaler; die ganze Volksentwicklung brachte es so mit sich.

2. **Das Sündenverderben des Volks.** Je innerlicher nun aber von den Psalmisten und Propheten die Pflicht des Volkes erfaßt wurde, desto gewaltiger und furchtbarer trat ihnen das Sündenverderben desselben entgegen, auf dessen Überwindung doch die ganze Offenbarung und alle Erziehung Israels abzielte. Sie erkannten, daß der Grund aller Sünde nichts Geringeres sei, als eine dem menschlichen Herzen ganz allgemein und tief eingewurzelte Überhebung dem Herrn gegenüber, Hi. 33, 17; 36, 9; Mich. 6, 8, und fühlten umsomehr, daß keiner vor dem Herrn bestehen könne, Ps. 130, 3, daß kein Fleisch vor ihm gerecht sei, Ps. 143, 2; 90, 8; 19, 13. 14; 14, 2. 3. Aber das nicht allein. Dergleichen hätte einigermaßen auch schon die jehovische Darstellung der ganzen alten Geschichte angedeutet. Aber der Jehovist hatte Menschen vor Augen gehabt, die entweder der göttlichen Stiftungen in Israel noch ganz entbehrt hatten, oder doch ihres Einflusses noch nicht genügend teilhaftig geworden waren. Im allgemeinen hatte in der ersten Periode sicher noch die ungebrochene, der Jugendfrische des Volkes entsprechende Zuversicht geherrscht, daß mit Hilfe der gottwohlgefälligen Ordnungen und Einrichtungen beson-

ders unter der Anleitung eines vollständiger entwickelten Gesetzes, unter den günstigen Folgen einer guten Regierung und glücklicher Zustände trotz der menschlichen Sündhaftigkeit doch eine allgemeine Gerechtigkeit hergestellt werden könne. Jetzt stellte sich immer bestimmter heraus, daß die Sünde trotz alledem herrschte, ja sogar immer bewußter und trotziger hervorbrach, Hos. 8, 12. Angesichts der Hilfe, die es erhalten hatte, und all den Wohlthaten gegenüber, mit denen es gesegnet war, stand das Volk nur um so verwerflicher und strafwürdiger da. Ihm, der Israel zum Vater geworden, Jes. 1, 2, ja dessen Liebe größer als Mutterliebe ist, Jes. 49, 15, ihm, der sich Israel zum Eheweibe erkoren, Hos. 1—3; Jes. 1, 21; Jer. 2, 2; Ez. 16, der es als seinen kostbaren Weinberg aufs sorgsamste gepflegt hat, Jes. 5, 1 ff., sind sie widerspenstig, ehebrecherisch treulos, zu Dorngestrüpp geworden (Mich. 7, 4)! Es wurde ihnen auch gewiß, daß selbst die Besten und Frömmsten je und je zu sündig gewesen sind, als daß sie etwa die Übrigen vertreten könnten. Selbst die Tugend der heil. Vorväter, Dt. 4, 37; 7, 7 u. a., schrumpfte in ihren Augen zu nichts zusammen, Jes. 43, 27. Es ist ein überwältigendes Schuldgefühl, das aus ihnen redet, und ihre Bekenntnisse ergreifen um so tiefer, als sie sich in die Zahl der Sünder durchaus mit einschließen müssen, Mich. 7, 9; Jes. 53, 4; 59; 64, 10. In der That, dieser Größe und Schwere der Sünde gegenüber waren die bängsten Zweifel und Anfechtungen zu überwinden. Hier mußte der Kampf am tiefsten greifen und zum wichtigsten Fortschritt drängen. Das machte der offenbarende Gottesgeist klar, die Gesetzesökonomie als solche genügte nicht. Mit der Kenntnis der vielen Gesetze, die Gott vorgeschrieben hatte, war es nicht gethan, Hos. 8, 12. Die Notwendigkeit nicht bloß einer Herzensbeschneidung, Deut. 30, 6. 6, sondern auch einer Herzenserneuerung, Ps. 51, 12; Jer. 24, 7, durch welche ein fleischernes, empfängliches Herz geschaffen würde, Ez. 11, 19; 36, 25, die Notwendigkeit einer Geistesausgießung, Jes. 29, 17. 18; 30, 21 ff., also einer Wiedergeburt, für welchen Ausdruck in Hi. 21, 12 und Ps. 87, 4. 5 freilich nur eine vorbereitende Grundlage gefunden wird, trat immer klarer in die Erkenntnis der Propheten. Voll des göttlichen Geistes aber trauen sie es ihrem Gott zu, daß er selbst dies Höchste gewähren wird, und nicht trotz des Gerichtes, das sie allerdings voran erwarten müssen, sondern durch dasselbe sehen sie es kommen.

c. Vom Reiche Gottes in der Zukunft.

1. **Real- und Verbalprophetie.** Was sich in Beziehung auf den Bund zwischen Jehova und Israel, zwischen Gott und Menschen an neuer Erkenntnis findet, bezieht sich hauptsächlich auf das Reich Gottes in der Zukunft. Vor allen anderen Völkern hatte Israel den hohen Vorzug, in Beziehung auf die Zukunft nicht bloß unbestimmte Hoffnungen, sondern klare Aussichten, ja Gewißheiten zu haben. Dieser Vorzug war aber tief genug begründet; Gottes Vollkommenheit selber verbürgte die Vollendung seines Reiches. Und je unvollkommner die Gemeinschaft mit ihm in der Gegenwart war, desto bestimmter und glaubensinniger richtete sich der Blick der vom Geiste Gottes Erleuchteten auf die vollkommnere Herstellung derselben in der Zukunft. Einigermaßen wiesen schon Gottes Stiftungen, sofern sich ihre Ideen nur erst äußerlich und

unvollständig realisierten, in eine vollendende Zukunft hinaus: ganz besonders die Hauptstiftung, der Bund, welcher menschlicherseits noch erst zu einem Bund der Herzen werden mußte, ebenso aber auch die Zugaben desselben, die Stiftshütte und der Tempel als Stätten der Einwohnung Gottes, die Opfer als Zeichen der Hingebung an den Herrn, dann die Ämter, die die Gemeinschaft mit ihm vorerst sehr unvollkommen vermittelten. Lebendig jedoch und verständlich konnten diese Realweissagungen erst durch die Verbalprophetien werden. Unmittelbarer schon kommt die Bestimmung der davidischen Familie in Betracht. David, der Typus des theokratischen Königs, erhält die Zusage, daß sein Same ewiglich regieren, Gott zum Sohne sein und den Tempel bauen, d. i. für die Aufrichtung des Reiches Gottes von konstitutiver Bedeutung sein soll, 2 S. 7, wovon sich in Salomo nur erst ein Anfang erfüllt hat. In seinen letzten Worten, 2 S. 23, 1—7 sieht er demgemäß prophetisch seine Nachkommenschaft auf der Höhe ihrer Mission. Die Sänger der messianischen Psalmen aber (2. 45. 72. 110, vgl. auch 21, 22 und 89) idealisieren glaubensfreudig und der Vollkraft der göttlichen Gedanken gewiß die Gegenwart des Reiches und seines Königs in einer Weise, daß ihre Worte mehrfach nur auf die vollendende Zukunft derselben zutreffen. Der zweite Psalm nennt den König den Gesalbten (Maschiach) des Herrn — daher der Messiasname — und, indem er die Ex. 4, 22 dem Volke zugesprochene Sohnschaft in ihm, dem Haupte, gipfeln läßt, den Sohn desselben, den er noch heut gezeugt, d. i. noch jetzt zu seinem Sohn, seinem geliebten und einzigartigen Vertreter, eingesetzt hat. Der 45ste Ps. redet ihn, weil er die sonst das Königtum im ganzen auszeichnende göttliche *δόξα* in seiner Person vereinigt, als Gott, אֱלֹהִים, an (v. 7 u. 8); der 72ste stellt ihn als die Zuflucht aller Notleidenden, als den wegen seines wohlthätigen Regiments in den fernsten Gegenden Anerkennung findenden Herrn dar. In Ps. 110, 4 schwört es ihm der Herr zu, daß er nach Melchisedeks Weise König und Priester zugleich sein soll (Priester vor allem durch seine willige und völlige Hingebung in dem Kampfe gegen die feindliche Weltmacht, in welchem selbst sein Volk etwas Priesterliches hat, v. 3).

2. **Strafgericht und Heil.** Während nun in diesen Ps. die Gegenwart die vollendende Zukunft gewissermaßen schon in ihrem Schoße trägt, scheiden sich für die Propheten beide durch die tiefe Kluft eines bevorstehenden Gerichts. Angesichts der argen Entartung des Volks, angesichts auch der gewaltigen Weltmächte ist ihnen das im Gesetz (Lev. 26; Deut. 28; 30) für den Fall des Ungehorsams und der Untreue gedrohte schwere Strafgericht, welches Israel und alle seine Hoffnungen begraben zu sollen schien, von Anfang an gewiß, Hos. 2, 2; 8, 13; 9, 3. 6, Am. 5, 27; 7, 11. 17; 2, 4; 9, 1 ff., — als Landesverwüstung, als Zerstörung sogar auch der Hauptstadt, des Tempels und der festeren Stätten, Mich. 3, 12; Jes. 6, 12; 22, 1 ff.; 32, 8. 14, als Wegführung und Zerstreuung des Volks, wie sie damals nicht selten vorkam, Jes. 6, 12; 11, 11, als Wegführung nach Babel, Mich. 4, 10; Jes. 39, 6. Allein diese Gerichtsgewißheit gibt ihrer Zukunftsweissagung nur eine bestimmtere Gestalt. Wie schwer auch die Verschuldung und wie dunkel auch das Gericht, wie mächtig auch für viele der Widerspruch, den diese letzte Instanz gegen das Fortbestehen des Bundes erhob (Jer. 14, 21): das steht für

die Propheten dennoch fest, daß Gottes Bund unverbrüchlich, ja ewig, Jer. 33, 25; Jes. 54, 10; Ps. 105, 8 (vgl. auch Lev. 26, 44 ff.; Deut. 30, 1; Ri. 2, 1), daß der Zorn nicht peremptorisch ist, Jer. 30, 11; 46, 28; Jes. 26, 20; 54, 8. 10. Jeremja bestimmt die Zeit des Gerichts, wenn auch nur durch eine runde Zahl, auf 70 Jahre (K. 25, 11, 12; 29, 10, vergl. 27, 7), und alle sehen ein Ende desselben vorher. Den Widerspruch aber, in welchem auch eine solch zeitweilige Verwerfung mit der Idee des Bundes zu stehen schien, beseitigen sie am meisten dadurch, daß sie die Strafe selbst schon zu einem Heilsmittel machen. Gott tötet dadurch nur den Tod; er öffnet dadurch die Herzen, ja die Augen und Ohren des Restes, den er sich bewahrt (Jes. 29, 17. 18; 30, 21 ff.; Jer. 24, 7). Dieser Rest bekehrt sich, und was ihm noch an voller und wahrer Bekehrung fehlt, verschaffen ihm Gottes weitere Führungen. Was die letzteren betrifft, so unterscheidet der prophetische Blick bereits verschiedene Stationen: die Wüste, nicht bloß die eigentliche zwischen Babel und Kanaan, sondern auch eine uneigentliche als vorbereitende Zwischenstufe, Hos. 2, 16 ff.; Jer. 31, 1. 2; Ez. 30, 34—38; Jes. 35, 1 ff.; 40, 3; 41, 17 ff., Kanaan als Land der Gottesgemeinschaft und des Segens, die Beschneidung der Herzen, Dt. 30, 6; endlich als wichtigstes und vollendendes Moment die Ausgießung des göttlichen Geistes, Jes. 32, 14; Ez. 36, 25 ff.; Jes. 44, 3. Der Erfolg ist ein neuer Bund (daher καινὴ διαθήκη), durch welchen der alte nur zu seiner vollen Wahrheit gelangt, Jer. 31, 31—34. Das Charakteristische desselben ist, daß Israel das göttliche Gesetz, ja Gott selbst ins Herz aufnimmt, so daß es nun keiner Gesetzestafeln und Bundeslade mehr bedarf, daß vielmehr statt der letzteren Jerusalem, d. i. die Gemeinde selbst, den Thron des Herrn bildet, Jer. 3, 16. 17 (vergl. auch Jes. 4, 5. 6), sich eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm erfreuend. Und zwar dies auf Grundlage der fundamentalsten aller Gnadenerweisungen, der Sündenvergebung, Jer. 31, 34; Jes. 33, 24, als durch welche der Gegensatz gegen Gott am vollständigsten überwunden wird.

Mit der Bekehrung Israels wird aber auch die der Heiden verbunden sein, so daß sie Israel nicht mehr unterdrücken, sondern es selbst nach Kanaan zurückbringen, Jes. 11, 9. 10; 14, 1. 2; 49, 21 f.; 60, 4; 66, 20 f.; Zeph. 3, 9, selbst die der Ägypter und Assyrer, Jes. 19, 16 ff. Dem universellen Weltreich, das die Assyrer zu gründen strebten, stellt sich hier das Reich Gottes als ein wahrhaft universelles gegenüber. So universalistisch und zugleich so schön wie in Jes. 19, 24 f. ist nirgends sonst im ganzen Altertum geredet worden. Nach Zeph. 3, 9 werden die Heiden die zerstreuten Israeliten als eine Mincha zum Herrn zurückbringen, und so wird der Herr auch von ihnen zu Priestern und Leviten nehmen, Jes. 66, 21. 22. Selbst auf die überirdischen Mächte erstreckt sich der Blick der Propheten. Sonne und Mond, von den Völkern als Gottheiten verehrt, werden ihrer δόξα entkleidet, die höheren Mächte, die mit ihnen nach dem Wahne der Heiden, eins waren, werden gerichtet werden, Jes. 24, 21. Eine Wandelung in der Natur, durch die der auf ihr lastende Fluch vollständig beseitigt wird, Hos. 2, 23 ff.; Jes. 11, 6 ff.; 30, 26, ja eine Erneuerung Himmels und der Erde, Jes. 65, 17; 66, 22 wird das Ganze beschließen. Bei den Schilderungen, die diese Vollendung betreffen, kommt in Betracht, daß die Propheten noch nicht genug

den himmlischen und ewigen Abschluß kennen und daher auch das, was nach neutest. Erkenntnis himmlisch und geistlich ist, als ein Irdisches darstellen (aber nicht chiliastisch als eine bloße Vorstufe, sondern als Endabschluß), Ez. 47, 1—12; Jes. 65, 20; 66, 23. 24. — Es ist der Tag des Herrn, der bei den vorexilischen Propheten das Gericht für Israel, Joel 1, 15; 2, 11; Am. 8, 8 f.; 9, 5, bei den exilischen dasjenige für die anderen Völker und zugleich für die alten Naturzustände, Jes. 13, 10. 13; 24, 18—20. 23; 34, 1—5, 24, 21, zugleich aber auch das Heil bringt. Es ist die אַחֲרִית הַיָּמִים, Gen. 49, 1, Jes. 2, 2 u. a., welche zwischen dem *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν ὁ μέλλων* scheidend in die Ewigkeit übergeht.

3. **Die Weissagung vom Messias vor dem Exil.** Die vorexilischen Propheten, denen das Gericht selbst das Mittel der Läuterung und Bekehrung war, bedurften für diese innerlichen Heilswirkungen nicht noch erst eines besonderen Mittlers. Dennoch aber hatten sie gute Gründe, einen König zu weissagen, der dem neuen Aufbau erst noch den rechten Halt geben werde. Diese Gründe lagen in der Bedeutung, die das Königtum in Juda durch David und Salomo gewonnen hatte, und die es jetzt noch wieder durch Usia, Jotham und Hiskia besonders auch in Beziehung auf Gottes Sache bewährte, dann in der durch die Geschichte selbst bestärkten Überzeugung, daß Davids Same ewiglich regieren sollte. Was das Verhältnis der Königsweissagungen zu Christo betrifft, so gehen sie über seine erste nichtkönigliche Erscheinung und Thätigkeit hinaus, an die zweite aber reichen sie, weil sie irdisch davon reden, nicht hinan. Ihre Erfüllung aber haben sie, tiefer verstanden, dennoch in ihm. Hosea (2, 2 und 3, 5) und Amos (9, 11) reden nur noch unbestimmter von einer Wiederherstellung des davidischen Königtums im allgemeinen. Nahum, Habakuk, Zephanja, Obadja und Joel richten ihren Blick ausschließlich auf Jehova selbst. Micha aber sagt, daß vor den Judäern, wenn sie den Pferch (der Gefangenschaft) durchbrechen, der Durchbrecher, ihr König, hergeht; er sieht also ebenso wie Hosea 2, 2 das Königtum sogar schon im Lande des Exils wiedererstehen. Daß er in 5, 1 den eigentlichen König des Heils, der sein Volk in der Hoheit Jahves weidet und ihm als personifizierter Friede Schutz vor Assur gewährt, aus Bethlehem hervorgehen läßt, erklärt sich daraus, daß er dabei ist, den zunächst unscheinbaren oder noch erst unscheinbar werdenden Örtlichkeiten, dem Tempelberg, dem Heerden- d. i. dem Burgturm in Jerusalem, welcher zeitweilig auf eine Wüste herabschauen wird, zuletzt Bethlehem, für die Heilszeit eine herrliche Erhebung zu weissagen. Ob der Verheißene aus Bethlehem bloß mittelbar durch die dortige Geburt seiner Vorväter, durch die sich seine eigene Geburt schon anbahnte, worauf seine Hervorgänge von Ewigkeit (= von Alters) und von den Tagen der Urzeit her hindeuten, oder unmittelbar, wofür die Zerstörung Jerusalems in 3, 12 (und die damit verbundene Zurückversetzung der Davididen nach ihrem Geschlechtsorte) spricht, hervorgehen soll, ist nicht sicher. Hervorgänge seit der Urzeit legt er dem Verheißenen bei, um sein Hervorgehen als ganz unzweifelhaft erscheinen zu lassen.

Jesaia hat zunächst in 4, 2 den allgemeineren Ausspruch, daß der Sproß des Herrn und die Frucht der Erde den Entronnenen Israels zu Zier und Ehre gereichen wird. Er meint damit nicht unmittelbar den Messias,

überhaupt nichts einzelnes, sondern alles Heilvolle, was künftig durch das harmonische Zusammenwirken des Herrn von oben mit demjenigen der Erde von unten her im Gegensatz zu dem falschen Schmuck der Gegenwart (3, 12 ff.) zu stande kommt, in höchster Spitze allerdings aber, wie aus den folgenden messianischen Weissagungen erhellt, den Sproß des Herrn κατ' ἐξ. — Allgemeineren Sinnes ist auch 7, 14. Jesaia stellt hier dem ungläubigen Ahas ein Zeichen in Aussicht, welches sowohl seine Furcht vor den Syrern und Ephraimiten als auch sein Vertrauen anf die Assyrer als thöricht erweisen soll. Das Zeichen soll unverkennbar in der Kürze der Zeit bestehen, in der sich die dem Ahas geweissagten Thatsachen, das Zurücktreten der Syrer und das Andrängen der Assyrer, vollziehen werden, ähnlich wie 37, 30; es kann also nicht voran in der Geburt des Messias liegen, welche der Prophet zwar nicht in weiter Ferne, aber auch nicht in seiner Gegenwart in Aussicht stellt. Die Thatsachen betreffen die Gemeinde; vor allem auf ihren Fortbestand kommt es für Jesaja an; sie wird oft genug weiblich gedacht; die betreffende Zeitbestimmung aber läßt sich wie 8, 1—4 am anschaulichsten durch die Geburts- und Entwicklungszeit eines Kindes, mit dem die Mutter schon schwanger geht, geben. So redet der Prophet von der Gemeinde des Herrn änigmatisch als von einer עַלְמָה, welche den den Fortbestand verbürgenden Nachwuchs (den h. Samen 6. 13) wie immer, auch jetzt bereits in ihrem Schooße trägt, und von dem Hervortreten des Nachwuchses als von der Geburt eines Immanuel. Denn jede andere Deutung der עַלְמָה, als wäre damit die Königin (Rabbinen) oder gar eine Tochter derselben (Nägelsbach) oder die Prophetin (Knobel u. a.) oder eine unbestimmte Person gemeint, hat zu viel gegen sich, und daß Immanuel die künftige Generation repräsentiert, wird in v. 21 u. 22 so gut wie ausdrücklich gesagt. Er nennt die Mutter nicht eine Jungfrau, בְּתוּלָה, (obwohl schon die Sept. ἡ παρθένος), weil ihm nicht das Wunderbare an der Geburt in Betracht kommt, aber auch nicht ein Weib, sondern eine עַלְמָה, eine Gereifte und doch immer noch Jugendliche, weil sie ihm vor allem als eine noch immer jugendkräftige vor dem Seherauge steht. Sie selber nennt ihren Sohn Immanuel, „Gott mit uns", weil die Geburt, d. i. das Hervorgehen des Nachwuchses, durch welchen sich die vom König im Stich gelassene Gemeinde trotz aller Gefahren von seiten der Welt erneut, weil dann aber auch das ganze Sein desselben ein augenfälliger Beweis dafür ist, daß Gott und eben nur Gott zeugend, helfend und schützend mit ihr ist. Die Nahrung Immanuels aber soll schon, wenn sich in ihm das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden, entwickelt, d. i. innerhalb weniger Jahre, vergl. 8, 1—4, dadurch bedingt sein, daß nicht bloß das Land der von Ahas gefürchteten Feinde, Ephraim und Syrien, sondern auch Juda selbst durch die von ihm herbeigerufenen Assyrer verwüstet sein wird. Er soll Sahne und Honig, eine für den Heranwachsenden ganz zuträgliche, aber immerhin mit Landesverwüstung zusammenhängende Steppenkost genießen, vergl. v. 21. 22. Obwohl also nicht direkt messianisch, ist diese berühmte Stelle dennoch nicht völlig unmessianisch. Denn in Wahrheit ist erst der Messias ein Immanuel, wie ihn Jesaja meint, und zwar ist er es seinerseits auch insofern, als er erst auf einem von Gottes Gerichten heimgesuchten Boden, auf diesem aber desto besser aufkommen wird. Und nach 9, 5. 6; 11, 1 ff. ist es nur wahrscheinlich,

daß dem Propheten die Geburt und Art des Messias als die letzte und höchste Spitze der von ihm geweissagten Gemeindeentwicklung, ja als das diese Entwicklung normierende Gesetz mitvorgeschwebt hat, und daß er durch sie bei der Formierung seines Zeichens mitbestimmt worden ist..

Jedenfalls findet er in der schweren Drangsal von seiten der feindlichen Welt, speziell Assurs, das rechte große Heilslicht nur in Ihm, der den Höhenpunkt des ganzen Abschnittes c. 7—12 bildet. Nach 9, 5. 6 wird er ein Wunderrat sein; denn פֶּלֶא יוֹעֵץ ist wahrscheinlich ebenso wie jeder folgende Name nomen compos.; nur so gewinnt פֶּלֶא Bestimmtheit und יוֹעֵץ Inhalt genug. Er wird als starker Gott dastehen (die Vulg. richtig: deus fortis; der Sing. אֵל steht, besonders in der Verbindung mit גִּבּוֹר immer von Gott; dieser Name ist ebenso zu erklären, wie אֱלֹהִים in Ps. 45, 7. 8). Er wird Ewig-Vater heißen (ein ewiges Regiment wird ihm noch in v. 6 ausdrücklich beigelegt). Er wird als Friedefürst regieren, also sowohl mit göttlicher Weisheit und Stärke als auch mit väterlicher, friedlicher Gesinnung ausgerüstet sein. So wird er selbst die nördlichen, teilweis schon weggeführten Stämme am galiläischen See wiederaufrichten. Nach 11, 1 ff. aber wird er aus dem Stumpfe Isais d. h. aus der nicht mehr königlichen davidischen Familie hervorgeboren, als ein kräftig emporwachsendes Reis, des göttlichen Geistes voll, ein Panier auch der Völker werden und an Stelle Assurs ein wirklich die Welt umfassendes Reich gründen. — Nach dieser herrlichen Entfaltung der messianischen Verheißung hebt Jeremja 30, 21 nur noch sein innig nahes, fast priesterliches Verhältnis zu Jehova hervor und 23, 5. 6; 33, 15. 16 bezeichnet er ihn als den gerechten Sproß, des Name Jehova Zidkenu, wodurch nach 33, 16 nicht Identität mit Jehova ausgedrückt wird. Ezechiel läßt ihn 17, 22, obwohl er sonst weniger universalistisch weissagt, für alle Völker zur schattigen Ceder emporwachsen, vergl. auch 21, 32; 34, 23; 37, 22 ff.

4. **Die messianische Weissagung im Exil.** Eine innerlichere Heilsvermittlung weissagte erst die exilische Prophetie in Jes. 40—66 auf Grund der besonderen Bedürfnisse, die in der Gerichtszeit hervortraten, indem sie den Heilsmittler mitten in das Gericht selbst hineinstellte und das Leiden, das er darin zu erdulden hatte, als ein Bewährungsleiden, ihn selbst als ein durch seine Selbstbewährung sühnendes Opfer faßte. Es galt damals vor allem, den kleinmütigen, jedoch noch empfänglichen Volksgenossen den Glauben zu beleben, — zugleich aber auch, die Schmähungen und Verfolgungen, auf welche der Eifer für den Herrn nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei vielen Judäern stieß, ja nötigenfalls selbst den Tod, der den frommen Zeugen drohte, willig zu erleiden und sich durch eine solche Hingebung dem Herrn zu einem Opfer darzubringen. Dies Opfer vermochte den Mangel an Hingebung, der das ganze Elend verschuldet hatte, um so eher aufzuwiegen, Gottes Gnade um so sicherer wiederzugewinnen, als es die Empfänglichen zu einer neuen wahren Gemeinde zu sammeln am geeignetsten war. Es galt endlich, vor den Heiden den für sie erstaunlichen aber überzeugenden Beweis zu führen, daß eine solche Hingebung an Jehova nicht Untergang, sondern Auferstehung und Sieg zur Folge habe. Denn wenn irgendwann drängte sich jetzt die Erkenntnis auf, daß es darauf ankomme, zum Erweise der Wahrheit des Herrn und zur Gründung seines Reiches als eines allumfassenden die übermächtige

Völkerwelt zu überwinden, und da nicht mehr an eine äußerliche Überwindung gedacht werden konnte, sie innerlich zu überführen. Es war eine dreifache Aufgabe; in Bezug auf die Gemeinde war sie prophetisch, in Bezug auf Gott priesterlich, in Bezug auf die Heiden königlich. Es handelte sich um das Heil der ganzen Welt. Der Prophet kann diese Aufgabe in ihrer ganzen Größe nur erfassen, indem er auf die Mission des ganzen Volkes zurückgeht; und nicht durch den sonst verheißenen König, sondern durch einen Knecht, den Knecht des Herrn, עֶבֶד יְהוָה, sieht er sie vollauf gelöst, 42, 1—9; 49, 1—13; 50, 4—11, besonders 52, 13—53, 12. In 5 × 3 V.V. gruppierend, redet er in 52, 13—15 von der wunderbaren Erhebung des so tief verachteten Ebed, welche auch auf die Heiden einen überwältigenden Eindruck machen wird, in 53, 1—3 von der rätselhaften Tiefe seiner Niedrigkeit, in v. 4—6 von dem Grunde derselben, der zu sühnenden Sünde, in v. 7—9 von dem Ausgange seines Leidens (Todesmarter, Tod und Begräbnis), und zur Erklärung des Ganzen in v. 10—12 von des Herrn Heilsratschluß. — Es frägt sich, wen er mit dem Ebed meint. Daß rechtleitende Lehrer in der Heilszeit auftreten werden, wird auch Jes. 30, 22 und Joel 2, 23 (wenn מוֹרֶה hier nicht, wie gleich hinterher in der Verbindung mit גֶּשֶׁם, Frühregen bedeutet), verheißen. Aber es fehlt da das Leiden. Daß hervorragende Träger der Sache Gottes schwer zu leiden haben, zeigt sich auch in einigen Psalmen, die für das Leiden Christi geradezu typisch geworden sind, besonders in Ps. 22 und 69. Aber nicht das Leiden selbst, sondern die Errettung aus demselben hat hier als ein Beweis von der Wahrheit des Herrn eine heilsame Bedeutung für die Andern. — „Knechte Gottes" heißen Könige, z. B. David, Ps. 18, 1; 36, 1, selbst Nebukadnezar, Jer. 25, 9; 27, 6, ebenso Propheten und Gottesmänner, die dem Herrn in hervorragender Weise zu dienen Beruf und Willigkeit haben, Jos. 24, 9; Richt. 2, 8 u. a., auch Hiob, Hiob 1, 8; 2, 3. Bei unserm Propheten aber heißt vor allem das Volk Israel so, 41, 8; 42, 19; 44 1. Der Knecht des Herrn, der seinerseits auch wieder Israel heißt, 49, 3, hat hier sicher eine gewisse Einheit mit der Gemeinde (wie die mittelalterlichen Rabbinen und noch Hitzig zu einseitig geltend gemacht haben). Da er jedoch vor allem an der Gemeinde selber einen prophetischen Beruf zu erfüllen hat, ist er auch wieder verschieden von ihr, 42, 6; 49, 5. 6. Er ist ihr besserer Kern, der eigentlich nie ganz fehlte, sich aber besonders in den Notzeiten hervorbildete (Ewald, Knobel, früher auch Öhler), der treueste Anhang der Propheten, aus dem letztere hervorgingen und auf den sie sich stützten, der auch wohl selbst prophetisch miteingriff (De Wette, Gesenius, einigermaßen auch Umbreit und Hofmann), oder noch besser die ideale Spitze Israels (Öhler und Delitzsch), welche Israels Idee und Aufgabe besonders dadurch erfüllt, daß sie voll göttlichen Geistes göttliches Leben auf Erden zur Darstellung bringt. — Es frägt sich nur, ob der Prophet diese Spitze schon in seiner Gegenwart hervortreten sieht. Er schildert ihn als einen gegenwärtigen, sein Leiden als ein schon eingetretenes (durch Perfecta), aber nur auf Grund der Anfänge, die damals schon vorlagen. Wie er sich und seinesgleichen mit ihm fast identifiziert, 49, 1 ff.; 50, 4 ff.; 61, 1, so unterscheidet er sich doch auch wieder von ihm, und zwar besonders, wo er sein Leiden als sühnendes, seine Hingebung als vollkommen, wie sie in der Gegenwart noch nirgends war, behandelt, 53, 1. 4 ff. Er erwartet ihn in

seiner vollen Wahrheit zwar noch in der Zeit des Gerichts, dessen Ende erst durch ihn ermöglicht wird, aber doch erst in der Zukunft. Ob er ihn da als eine Pluralität gedacht hat, läßt sich (aus בְּמוֹתָיו 53, 9, vergl. Ez. 28, 10, und aus den עַבְדֵי יְהוָה 54, 17, die nicht mit ihm identisch) nicht ersehen. Er stellt ihn durchaus als Individuum dar; denn nur durch Einen braucht seine Idee verwirklicht zu werden. Daß er ihn aus Davids Hause erwartet, wird durch 55, 3. 4 wahrscheinlich, tritt aber sonst nicht hervor.

5. **Die messianische Weissagung nach dem Exil.** Bei der engen Beziehung der deuterojesajanischen Weissagung auf das Exil ist es erklärlich, daß die nachexilischen Propheten zumeist wieder an die vorexilische Weissagung von dem königlichen Messias anknüpfen: zunächst schon Haggai, indem er 2, 23 in der Bewahrung Serubabels diejenige der davidischen Familie verheißt. Bei der Bedeutung aber, die damals der Hohepriester gewann, und unter dem Druck der Verhältnisse, die ein Zeichen des noch andauernden, noch erst zu sühnenden göttlichen Zorns zu sein schienen, Sach. 1, 12, ist es ebenso erklärlich, daß sich Sacharja in 3, 1 ff.; 6, 9 ff. vor allem an das Hohepriestertum hält und daß er 6, 13 in dem König der Zukunft ausdrücklich auch den Priester kommen sieht (nach der Übersetzung: und er wird Priester sein, statt: und es wird neben ihm ein Priester sein, wie es Ewald, Riehm und H. Schultz fassen; daß Sacharja den Hohenpriester zum Typus auf einen König, neben dem noch ein anderer als Priester thronen werde, machen sollte, ist nicht denkbar; das „zwischen ihnen beiden“ kann nur heißen: zwischen dem König und Priester, die sonst zwei, dann aber eins sind). — Für die Weissagung im zweiten Teil Sacharja's, c. 9—14, und bei Maleachi kommt in Betracht einerseits, daß nach dem Exil bald genug ein neues läuterndes Gericht, wie es schon Ezechiel c. 38 und 39 geweissagt hatte, nötig wurde, und andrerseits, daß das Verlangen jetzt, wo der neue Tempel der Bundeslade, des Unterpfandes der besonderen Gegenwart des Herrn entbehrte, noch bestimmter als sonst auf das Kommen des Herrn selbst ging, als welches schließlich allein die wahre Befriedigung bringen und selbst dem Messias erst seine Heilsbedeutung geben konnte. In Sach. 9, 9 ff. wird Zion freilich (dies steht so entschieden im Vordergrunde, daß man den Verfasser nicht für einen Nordisraeliten halten kann) mit dem Kommen seines Königs getröstet. Der König kommt jedoch nicht bloß gerecht und des Heils sicher, sondern auch leidend und in Niedrigkeit, d. h. in das Leiden der Gemeinde willig miteintretend, so daß der König jedenfalls anders, als in der vorexilischen Weissagung zu wirken hat. Der aber, welcher dann alle Kriegsmittel beseitigt, um statt durch sie in höherer Weise (besonders gegen die Söhne Javans) zu helfen, v. 10, ist der Herr selber. In c. 11 erklärt der Prophet, wie es zu einer höchsten Steigerung der Leiden, ja zu einer zeitweiligen Verwerfung Israels kommen wird. Die Verwerfung (12, 10) und Tötung (13, 7—9) des guten Hirten, der nach 13, 7 (ähnlich wie der König nach Jer. 30, 21) dem Herrn besonders nahe stehen und alle gute Hirtenthätigkeit an der Gemeinde zum Abschluß bringen wird, wird durch ein großes Verwerfungsgericht bestraft werden; — so erhält hier die deuterojes. Weissagung von dem Knechte des Herrn, die nur die guten, nicht auch die traurigen Folgen seiner Tötung hervorhob, eine Ergänzung. In c. 12—14 wird (wenn von einem andern

Propheten, so doch jedenfalls im engen Anschluß an das Vorhergehende; ohnedem wäre alles unverständlich) beigefügt, erst eine allgemeine Buße und Umkehr Israels werde für dasselbe den Anbruch des Heilstages ermöglichen. Der gute Hirte hat hier offenbar eine etwas umfassendere Bedeutung als der sonst verheißene König. Aber das nicht allein. So sehr sieht der Prophet in dem Thun des guten Hirten dasjenige des Herrn selbst, daß er letzteren 11, 13 sagen läßt: „wirf hin den kostbaren Preis (die 30 Silberlinge), den ich wert gewesen bin nach ihrer Schätzung", und 12, 10: „sie schauen auf mich, den sie durchbohrt haben." — Maleachi, die letzte Warnungsstimme, hebt die künftige, große Krisis ganz besonders nachdrücklich hervor. Viele Mitglieder der Gemeinde werden ausgeschieden werden, während der Name des Herrn bei den Heiden in allen Landen groß wird und überall eine reine Mincha zu ihm aufsteigt (es ist nicht von dem die Rede, was schon damals in allen Landen geschah, als wäre der Sinn, daß auch die Heiden schon, wenn auch unbewußt, den Herrn ehren; vielmehr stellt der Prophet das Künftige als ein Gegenwärtiges dar). Israel sollte durch die Aufnahme der Heiden, durch seine eigene Zurückstellung in der apostolischen Zeit nicht überrascht werden. Weil eine solche Krisis droht, sieht Maleachi 3, 1 im Unterschied von den andern Propheten, obwohl auf Grundlage von Jes. 40, 3, noch erst einen Vorläufer auftreten, der als Gesetzes- und Bußprediger dem Verderben möglichst steuern soll, nach 3, 23 den Elias. Aber zur Vollziehung des ausscheidenden Gerichts läßt er den Herrn unmittelbar selbst und den Engel des Bundes, d. i. den den Bund aufrecht erhaltenden Engel, letzteren wohl nicht neben dem Herrn, sondern als Erscheinungsform desselben, kommen. In ihm vor allem wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, in deren Fittigen Heilung, 3, 20.

Das Buch Daniel bezeichnet den vormessianischen Verlauf ebenfalls als einen, der drangsalsvoll zuletzt auf ein großes Gericht hinausführt. Im Anschluß an die 70 Jahre des Exils bestimmt es in 9, 24—27 die vormessianische Zeit auf 70 Wochen (Jahrwochen; die Zahl kann aber nur als eine runde genommen werden). Am Ende der 69sten soll Maschiach (wahrscheinlich der Repräsentant dessen, was Juda noch an wirklich theokratischer, legaler Amtsthätigkeit besaß) ausgerottet werden, und zwar durch einen kommenden feindlichen Fürsten, der die Stadt verdirbt und den Kultus aufhebt. Auf der Greuelspitze (Tempelzinne) soll der Verwüster stehen. Nämlich wie in Israel muß das Böse auch in der Welt ausreifen, ehe es überwunden werden kann. Vier Weltgestaltungen, ähnlich dem goldenen, silbernen u. s. w. Zeitalter in der Urzeit, werden nach c. 2 und 7 einander ablösen; die allumfassende und zermalmende Art des letzten Weltreiches, als welches in der erst später entstandenen Ausführung c. 8—11 das griechisch-macedonische mit Einschluß des seleucidischen gilt, entspricht hier in der älteren Grundweissagung entschieden mehr der römischen; — darunter das griechisch-macedonische zu verstehen, wurde nur durch die makkabäischen Zeitverhältnisse nahe gelegt; — die Spitze dieses letzten Reiches wird sich direkt gegen den wahren Gott und sein Volk erheben. Der Erfolg wird aber die Stärkung des Bundesverhältnisses für die Treuen sein. Und nach den Welthäuptern, die aus dem Meere aufsteigenden Tieren gleichen, wird das Haupt des Volkes Gottes wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels kommen und von dem Alten der Tage Herrschaft, Ehre

und Königtum über alle Völker empfangen. Ist mit dem in den Wolken Kommenden das erwählte Volk gemeint, wie es nach 7, 27 scheinen könnte, so hat sich die Hoffnung auch hier unmittelbar auf Gott selbst hingerichtet. Ist aber der Messias zu verstehen, was wohl wahrscheinlicher ist, so ist er Gott dem Herrn wenigstens so weit als möglich angenähert.

6. **Die Weissagung vom ewigen Leben.** Was das Gericht Gottes für das Volksganze, war der Tod für den Einzelnen. Auch der in ihm liegende Widerspruch mußte irgendwie überwunden werden. Die Schrecken desselben waren in den Psalmen und Weisheitsbüchern durch Ahnungen gemildert, welche besonders aus dem Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Huld hervorgingen, — in Ps. 16, 10; 17, 15; 49, 15. 16; 73, 23 ff., freilich nur in unbestimmterer Weise (gegen Klostermann), obwohl doch so, daß die Gemeinschaft mit Gott ideal als vor dem Tode bewahrend oder noch im Scheol irgendwie fortdauernd und daraus erlösend behandelt wird; entschiedener dagegen in Hiob 19, 25, wo der fromme Dulder für einen so exorbitanten Fall, wie der seinige einer ist, nach den Anläufen, die er dazu schon in K. 14 und 16 genommen hat, zu der kühnen Zuversicht aufsteigt, daß er Gott auch noch nach vollständiger Auflösung seiner Leiblichkeit über Tod und Grab hinaus, etwa in einem besseren Scheolzustand nicht bloß zum Rächer und Löser haben, sondern auch als solchen wahrnehmen wird (so richtig Ewald, Dillmann, Schlottmann, Hupfeld, Delitzsch, König, der spätere Umbreit und Öhler — während H. Schultz wunderlicher Weise erklärt: jetzt schon im Leben sehe Hiob prophetisch, wie Gott sich nach Eintritt des Todes seinen Gegnern gegenüber als Rächer beweisen werde). — Die eigentliche Lösung des Widerspruches aber war Sache der Propheten. Sie erheben sich, wenn auch erst in etwas späterer Zeit und wenn auch nur durch einige vereinzelte Aussprüche, zu der Hoffnung auf eine Auferweckung der Gestorbenen zu einem ewigen Leben, das wirklich Leben zu heißen verdient, auf eine Auferstehung der Leiber, ohne die ein Leben im eigentlichen Sinne nicht denkbar ist. Es half ihnen dazu ohne Zweifel das immer stärker werdende Vertrauen auf volle Vergebung, auf gänzliche Beseitigung des Fluches und vollendete Gemeinschaftsgewährung von seiten Gottes in der Heilszeit; mitwirkte zudem wohl die Gewißheit der theokratischen (politischen) Wiederbelebung des Volkes im Ganzen, Hos. 6, 1; 13, 14 und Ez. 37, 1 ff. Und vielleicht fiel auch die allmählich stärker werdende Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit (bei Jeremja u. a.) mit ins Gewicht. Daß die persische Auferstehungslehre miteingewirkt habe, ist um so weniger wahrscheinlich, als dieselbe erst in dem späteren Bundehesch hervortritt. Der Verfasser von Jes. 24—27 zieht in seinem mystischen Gemälde von der Endzeit kühn und fest die letzte Konsequenz, daß Gott, wenn er erst den Seinigen das Seligkeitsmahl auf Zion bereitet, den Tod für immer verschlingt, 25, 8, daß Tod und Leben nur für das Bereich des Widergöttlichen absolute Widersprüche sind, 26, 14, daß Gottes Tote leben und die Leichname der Gemeinde auferstehen werden (nicht bloß mögen), so daß er sogar die Bewohner des Staubes zum Jubel auffordert, weil Gottes Thau ein Thau des Lichtes ist und die Erde die Schatten gebären muß 26, 19. Zur Vollendung des großen Endgerichtes stellt das Buch Daniel (12, 2) schließlich eine umfassende Auferstehung in Aussicht, die schon nicht mehr bloß eine zum Leben, sondern

auch zu ewiger Schmach und Schande ist. Als eine Auferstehung Vieler bezeichnet es sie im Gegensatz nicht zu einer allgemeinen, sondern zu einer auf Wenige beschränkten.

Zur Bedeutung des theokratischen Königtums und Priestertums: Öhler-Orelli in PRE.[2] Bd. VIII S. 102 ff.; Diestel, Die Idee des theokrat. Königs in Jahrb. f. d. Theol. VIII S. 536. || Über den Hohenpriester vgl. die Abh. v. Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, Selden, Carpzov in Ugolinis Thes. Bd. XII; Küper, Das Priesterthum des A. B., 1866. || Über die Psalmisten, ihre Theol. u. Ethik: die Kommentare v. Tholuck, Hengstenberg und Hupfeld; Kurtz, Die Theol. d. Ps. 1865; Lemme, Die Nächstenliebe, Bresl. 1881.

Über die hebr. Weisheitslehre: Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßb. 1851; Öhler, Die Grundzüge der alttest. Weisheit, Tüb. 1854; desf. Theologie des A. T.s, Bd. II, § 169 u. 235 ff.; Hitzig, Die Sprüche Sal., Einl.; Zöckler, Die Sprüche Sal., Einl. (Lange's Bibelw., A. T., Tl. XII); Delitzsch, Das sal. Spruchbuch, Einl. § 4. Merx, Hiob, 1881. Vgl. A. Wünsche, Die Rätsel bei den Hebräern, Lpz. 1883.

Über die alttest. Weissagungen überhaupt vgl.: Jo. Smith, De prophetia et prophetis bei Clericus in prophetas V. Test. [mit vielen Auszügen aus älteren Schriften, bes. aus Maimonides More Nebuchim]; H. Witsius, Miscellanea s. de prophetis et prophetia Herb. 1712, Leyd. 1736; Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theol. prophet. 2 voll. Lips. 1764—78; Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Bde., 1838; Fr. Köster, Die Propheten des A. und N. Test.s nach ihrem Wesen und Wirken, 1838; Redslob, Der Begriff des Nabi oder des sogenannten Propheten bei den Hebr. 1839; H. Ewald, Die Propheten des A. Bundes, 1840. I. S. 1—64; Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. Abdr. 2. 1861; A. Köhler, Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegens. Verhältn, 1860; Öhler, Über das Verhältniß der alttest. Proph. zur heidn. Mantik 1861; Küper, Das Prophetenthum des A. Test. 1869; Dillmann, Über die Propheten des A. Bundes nach ihrer polit. Wirksamkeit (Festrede), 1869; B. Duhm, Die Theol. der Proph., 1875. Gegenüber den auf Vatke-Kuenen 2c. sich stützenden naturalistischen Theorien des Letzteren bes.: Fr. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T.s. Bd. I, Lpz. 1882 u. C. v. Orelli, Die atl. Weiss. von der Vollendung des Gottesreichs. Wien 1882. || Vgl. auch C. Fr. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstl. Alterthümer, der Griechen, 2. Aufl. 1858; Schömann, Griechische Alterthümer, Bd. 2, 2. Aufl. 1863.

Zur messianischen Weissagung: Hengstenberg, Christologie des A. Test.s. 2. Aufl. 3 Bde. Berlin 1854—57; v. Hofmann, Weiss. und Erfüllung, Nördl. 1841. 44. Schriftbeweis, 2. Aufl. 1859, IIa; J. J. Stähelin, Die messian. Weiss. des A. Test. 1847; Gust. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung. Bd. I, 1861 [nur s. v. erschienen]; v. Orelli l. c.; E. Böhl, Christologie des A. T. 1882. || Auberlen, Die messian. Weiss. der Mos. Zeit, Jahrbb. für deutsche Theol. III, 4 S. 778 ff.; Bertheau, Die alttest. Weiss. von Israels Reichsherrlichkeit in Jahrb. f. deutsche Theol. 1859 II S. 314, IV S. 559; 1860 III S. 486; Riehm, Entwicklung der mess. Weiss. in theol. Stud. u. Krit. 1865 I, II, 1869 I; W. Neumann, Gesch. der mess. Weiss. im A. T., 1865; R. Anger, Vorless. über die Geschichte der mess. Idee, hrsg. v. Krenkel. Lpz. 1873; Ed. Riehm, Die mess. Weissagung, ihre Entst. 2c. Gotha 1865 [Reprodukt. jener Art. der Stud. u. Krit.]. || Für den Segen Jakobs: die Abh. v. Wagenseil u. Deyling in Ugol. Thes. Bd. XXVI; Jac. Alting, Grön. 1659; J. J. Stähelin, Animadv. quaedam in Jacobi vaticinium; Reinke, Münster 1849; Diestel 1853; Land, Disput. de carm. Jacobi 1858.

Über die Weissagung des A. T. vom ewigen Leben: Eberh. Scheid, Diss. philol. exeg. ad cant. Hiskiae Jes. XXXVIII, 9—20. Lugd. Bat. 1769, p. XX ff.; H. Gottberg Johannsen, Vet. Hebraeorum notiones de rebus post mortem futuris, pars I, Hauniae 1826; Jaqmeyer, Disput. theol. qua inquiritur in vim quam habuit institutum Mos. in Hebraeorum de rebus post mortem fut. opiniones, Gron. 1835; Redslob, Der Grundcharakter der Idee vom Scheol bei den Hebräern in Ilgens Ztschr. für hist. Theol. VIII, 1838. 2; H. Hupfeld, Ztschr. für Kunde des Morgenl. 1839 II S. 462 ff.; H. Engelbert, Das negative Verdienst des A. Test.s um die Unsterb. Lehre, 1856; A. Hahn, De spe immortalitatis sub V. Test. gradatim exculta, Vratisl. 1845; C. Fr. Öhler, Vet. Test. sent. de rebus post mortem fut. Stuttg. 1846; Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeor. et Graecor. opinionibus. Dresd. 1846; Ad. Schumann, Die Unsterblichkeitslehre des A. u. N. T.s, Berlin 1847; Himpel, Unsterblichkeitslehre des A. T.s 1857; Saalschütz in Niedners Ztschr. für hist. Theol., Neue Folge I 3 S. 1—39; 4 S. 1—86; ders. Mos. Recht I S. 20 ff.; Klostermann, Untersuchungen zur alttest. Theol. Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande der Frommen des A. T.s, 1868; Alb. Kahle, Bibl. Eschatologie. Abth. I: Eschat. des

A. Test. 1870. || Zur Vergleichung der Vorstellungen anderer Völker: Böttcher, l. c. l. I; Spieß, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Jena 1877; Schrader, Die Höllenfahrt der Istar rc., Gießen 1874; Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878, S. 111 ff.

4. Die Theologie der nachprophetischen oder apokryphischen Zeit.

Für eine weitere Ausgestaltung der religiösen Begriffe und Anschauungen lagen ohne Zweifel auch in den späteren Verhältnissen der Juden, besonders in der Berührung mit dem für sie nicht wenig anziehenden, vergleichsweise reinen und phantasiereichen Parsismus einerseits, mit dem hochgebildeten Helenentum andrerseits, anregende Veranlassungen. Auch kamen in der That einzelne theologische Ausführungen zu stande, die das Aussehen einer gewissen Vervollkommnung trugen. Unverkennbar aber krankte die ganze spätere Zeit an falscher Verzichtleistung auf wirklich höheren Erwerb. Je mehr sich die Juden äußerlich in die Inferiorität ergaben, in die sie den fremden Völkern gegenüber geraten waren, desto mehr suchten sie sich innerlich die Superiorität, die sie durch das Gesetz zu haben meinten, zu wahren, indem sie seinen Besitz immer mehr überschätzten, seine Forderungen aber immer weiter abschwächten. Statt sich durch dasselbe, dem ethischen Zuge der prophetischen Zeit entsprechend, zu tieferer Sündenerkenntnis, zu wahrem Heilsverlangen und Heiligungsstreben führen zu lassen, ließen sie es sich zu Werk- und Selbstgerechtigkeit dienen, so daß sich die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων*, die Paulus nachher so entschieden zu bekämpfen hatte, schon jetzt immer mächtiger geltend machte. Die Sünde, die sich nicht mehr als Gesetzesungehorsam äußern durfte, schlich sich in den Gesetzesgehorsam selbst ein. Sie litten an derselben Veräußerlichung wie früher, und heidnische Elemente fanden trotz der scheinbaren Strenge bei ihnen Eingang. Je größer aber ihre Selbstgenügsamkeit wurde, desto weniger hatte der nur einem tief innerlichen Verlangen entgegenkommende Geist zu einer Vervollständigung der Offenbarung in ihnen Raum. Aus den Israeliten waren nicht bloß äußerlich (durch das Überwiegen des Stammes Juda seit dem Exil), sondern auch innerlich Juden geworden. Die weitere Entwicklung, die etwa noch stattfand, war Sache der Gelehrsamkeit und äußerlichen Verstandesthätigkeit, nicht von Propheten, sondern von Schriftgelehrten, סופרים (Nachfolgern und Bewunderern des schriftkundigen Esra, Esr. 7, 6. 10), nicht durch Weissagung, sondern durch Midrasch und Allegorie (über den buchstäblichen Sinn hinausgehende Erklärung) gepflegt. Sie brachte — wenigstens sachlich — keine wirkliche Förderung der Wahrheitserkenntnis, sondern meistens nur Verflachung, ja oft genug Verunstaltung derselben zu stande, — auf dem Gebiete der Zukunftshoffnung, wenn sie sich überhaupt darauf einließ, ja selbst auf dem der Geschichtsschreibung nicht minder als auf dem des Gesetzes. Sie gedieh um so weniger gut und gesund, je mehr sie unter den Einfluß der drei in der Makkabäerzeit bestimmter hervortretenden, politisch-religiösen Richtungen geriet, über welche die neutl. Zeitgeschichte das nötige beizubringen hat. Die Pharisäer, die Gegner der Fremdherrschaft, wollten zwar das eigentümlich Jüdische möglichst rein erhalten, widerstanden aber nicht dem Einfluß des Parsismus, der sich besonders in der Ausführung der Engel- und Dämonen-

lehre geltend machte, und obwohl möglichst konservativ führten sie doch durch ihre veräußerlichenden παραδόσεις τῶν πατέρων immer mehr Neuerungen ein. Die mit den Fremden paktierenden Sadduzäer widerstrebten allem Traditionalismus und Autoritätswesen und waren daher in Beziehung auf das Gesetz hin und wieder konservativer als die Pharisäer, stellten aber Gott den Herrn möglichst fern, leugneten die Engelwelt und Auferstehung und wiesen die messianischen Hoffnungen als schwärmerisch ab. Die Essener endlich beschäftigten sich zwar fleißig mit dem Gesetz, legten es aber allegorisch aus, und verzichteten sektirerisch, um sich nicht durch die Berührung mit den anderen zu verunreinigen, auf Tempelkultus und Opfer. Auch bahnten sie bereits die phantastischen Spekulationen über die Engelwelt an, welche noch in der christlichen Zeit im Orient so sehr wucherten.

Für die ganze erste nachkanonische Zeit bis zu den Makkabäern hin sind wir, abgesehen von einem guten Teil der alexandrinischen Version, von Schriftwerken völlig verlassen. Von den beiden ältesten Apokryphen, die beide palästinensisch sind, ohne schon pharisäische Einflüsse zu verraten, ist Jesus Sirach etwa um 170 und 1 Makk. gegen 105 v. Chr. verfaßt worden. Die übrigen palästinensischen, der 3. Esra, Tobit, Baruch 1—3, 8 sowie Judith, gehören wahrscheinlich erst dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, wenn nicht gar erst der christlichen Zeit an; ebenso 2 Makk., das vielleicht alexandrinisch, aber jedenfalls pharisäisch ist. Die dem alexandr. Judentum entstammende Weisheit Sal. (um 50 v. Chr. verfaßt) sowie Philo (gest. nach 40 n. Chr.) sind ihnen wesentlich gleichzeitig. Die sogenannten Psalmen Salomo's (in Fabric. cod. pseudepigr. Vet. Test. I p. 917—72) leitete Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 392) aus der Zeit des Antiochus Epiphanes, leiten aber die neueren Forscher mit Recht ziemlich einstimmig aus derjenigen des Pompejus her (vgl. E. Geiger, Der Psalter Salomos, 1871; Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. XI, 134 ff.; XIV, 383 ff.; Wellhausen, Phar. und Sadd. S. 112 ff., 131 ff.). Das apokalyptische Buch Henoch mag seinem älteren Bestandteile (c. 37—71) nach schon 100 v. Chr. entstanden sein (Ewald, Dillmann). Aber 4. Esra datiert wahrscheinlich erst aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts (vgl. Art. „Pseudepigraphen" in PRE.[2] XII, S. 341 ff.).

a. **Von Gott und den Mittelwesen.** Es fehlt in den Apokryphen weder an ernsten Warnungen vor Gottes Zorn, noch an preisender Hervorhebung seiner auch Sünde vergebenden Güte und Erbarmung, Sir. 16, 11. 12; Sap. 12, 2; 15, 1—3. Aber im Vordergrunde stehen nicht diese ethischen Momente in Gott, die doch für das eigentliche religiöse Bedürfnis die nächstliegenden sind, sondern die andern, die mehr dem metaphysischen Interesse entsprechen, voran die Erhabenheit. Wie Gott schon in den letzten kanonischen Büchern mit Vorliebe als der Gott des Himmels oder als der Höchste bezeichnet wird (nicht bloß von redend eingeführten Heiden, sondern auch von den Juden selbst — vgl. Esr. 5, 11 ff.; 6, 10; 7, 12. 21. 23; Neh. 1, 4 f.; 2, 4. 20; 1 Chron. 4, 10; 5, 20. 25; Dan. 2, 18), so wird er jetzt ganz besonders als ὕψιστος, μέγιστος, παντοκράτωρ gepriesen (auch im Sirach und Tobias). Daß er in Billigkeit richtet, ist erst eine Folge seiner absoluten Macht, Sap. 11, 24; 12, 18. In 2 Makk. 14, 35 und 3 Makk. 2, 9 wird ihm zum erstenmal Allgenugsamkeit und Bedürfnislosigkeit beigelegt. Ein Ausfluß dieser Richtung ist es, daß

schon die Septuaginta Anthropomorphismen und -pathismen von Gott fern zu halten suchen (Ex. 24, 9 ff.; Ps. 17, 15; Ex. 15, 3 und Jes. 42, 13), ja daß man ihn zu den irdischen Vorgängen gar nicht mehr ausdrücklich in Beziehung setzt, daß man statt von ihm, von einem „anderen Ort", Esth. 4, 14, oder vom „Himmel" (1 Makk.) redet. Philo gestaltet diese Fernstellung und Vergeistigung Gottes, wo er nicht einfach der Bibel folgt, mehr pantheistisch. Gott ist ihm nicht räumlich, aber den Raum erfüllend, das All umschließend, *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστι*. Die Gestirne, die mit manchen Heidengöttern identisch seien, möge man *θεοί*, nur nicht *θεοὶ αὐτοκράτορες* nennen (de Monarch. 1, 1); sie sind ihm Statthalter Gottes. Die Persönlichkeit Gottes kann dabei kaum noch klar genug festgehalten werden. Gott ist das reine geistige Sein, das am schicklichsten *τὸ ὄν* heißt, welchen Namen Gott selbst dem Mose kundgegeben habe (de somn. I § 39).

Je einseitiger nun aber Gottes Überweltlichkeit betont, seine Persönlichkeit wohl gar verflüchtigt wurde, desto mehr hatte man das Bedürfnis, statt seiner selbst **mittlerische Mächte** in der Welt thätig zu sehen. Diese Mittelmächte spielen in der nachkanonischen Theologie die bedeutsamste und für das N. T. wichtigste Rolle. Auch nur Gottes Geist unmittelbar in die Endlichkeit hineinzuziehen, trug der Spiritualismus Bedenken. Behielt man auch noch oft genug die biblische Ausdrucksweise bei, Sir. 48, 12; 3 Esr. 1, 28. 47; Bar. 2, 20. 24; Sap. 1, 7; 12, 1, so redete man doch lieber statt von seinem, von einem Geist, den Gott aus der Höhe sendet, von einem h. Geist, Sap. 1, 5; 9, 17; Sus. v. 45; Psalm. Sal. 17, 42, von einer רוּחַ קוּדְשָׁא (Onk. zu 1 Mos. 45, 27) oder einer רוּחַ מִן קֳדָם יְיָ. Am liebsten aber hielt man sich an die von der Weisheitslehre dargereichte Gestalt der Weisheit. Gott hat sie vor allem übrigen erschaffen, Sir. 1, 4. 7, so daß sie die Vermittlerin für alle Schöpfungswerke werden konnte. Sie ist aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, Sir. 24, 3. 5. 6; 42, 21. Was aber für den Übergang zur Logoslehre besonders wichtig ist, ist dies, daß die Weisheit nun vor allem, wie vorher weder in den Prov. noch im Hiob, zum Gesetz, also zum alttest. Offenbarungswort in engste Beziehung tritt, daß sich demnach mit ihrer universellen Bedeutung für die ganze Schöpfung oder Welt, die partikularistische für die Theokratie verbindet. Nachdem sie die Schöpfung vermittelt hatte, suchte sie Ruhe, und Gott wies ihr ihre Wohnung in dem h. Zelte, dann auf dem Zion in der geliebten Stadt Jerusalem an, Sir. 24. In Bar. 3, 36. 37 wird sie mit dem Gesetzbuche als dem Ausdruck ihres Inhalts geradezu identifiziert. Die Sap. faßt sie wieder universeller als den Abglanz des ewigen Lichts, als Bild der göttlichen Güte, d. i. als Offenbarungsprinzip im ganzen, c. 7—8, 3 ff. Dafür ist es nun aber auch gerade der Verfasser dieses Buches, der da, wo er es mehr mit Macht- als mit Weisheitswirkungen Gottes in der seinem Gericht verfallenen Welt zu thun hat, statt der Weisheit das Wort, den *παντοδύναμος λόγος* wie einen himmlischen Strafengel hervortreten läßt, 18, 15 ff.

Sofern es sich um ein schriftgemäßes Prinzip für Gottes Weltwirksamkeit handelte, lag der **Logos** offenbar noch näher als die Weisheit, und für Philo empfahl er sich vermöge seines Doppelsinnes (Vernunft und Wort) um so mehr, als er dadurch zugleich am besten ausdrücken konnte, was die von

ihm mitberücksichtigten Griechen (Heraclit pantheistisch, Anaxagoras und Plato mehr dualistisch) vom göttlichen νοῦς im Verhältnis zur Materie, was namentlich die Stoiker von den λόγοι, den materialistisch als eine feine Luftart (πνεῦμα) gedachten Grundwesen der Dinge gelehrt hatten. Von der σοφία redet Philo allerdings ebenfalls, besonders wo es ihm nach Maßgabe des A. T.'s auf ein Femininum ankommt, oder wo er die Gott immanente Weisheit meint (vgl. Grimm zu Sap., S. 23). Aber der Hauptbegriff ist ihm der Logos als der Inbegriff der göttlichen δυνάμεις oder Ideen, welche statt Gottes in der Welt wirksam werden. Wie der menschliche Logos ἐνδιάθετος (innerlich), dann προφορικός (ausgesprochen) ist (De vit. Mos. 3, 672), so ist der göttliche Verstand und Wort zugleich. Er ist der Baumeister der Welt, der Form und Ordnung in das Chaos bringt; er regiert und belehrt. Als das göttliche Urbild ist er allein vollkommen; die materielle Welt als solche kann dagegen ihre Unvollkommenheit nie völlig überwinden; nur an ihm, dem πρωτόγονος, πρεσβύτατος υἱὸς τοῦ θεοῦ kann Gott volles Wohlgefallen haben, nur um seinetwillen auch der von ihm durchwalteten Welt gnädig sein. Philo bezeichnet ihn daher als den Fürbitter, Hohenpriester, Vermittler (πρεσβευτής), Friedeerhalter (εἰρηνοφύλαξ), dessen sich die Menschen als eines Paraklets oder Anwalts bedienen müssen, um Sündenvergebung und Gnadengenuß zu erlangen (Quis rerum div. haeres § 42 und de vita Mosis, 3, 14). — Eine ebenso große Bedeutung hat das Wort Gottes, der מֵימְרָא דַיְיָ oder schlechthin מֵימְרָא in den Targumim. Ihn flehen die Menschen an und von ihm werden sie erhört, zu 1 Mos. 7, 16; 21, 20; Jes. 59, 17; 2 Sam. 5, 19. 23; ihn will Jakob zu seinem Gott haben, 1 Mos. 28, 21; er, nicht Gott selbst, ist ein verzehrend Feuer, 5 Mos. 4, 24. Besonders die Affekte werden von Gott auf ihn abgeschoben: in ihm, nicht in sich, empfindet Gott Reue, 1 Mos. 6, 6; 1 Sam. 15, 10. 35, oder Ekel 3 Mos. 26, 30; Jes. 1, 14. — Die Frage, ob dies so vielfach herbeigezogene Mittelwesen (der Logos oder Memar) als eine wirkliche Person gedacht wird, ist im Grunde bei dem im Altertum viel weniger scharf ausgeprägten Begriff von Persönlichkeit kaum sicher zu beantworten. Was die jüdischen Autoren als eine wirksame Macht verselbständigten, gestalteten sie mit lebhafter Phantasie leicht auch persönlich, ohne es damit so ernst zu meinen. Philo hat den Logos etwa als ein oberstes Engelwesen angesehen, wie er ihn denn auch ἀρχάγγελος nennt; in Betracht kommt jedoch, daß ihm auch die Engel nur die von Gott ausgehenden δυνάμεις sind. Schon die Namen Weisheit, Verstand oder Wort sprechen gegen Persönlichkeit im strengern Sinn. Am wenigsten ist mit Memar etwas anderes als die in die Endlichkeit hereinleuchtende Seite der Gottheit gemeint; es würden sich sonst nicht auch die Benennungen יקרא und שכינתא (Herrlichkeit, δόξα) dafür finden. Wichtiger ist es aber, besonders in Bezug auf die neutest. Logoslehre, zu beachten, daß dies Mittelwesen Gott nicht dazu dient, sich in ihm der Welt zu nahen oder gar mitzuteilen, sondern vielmehr dazu, ihr gegenüber in seiner transcendenten Höhe zu verharren und dem Endlichen ewig fern zu bleiben. Dasselbe schließt nicht die Kluft zwischen beiden, sondern tritt in sie ein, weil sie nun einmal ist und bleiben muß. Es ist daher auch nicht wahrhaft gottheitlich, sondern Gott untergeordnet, ist aber doch wieder viel zu geistig und göttlich, dem Materiellen viel zu gegensätzlich, als

daß Johannes von Philo aus auf sein ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο hätte kommen können. Die ältesten Targumim stellen allerdings den Memar mit dem Gottesknecht zusammen, zu Ex. 23, 20; Nu. 9, 18; Dt. 1, 30 u. a., deuten dadurch aber nur an, daß der Memar besonders durch die Knechte Gottes wirksam wird.

Von den Engeln ist in Sir., 1 Makk. und Judith wenig oder gar nicht die Rede; in den andern apokryphischen Büchern wird die Lehre von ihnen ausgestaltet, aber so, daß in den palästinensischen der persische, in den alexandrinischen der griechische Einfluß unverkennbar ist. Schon in Daniel c. 10 treten neben dem wunderbar erhabenen Engel, deß Name nicht genannt wird, der etwa dem Maleach Jahve gleichsteht, noch andere einzelne Engel, die nunmehr, wie früher nie, mit Namen genannt werden, hervor: Michael 10, 13. 21, und Gabriel 8, 16; 9, 21. Neben Michael, dem Fürsten Israels, werden aber auch noch die ersten oder obersten Fürsten der anderen Weltmächte = Völkergenien, הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, erwähnt. In 4, 10. 14 ist zudem von den heiligen Wächtern, עִירִין קַדִּישִׁין (Alex. ἐγρήγοροι) als einem himmlischen Senate Gottes die Rede, womit entweder die 36 babylonischen θεοὶ βουλαῖοι, oder die 7 persischen aus der Höhe über die Seelen wachenden Amschaspands gemeint sind. Und obwohl sie nur der Chaldäer Nebukadnezar erwähnt, hat doch das Buch Henoch und haben auch die Kirchenväter diese Engelbezeichnung beibehalten. — In Tobit kommt dann zu den namentlich Genannten noch Raphael; er bezeichnet sich 12, 15 als einen von den sieben, welche die Gebete der Heiligen vor Gott bringen, offenbar in Anlehnung an den Parsismus. Zugleich wird durch diesen auch der Gedanke an einen besonderen Schutzengel für jeden Menschen nahegelegt. — Die Verfasser von Henoch 18, 14 und 4 Esr. 4, 1. 36; 5, 20 und andere kennen außerdem auf Grund der von den Sept. auf ἄγγελοι bezogenen Stelle Gen. 6, 1—3 Engel, welche die Strafe ewigen Gerichts erdulden, weil sie (mit den Sternen zusammengestellt) ihre Bahnen nicht gehalten haben, vergl. 2 Petr. 2, 4; Judä v. 6. — In Tobit, 2 und 3 Makk., in den Zusätzen des Estherbuchs und Baruch werden die Engel übrigens menschlich und materiell vorgestellt, während von dem Verfasser der Sap. und Philo geistig. — Was die bösen Engel betrifft, so ist es zweifelhaft, ob mit σατανᾶς in Sir. 21, 27 der Satan oder ein menschlicher Widersacher gemeint ist. Die Sap. aber gedenkt in 2, 14, obwohl die alexandrinische Theologie eigentlich nur gute, Gott dienstbare Geister oder λόγοι kennt, — und zwar unter den Apokryphen allein — des διάβολος, durch dessen Neid die Sünde in die Welt gekommen, indem sie in der Schlange des Paradieses den Teufel (die alte Schlange, 4 Makk. 18, 8 und Apok. 12, 9; 20, 2) sieht. — Von einem Widersacher Gottes, der nach persischer Anschauung schon auf die Schöpfung selbst seinen Einfluß geltend gemacht habe, von einem Beliar, vgl. 2 Kor. 6, 15 (Herrn der Luft, oder = Belijjaal, der Böse) ist nur in den pseudepigraphischen Schriften die Rede. Die damit zusammenhängende Lehre von den Dämonen ist jedoch weiter verbreitet. Schon die vom palästinensischen Midrasch beeinflußten Sept. übersetzen שֵׁדִים, אֱלִילִים und andere Bezeichnungen der Heidengötter, Dt. 32, 17; Ps. 96, 5; 106, 37; Jes. 65, 11 mit δαιμόνια, und nehmen dies Wort, wie aus Jes. 13, 21; 34, 14; Ps. 91, 6 (in ihrer Version) erhellt, im bösen Sinn. Sie halten also die

Heidengötter für schädliche Engelmächte, wofür die Grundlage schon in Jes. 24, 21 gefunden werden kann. In Tob. 3, 8; 6, 15 u. a. ist speziell von einem Dämon Asmodi, im B. Bar. und bei Josephus von Dämonen im allgemeinen die Rede, die man durch ordinäre Zaubermittel unschädlich machen und verscheuchen zu können meinte.

b. **Vom Menschen und seiner Pflicht.** Während in der palästinensischen Anschauung in Beziehung auf die Schöpfung keine Neuerung vorkommt, in 2 Makk. 7, 28 vielmehr bestimmt die Schöpfung aus nichts hervortritt — denn *ἐξ οὐκ ὄντων* kann hier auf den Zusammenhang gesehen im Unterschied von *ἐκ μὴ ὄντων* nur „aus Nichtvorhandenem" (Vulg. ex nihilo) heißen (so auch Grimm zu d. St.), — schwächt die alexandrinische Theologie, durch die griechische Lehre von einer *ὕλη* beeinflußt, die Schöpfung zu einer Bildung der Welt aus einem qualitätslosen Stoffe, *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* Sap. 11, 17 ab. Philo läßt daher den Menschen ein Geschöpf gemischter Natur sein, in welchem von vornherein neben den höheren Elementen auch niedere entgegengesetzte vorhanden sind, welche die bei der Schöpfung Gen. 1, 26 mitwirkenden Engel hinzugebracht haben (de opific. mundi). Der Sündenfall aber, dessen auch Sir. 25, 24 und Sap. 2, 24 gedacht wird, bedeutet ihm nichts anderes, als daß die Sinnlichkeit (die vom Weibe vertreten wird), durch die Lust gereizt, über den *νοῦς* (den der Mann repräsentiert), den Sieg davonträgt. Dennoch aber sind die Vorstellungen vom gegenwärtigen sittlichen Zustande und Vermögen überall wesentlich dieselben. Der Moralismus ist hier wie da zu mächtig, als daß nicht die Freiheit und das Vermögen zum Guten überall sehr bestimmt, ja fast zu stark geltend gemacht werden sollten, Sir. 15, 14. Der Salomo der Sap. kennt zwar seine Sünde, 12, 2; 15, 1—3, rühmt sich aber 8, 19, eine gute Seele und einen unbefleckten Leib bekommen zu haben, und obwohl er weiß, daß er ohne Weisheit seinen Lebenszweck nicht erreichen und Weisheit nur durch Gebet von Gott erlangen kann, 8, 21 ff., so ist er doch mit genügender Empfänglichkeit dafür begabt. Denn die *γενέσεις* (die Anfänge oder die Arten der Menschen; jedenfalls geht der Satz auf die Gegenwart) sind *σωτήριοι*, zur Förderung des Lebens dienlich, und ein *φάρμακον* des Verderbens ist nicht in ihnen. Nur Schwäche und Nachahmungssucht wird von Sir., nur eine in der Endlichkeit begründete, durch sittliche Anstrengung zu überwindende Disharmonie wird im B. der Weish. zugestanden.

Die **Pflichtenlehre** Sirachs zeichnet sich durch Vielseitigkeit und Vollständigkeit, 10, 28. 29; 6, 7; 25, auch durch Freisinnigkeit aus. Er verteidigt die Freuden des geselligen Lebens, auch die der Musik, 35, 4—6, verbindet aber mit echt religiösen Motiven triviale Klugheitsrücksichten, obwohl dabei in Betracht kommt, daß er bei seiner gnomenartigen Vortragsform oft nur die eine Seite einer Sache oder Wahrheit hervorhebt, ohne darum die andere auszuschließen. — Am höchsten steht in sittlicher Beziehung die Sap. Schön gezeichnet und an Jes. 53 erinnernd ist das Ideal des von den Bösen gehaßten, geschmähten und verfolgten, aber zur Ehre durchdringenden Gerechten in 2, 15 ff. und besonders bemerkenswert der dabei hervortretende ethische Begriff des Sohnes Gottes, 2, 13 ff. besonders v. 18. Während sich die Gottlosen durch ihre Thorheit den (geistlichen) Tod zuziehen, erlangt der Gerechte durch wahre Weisheit Gottesgemeinschaft und *ἀφθαρσία*, zu der der

Mensch geschaffen ist. Der Verfasser der Sapientia steht im Gegensatz zum Sadducäismus oder Epicuräismus. Aber auffällt bei ihm die schonungslose Verurteilung der Kinder, die durch Hurerei oder Ehebruch erzeugt sind, 3,12 ff. In 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 23 blickt die Verdienstlichkeit des Märtyrertums durch; in Tob. 1, 3. 6 ff.; 2, 15; 4, 7 wird die der Mildthätigkeit sehr stark hervorgehoben. Am tiefsten steht das Buch Judith; ein engherziger Nationalismus, ja Rachegeist macht sich in ihm geltend und zudem der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heiligt (der noch bestimmter im Testam. Ascher § 3 u. 6 ausgesprochen wird). Nur zu deutlich klingt durch alle diese Bücher die Meinung hindurch, daß die Gerechtigkeit der Frommen vor Gott ganz ausreicht, daß nur die Bösen strafwürdig sind. Von einer Schuld, die alle auf sich haben und von einem auch den Frömmeren drohenden großen Strafgericht ist keine Rede mehr.

c. **Vom Endheil.** Wo das Gesetz nur als eine Israel gerechtmachende (Bar. 4, 1 ff.), ja als eine zur Reinigung der ganzen Menschheit geeignete Gottesoffenbarung gekannt, wo nicht mehr der Fluch der Sünde empfunden wird, fehlt es für den Ausblick nach einer höheren Hilfe in der messianischen Zeit an der besten Grundlage. Obwohl die apokryphische Weisheitslehre schon nicht mehr bloß die allgemeinen sittlichen Lebensverhältnisse der einzelnen oder die kosmischen Ordnungen behandelt, vielmehr auch in das Gebiet von Gesetz und Prophetie übergreift und demnach auch das Reich Gottes, auch das künftige zu ihrem Gegenstand machen könnte, erhebt sie sich doch zu jenem Ausblick eigentlich nie.

Sie hat allerdings schon eine Anerkennung dafür gewonnen, daß auch die Heiden eine gewisse Erkenntnis der Wahrheit haben, da sich Gott durch seine Schöpfungswerke auch ihnen zu erkennen gegeben hat, und daß sie sehr wohl weiter gekommen sein könnten, wenn sie nicht *φύσει*, d. i. nach ihrer durch die Sünde bestimmten Natur, *μάταιοι* geworden wären. Sie hält demnach auch dafür, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen, ja Sirach betet sogar darum, 36, 1 ff., und Tobias (13, 6; 11, 14) freut sich mit biblischen Worten auf die Zeit, da der Herr sich Zions wieder erbarmen und auch die Heiden herbeikommen und sich zu ihm bekehren werden. Bestimmter aber ist davon nicht die Rede. In Bar. 4, 21—5 beschränkt sich die Hoffnung partikularistischer auf eine Zurückführung der zerstreuten Juden nach Jerusalem und die *σωτηρία αἰώνιος* in Jud. 16, 17 ff. besteht in dem künftigen Gericht über die Heiden. — Für Israel erwähnt Sirach in 48, 10—12 zwar des Elias als eines Propheten, von dem geschrieben sei, daß er wiederkommen solle, aber des Messias gedenkt weder er noch ein anderer apokryphischer Verfasser; denn mit der Wurzel, die Gott dem David gelassen hat, Sir. 47, 22, ist nicht er, sondern das Geschlecht Davids von Salomo ab gemeint. Für die Gerechten erwartet der Verfasser der Sap. 3, 7 ff. c. 5 wohl schließlich Sieg und Reich und ewiges Leben, aber nur unbestimmter, nicht in der Form des messianischen Reichs. — Philo redet (de execrat. § 9) von einer mehr göttlichen als menschlich-natürlichen Erscheinung, die, nur den Geretteten erkennbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel in das heilige Land zu dem Genusse eines Glückes, wie es den Vorfahren nie zu teil geworden ist, zurückführen wird. Aber er meint nicht den Messias, sondern Gottes

Schechina, die einst das Volk durch die Wüste geleitet hatte. Von einer Wiederherstellung des Davidischen Königtums weiß er nichts. Selbst den Zemach, Sach. 6, 12 deutet er statt auf den Messias auf den Logos (de confus. ling. § 14).

Bei alledem ist die Hoffnung auf das Kommen des Messias nicht überall aufgegeben worden. Die Septuaginta verraten sie Num. 24, 7. 17 und Jes. 9, 5, wenn sie hier auch den Wunderrat und Gottheld zu einem μεγάλης βουλῆς ἄγγελος machen. Besonders ist sie wieder seit dem Auftreten des Pompejus in Palästina lebendig geworden. Der 17te der Salom. Psalmen redet von der künftigen Erweckung des Davidssohnes, der über ein geheiligtes Volk herrschen soll und dem auch die Heiden bis ans Ende der Erde huldigen werden, ganz im tieferen ethischen Geist der alttest. Weissagungen. Die apokalyptischen Bücher, Henoch und 4 Esra, daneben auch das dritte Buch der sibyllinischen Bücher, das wahrscheinlich schon 140 v. Chr. verfaßt wurde, weissagen, wenn auch unklarer und äußerlicher dasselbe, was das N. T. als das Kommen Christi zum Gericht über die bösen, zur Sammlung und Beseligung der Frommen bei der Aufrichtung seines Reiches in Aussicht stellt. Das Buch Henoch 62, 7 thut dies sogar so, daß es den Menschensohn, 48, 2, der der Weibessohn 62, 5, aber zugleich der Herr vom Himmel 46, 1 ist, schon immer im voraus, schon aus seiner Verborgenheit heraus für die Gerechten kund werden, also persönlich präexistieren läßt. Immerhin aber erhellt, daß eine dem N. Test. wirklich näher führende Fortbildung nicht zu stande kam. Die hätte doch nach der ganzen atl. Anbahnung, wie sie in der Gründung und Entwicklung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Israel und besonders in der nachexilischen Weissagung von dem messianischen Kommen Jehovas selber gegeben war, nur darin liegen können, daß man in dem Messias den erwartet hätte, in welchem die Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit endlich in voller Verwirklichung, ja persönlich und wesenhaft hervortreten und von welchem aus sie ethisch-geistlich zu immer weiteren Kreisen, auch zu der weiten Heidenwelt durchdringen werde. Dergleichen mögen die Innerlicheren unter den Gläubigen geahnt und ersehnt haben, aber klar ausgedrückt ist es nirgends.

Auf ein ewiges Leben kommen Sirach und Baruch nirgends; die Sapientia und Philo kennen bei ihrem Gegensatz gegen die Materie, bei welchem ihnen die Trennung der Seele von dem Leibe als eine Befreiung, ein frühzeitiger Tod als ein Glück und eine Ehre erscheint, Sap. 4, 7. 10, ähnlich wie die Essener nur eine Unsterblichkeit der Geister der Gerechten, eine ἀφθαρσία, wenn auch als ein seliges Leben im vollen Sinn. Dagegen für den Verfasser von 2 Makkabäer (vgl. 7, 9. 11. 14. 23 u. 12, 43, wo sogar eine Entsündigung der Gefallenen noch nach ihrem Tode für möglich gehalten und vollzogen wird) steht die Auferstehung der Toten, wenn auch nur derjenigen aus Israel, 7, 14 fest. Das Buch Henoch erwartet sie für alle Menschen in der großen Zeit, wo der Messias erscheint, 51, 1 f.; 61, 5; 91, 10; 92, 3; 100, 5, der Verfasser von 4 Esra nur für die Frommen und zwar erst nach der 400-jährigen Herrschaft des Messias, wenn alles, auch der Messias, gestorben ist und der Höchste auf seinem Richterstuhl offenbar wird, 5, 29 ff.

Vgl. A. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenth. I, 1831. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilosophie, Halle 1834; J. Ferd. Räbiger, Ethice librorum apocryph. Vet. Test. pars prior, Vratislaviae 1836, pars altera, Vratisl. 1838; Hengstenberg, Für Beibehaltung der Apokr. (aus der Ev. KZtg.) 1853; Langen, Das Judentum in Paläst. zur Zeit Christi, Freib. 1866; Franz Klasen, Die alttest. Weisheit und der Logos der jüd. alex. Philosophie, Freibg. 1878. In betreff Philos: Philonis Opera ed. Mangey 1742, Peiffer 1792, Richter 1828. Den Einfluß Philos auf das Christentum überschätzten Ballenstedt, Philo u. Johannes 1812; Großmann, Quaestiones Philoneae 1829. 1841. 1842 und Gfrörer, l. c. Zutreffender sind: Dähne's Art. Philo in Ersch u. Gr.; Wolff, Die phil. Philosophie, Gothenb. 1859, Steinharts Art. Philo in Paulys Realencl.; Lipsius, Art. Alex. Religionsphil. in Schenkels Bibellex.; Steenberg, One Philo's Gudserkjendelse, Kjöbnh. 1870; C. Siegfried, Philo v. Alex., Jena 1875. Speziell über Philos Logoslehre: Keferstein, Philos Lehre v. d. göttl. Mittelwesen 1846; Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ, apud Phil. Aributa, I. II. Lips. 1848. 49 (Ztschr. f. hist. Theol. 1849); Max Heinze, Die L. vom Logos in d. griech. Phil. Oldenb. 1872; Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alex., 1875. Außerdem vergl. Ritter, Gesch. d. Phil. IV; Zeller, Philos. d. Griech. u. Röm. IV, 2; Überweg, Gesch. d. Phil. I. Ewald, Gesch. Isr. VI, 268—290. Dorner, Entwicklungsgesch der Lehre v. d. Person Christi, I, 21—57; Neutest. Zeitgesch. v. Schürer, ebenso die v. Hausrath. — || Zur Apokalyptik: Bertholdt, Christologia Judaeorum 1811; Zeller, Theol. Jahrb. 1843; Lücke, Einl. z. Off. Joh. 1852; Hilgenfeld, Jüdische Apocalyptik 1857; von dems.: Die Propheten Esra u. Daniel, Halle 1863, u. Messias Judaeorum 1868; Öhler, Art. Messias in PRE.[2] IX, 641; Holtzmann, Die Messiasidee z. Zeit Jesu (Jahrb. f. deutsche Theol. 1867); H. Rönsch, Das Buch d. Jubiläen 1874; James Drummond, The Jewish Messias, 1877; Ferd. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. 1881. || Zur Eschatologie: Gröbler, Über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüd. Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr. in Theol. Stud. u. Krit. 1879 IV; Wünsche, Vom Zustand nach dem Tode, nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern in Jahrb. für prot. Theol. 1880, II. Vergl. auch Weber, Syst. der altsynag. paläst. Theol., Leipz. 1880 bes. K. 24, § 87 ff.

B. Die exegetische Theologie

oder Schrifttheologie

(Wissenschaft von der hl. Schrift).

---

2. Die Lehre vom Neuen Testamente insbesondere

(Neutestamentliche Disziplinen)

dargestellt von

Dr. L. Schulze, und Dr. R. Fr. Grau,
o. Professor der Theologie in Rostock. o. Professor der Theologie in Königsberg.

Inhalt.

Einleitung in das Neue Testament.

---

1. Name und Begriff der neutestamentlichen Einleitung.

Der herkömmliche, schon im fünften Jahrhundert von Adrianus gebrauchte Name „Einleitung“ (Isagogik) hat, wie eine Vergleichung der betreffenden Schriften in den verschiedenen Zeiten zeigt, eine so große Unbestimmtheit und läßt so wenig ein wissenschaftliches Prinzip für die Gestaltung dieser Disziplin zu, daß es selbst Schleiermacher nicht gelungen ist, dem Begriff Einleitung und damit der ganzen so benannten Wissenschaft eine wissenschaftlich genügende Ausprägung zu geben. Die betreffende Disziplin ist nicht ein „Mancherlei“, eine „Zusammenstellung gewisser Vorkenntnisse zum Verständnis und zur richtigen Würdigung der h. Schriften“. Weder der Zusatz „historisch-kritisch“, noch der „als Kanon“ (Keil) ersetzt hiebei das für ihre Selbständigkeit notwendige Prinzip. Ja de Wette, Delitzsch u. a. sprechen ihr ein solches auch ab; andere wie Keil geben es doch wieder preis. v. Hofmann verzichtet in seinen Vorlesungen auf eine Erörterung des Begriffes; in seiner Encyklopädie zerteilt er diese Disziplin als Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher, und als Wissenschaft des Kanon (Geschichte der Sammlung, der Abschließung sowie innere Kritik desselben).

Vom rein geschichtlichen Standpunkt aus hat man sie entsprechend der hebräischen Nationalliteratur, als „christliche Literaturgeschichte im apostolischen Zeitalter“ (so nach dem Vorgang von Hupfeld zuerst Reuß und ihm nach Guericke und Ritschl als „Geschichte des Neuen Testamentes“) oder als „Geschichte des neutest. Schrifttums“ (so Delitzsch und Grau) behandelt. Damit wird aber die neutest. Schrift zum ersten Glied der christlichen Literatur herabgezogen; es wird, wie bei Reuß, auch die gleichzeitige urchristliche Literatur mit behandelt. Es fehlt an jedem zureichenden Grunde, weshalb sich diese Literaturgeschichte gerade auf diese Schriften beschränken sollte. Als rein historische Disziplin verliert sie ihren theologischen Charakter; sie wird überhaupt „problematisch“ (Wagenmann).

Hieran wird nichts gebessert, wenn man sie als kritische Wissenschaft bezeichnet (Rich. Simon: Histoire critique, Lücke: „Kritik des Kanons, die seine Geschichte zur Voraussetzung hat“; ähnlich Pelt, Baur, Hilgenfeld: „Kritische Geschichte des N. T.“). Denn teils ist Kritik des Kanons zu weit

(ob Kritik des Inhalts, der Geschichte und Lehre ?), teils ist Kritik nur Mittel zum Zweck, nie Selbstzweck, keine Wissenschaft, nur Bezeichnung der Methode. Ebensowenig kann das apologetische Moment (Rudelbach) Prinzip der Wissenschaft sein, noch kann neben der Historik eine Kanonik hergehen, welche die Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zum Kanon verteidigt.

Gehen wir mit Holtzmann von dem Ganzen des Neuen Testamentes als Kanon aus, so bewahrt unsere Wissenschaft ihren theologischen Charakter, und dient insbesondere derjenigen Kirche, welche nach protestantischen Grundsätzen diese Schriftensammlung, und sie allein, als Quelle und Norm ihres Lebens zu haben lehrt und bekennt. Gibt es eine göttliche Heilsoffenbarung und hat diese mit der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo ihren Abschluß und ihren Höhepunkt erreicht, über deren geschichtliche Wirklichkeit nicht bloß die schriftlichen Urkunden, sondern ebenso die Thatsache der Kirche und der in derselben wirkende h. Geist Zeugnis gibt, so muß es auch eine zuverlässige Überlieferung dieser Gottesthaten geben, damit ihr Zweck, das Heil der Menschheit, verwirklicht werde. Deshalb sprechen wir von der „heiligen" Schrift, und bezeichnen den für unsere Untersuchung in Frage kommenden Teil durch den Zusatz: „des Neuen Testaments". Wir sprechen nicht (mit Hupfeld) von neutest. Literatur, aber auch nicht mit Reuß von den neutest. Schriften, billigen aber den Ausdruck „Geschichte des N. T." (Credner) mehr, als „Gesamtgeschichte des N. T." (Guericke) oder „Geschichte des neutest. Schrifttums" (Grau). Als diese Disziplin gehört die Einleitung in den Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft, näher in denjenigen Teil, welcher als die biblische Theologie in weiterem Sinne zu bezeichnen ist.

2. Aufgabe und Methode der neutestamentlichen Einleitung.

Beides ergibt sich aus der Begriffsbestimmung. Bei jedem geschichtlich gewordenen Ganzen handelt es sich um die Entstehung der einzelnen Teile und um ihre Sammlung zum Ganzen. Damit ist aber auch die historische Untersuchung abgeschlossen. Denn die Überlieferung und Verbreitung — oder was Reuß und Guericke nach Credner noch von Erhaltung (Text, Handschriften), Gebrauch oder Auslegung hinzufügen — gehört in andere Disziplinen (Hermeneutik, Missionsgeschichte u. a.), soll aber aus praktischen Rücksichten in unsere Darstellung mit aufgenommen werden. Fraglich kann sein, ob man mit Baur von dem Ganzen zu den Teilen fortgehen oder mit Holtzmann umgekehrt verfahren soll. Wir gehen den ersteren Weg.

Daß die geschichtliche Untersuchung nicht ohne Kritik vollzogen werden kann, versteht sich bei wissenschaftlicher Forschung von selbst (§ 1). Es wird hier absichtlich noch einmal betont, um dem vermeintlichen Vorrecht einer gewissen Richtung, sie allein zu handhaben, entgegenzutreten. Die Kirche schließt die Kritik nicht aus, am wenigsten die reformatorische. Man imputiert der Kirche den römischen Glaubensbegriff, so oft man ein feindliches Verhältnis zur Kritik behauptet. Wenn das Wort Gottes in hl. Schrift nach Ebr. 4, 12 selbst Kritik übt an jedem einzelnen, und das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ die Forderung des Apostels ist, welcher er selbst mit allen anderen um Christi willen, der die Wahrheit ist, nachgejagt hat, so muß die Kirche auf dem Grunde des

Wortes der Wahrheit und an demselben stets in normierender und reformierender Kraft des sie in alle Wahrheit leitenden Geistes mit ihrer Wissenschaft, der Theologie, Kritik an sich wie an allem üben, was zu ihrem Lebensbestande gehört. Diese Kritik hat die Kirche im Altertum geübt, von neuem in der Reformationszeit und nicht minder an derjenigen Richtung der Gegenwart, welche stets Kritik an der Kirche, aber **nie** an sich selbst geübt hat; durch die an der Wahrheit haftende Kritik hat sie die vermeintliche abgewehrt und auch zumeist überwunden. Es kommt nicht darauf an, angeblich **keine** Voraussetzungen zu haben — was selbst schon wieder eine starke Voraussetzung ist —, sondern darauf, die **richtigen** Voraussetzungen zu haben.

Demnach wird die historisch-kritische Darstellung sich nach den zwei Teilen gliedern, daß einerseits diejenigen Momente geschichtlich dargelegt werden, welche dazu beigetragen haben, die neutestamentliche Schrift zu dem vorliegenden Ganzen zu gestalten, was die Aufgabe der Kanonik im besonderen bildet; und daß andererseits die Entstehung der einzelnen Teile untersucht wird, — die spezielle Aufgabe der Einleitungswissenschaft. Dabei wird es sich um die Verfasser und die Zeit der Abfassung handeln, was beides nicht geschehen kann, ohne daß auch gezeigt werde, wie Zweck, Plan und Inhalt der betreffenden Schrift den Zeitverhältnissen entsprechen.

Schleiermacher, Herm. u. Krit. S. 36. 379. Dess. Kurze Darst. des th. St. 2. A. § 123.
Delitzsch, Begr. u. Meth. der sog. biblischen E. (Z. f. Prot. u. K. 1854).
Hupfeld, Begriff u. Methode der sog. bibl. E. 1844, und Stud. u. Kr. 1861.
Rudelbach, Über den Begr. der Theol. u. d. neut. Isag. (Z. f. luth. Th. u. K. 1848).
Baur in den th. Jahrb. 1850—51; **Holtzmann** u. **Riehm** in den St. u. Kr. 1860. 62.
Wagenmann u. **Ritschl** in den Jahrb. f. deutsche Th. 1872 u. 1876.

3. Geschichte der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft.

Über die Geschichte der Anfänge der neutest. Einleitungswissenschaft vgl. S. 29 u. 35; über die Zeit von der Reformation bis zum Rationalismus S. 43 u. 59, auch Seite 124 f. Die kritische Behandlung datiert seit dem Aufkommen des Rationalismus. Von diesem war zwar schon J. D. Michaelis beeinflußt, doch trat erst mit Semler der Umschwung im betr. Sinne ein.

I. Die neutestamentliche Einleitung unter dem Einfluß des Rationalismus.

a. Es existiert von **Semler** keine Bearbeitung unserer Wissenschaft; aber in einer Reihe von „Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon“ (1771—75) gab er für die Kritik einen neuen Ausgangspunkt. In der heil. **Schrift** sei das **Wort Gottes**, d. h. „die zu innerer geistlichen Ausbesserung dienenden Lehren“ nur sporadisch zu finden; die Inspiration laße sich nicht erweisen. Manche Schriften seien wegen ihrer Schädlichkeit und Irrigkeit auszuscheiden (Offb. Joh.), andere wegen ihres rein äußerlichen Inhalts unfähig, den Zweck des göttlichen Wortes zu erfüllen. Die Protestanten müßten, ähnlich wie früher die Kirche den Kanon gebildet, Luther die Apokryphen gestrichen und andere Bücher geringschätzig beurteilt habe, auch für die Gegenwart den Kanon herrichten. — Weder diese Auffassung noch seine Andeutung von dem Gegensatz des paulinischen und petrinischen Evangeliums fand sofort Beifall. Sein Schüler Griesbach, der für die Herstellung des Textes besonderes Verdienst erwarb, und dessen Schüler Hänlein (1794) verfuhren (nach

Michaelis Vorgang) gemäßigter; doch besprach letzterer neben allen herkömmlichen Punkten auch den jetzigen Religionswert der einzelnen Teile. In Semlers Bahnen ging dagegen J. G. Eichhorn, der Urheber der Urevangeliumshypothese. Es fehlte nicht an zahlreichen Angriffen willkürlichster Art. Daher die auf gleichem Standpunkt stehenden Nachfolger sich meist gegen Semler richteten. So der nicht so äußerliche, tiefer eindringende, freilich auch die Schrift weniger vom ästhetischen Herder'schen Standpunkt ansehende J. E. Schmidt (1804), welcher zuerst in seiner „historisch-kritischen" Einleitung (als „kritischer Geschichte der neutest. Schriften") alle dogmatischen und apologetischen Erörterungen ausgeschlossen wissen wollte, desgleichen L. Bertholdt (1812), der mit großer Breite die Schriften beider Testamente vermischt behandelte. Viel gemäßigter in der Kritik, aber im ganzen auf demselben theologischen Standpunkt und in derselben bisher befolgten Methode hat de Wette († 1849) die Einleitung behandelt 1826, in Kürze, Übersichtlichkeit, Schärfe, aber auch mit vielen willkürlichen Ansichten und mit skeptischer Unsicherheit. Gemäßigter ist die von H. A. Schott (1830), sowie die höchst ausführliche, sorgfältige, vielfach „von dem Tummelplatz der verschiedenartigsten Hypothesen" zu den herkömmlichen Überlieferungen zurückkehrende Arbeit von K. A. Credner (1836). Von ihm abhängig verhielt sich Neudecker (1840).

b. Eine vom positiven Standpunkt hervorgerufene Gegenwirkung ging von dem gelehrten und vielseitig gebildeten J. Fr. Kleuker († 1827, Prof. in Kiel) aus, sowohl in seiner „Neuen Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt", als besonders in seinen „Ausführlichen Untersuchungen der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums" (1788—1800). Ihm folgten von katholischer Seite Joh. L. Hug (seit 1798) und Feilmoser (seit 1810): beide trotz ihres Standpunktes wissenschaftliche Kritik in besonnenem Maße und mit nicht gewöhnlichem Scharfsinne übend, freilich durch die unberechtigten Fesseln der Kirche nicht selten gehindert. — Noch erwähnen wir das in England sehr beliebte Werk von Thom. H. Horne, das neben den Untersuchungen über Offenbarung, Schrift und Inspiration in Bd. 3 auch die biblische Geographie und die Antiquitäten behandelt (seit 1818); desgleichen die französischen von Cellerier (1825) und Steiger (1837).

II. Von Schleiermacher, Hupfeld und Strauß her ergangene Einwirkungen.

a. Schon Schleiermacher hatte 1811 (Darstellung des theologischen Studiums II. 1. § 31 ff., bes. § 36; 2. A. § 103 u. 136) eine Umgestaltung der Einleitungswissenschaft angebahnt und auch in seinen Vorlesungen ausgeführt. Darnach ist der Zweck derselben „den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten Leser zu versetzen", oder „den Akt des Schreibens nachzukonstruieren". Dazu gehöre aber, daß zuerst die Idee des Ganzen richtig aufgefaßt (die Geschichte der Sammlung und ihres Textes) und dann der Ursprung der einzelnen Bücher erforscht werde, was die Kenntnis der geistigen Atmosphäre, bes. der Literatur des Zeitalters, sowohl des Publikums, für welches sie bestimmt ist, als der besonderen Beziehungen, aus denen sie hervorgegangen ist, erfordere. Demgemäß handelt Schl. in der allgemeinen Ein-

leitung von der Geschichte des Kanons und geht rückwärts bis zu seinem Ursprunge; im speziellen Teile von den einzelnen Schriften nach der Zeit ihrer Entstehung, und im dritten Teil von dem literarischen Zusammenhange und den Quellen des N. T. Was seinen kritischen Standpunkt betrifft, so sind nach ihm entschieden unecht: 1 Tim., 2 Petr.; zweifelhafter Echtheit 2 Tim. und Ephes., Jak., 2 u. 3 Joh. Die syn. Evv. sind nach dem apost. Zeitalter und nicht von den Männern, denen sie beigelegt werden, und ebenso wenig ist die Offenbarung vom Ap. Johannes verfaßt.

b. Von Schleiermacher angeregt, faßte der oben erwähnte Credner die Einleitung als Geschichte des N. T. auf. Aber wie Reuß richtig bemerkte, war die Sache damit noch nicht gethan (weshalb wir jenem auch vorher schon seinen Platz anweisen durften). Reuß gab (1842) zu dem Schema von Credner den geschichtlichen Inhalt, ein selbständiges Stück Geschichte, welche in dem ersten Buch, in der Geschichte der Entstehung, neben der apostolischen auch die nichtapostolische Literatur behandelte. Dadurch war sowohl die Frage nach der Methode wie nach dem Inhalt der Wissenschaft von neuem in Fluß gekommen.

1. In methodologischer Hinsicht griff 1844 und noch einmal 1861 Hupfeld ein („Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung"), welcher gegen Reuß die Selbständigkeit der h. Schrift, die Beziehung der Wissenschaft allein auf diese, und demnach die Einleitung als Geschichte der biblischen Literatur wahrte. Mit ihm vertrat Delitzsch in seiner anonymen Abhandlung (1854) zwar das geschichtliche Prinzip und seine noch strengere Durchführung für das alttest. Schrifttum, verteidigte aber auch gegen ihn die Möglichkeit und Notwendigkeit, mit der geschichtlichen Betrachtung den göttlichen Charakter der Schriften festzuhalten. Diesen Standpunkt führt Grau in seiner „Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums" (1871), freilich mit eigentümlicher Gruppierung der Schriften (als episch-kerygmatischer, lyrisch-epistolischer, dramatisch-prophetischer) durch, während Guericke in nüchterner Weise seine frühere (1843) „historisch-kritische Einleitung" nach Reuß in eine „Gesamtgeschichte des N. T.s" verwandelte. Während diesen Umgestaltungen gegenüber de Wette und seine späteren Herausgeber, Meßner und Lünemann (1860), ebenso Bleek (1862), Davidson (1868) und besonders Hilgenfeld (1875) bei der alten Form verblieben, traten Theologen sehr verschiedenen Standpunktes der historischen Methode entgegen. Zunächst wollte Rudelbach (1848) auf die Historik, die Geschichte des Werdens der einzelnen Schriften, noch die der Bildung zu einem Ganzen folgen lassen, welche als Kanonik die Entstehung des Ganzen, als Kritik die Wahrung desselben und damit seine Autorität zu behandeln habe, worauf dann noch die Auslegung, die Hermeneutik folgen müsse. In diesem Punkte stimmte auch Ewald zu, wogegen Lücke (1845) die Kritik der h. Schriften als den wesentlichen, eigentlich wissenschaftlichen Zweck ihrer Geschichte bezeichnete. Ähnlich — als Kritik des Kanons — faßte die Wissenschaft auch Baur (1850. 51) und Holtzmann (1860). Doch ließ sich letzterer von Hupfeld (1861) dahin bestimmen, daß „alle und jede dogmatische Besprechung auszuschließen sei", nur daß der aus der Dogmatik entnommene Begriff des Kanonischen das die Einleitung als besondere Disziplin vorläufig aufrechterhaltende Prinzip sein müsse.

2. Hinsichtlich des Inhalts wurde unsere Disziplin durch die von D. Fr. Strauß versuchte Zerstörung des Lebens Jesu, und da er die Quellen keiner neuen Untersuchung unterzog, mithin für die sogen. Einleitungsfragen „so gut wie nichts Neues leistete" (Holtzm.), erst durch die ziemlich gleichzeitig und vorzugsweise auf die Quellenkritik sich richtende Tübinger Schule umgestaltet. Alle Bearbeitungen haben sich seitdem genötigt gesehen, auf diese Forschungen Rücksicht zu nehmen, und, sofern sie nicht von denselben dogmatischen oder philosophischen Voraussetzungen geleitet waren, auch gegen diese destruktive Kritik Widerspruch zu erheben. Strauß hatte mit dem Rationalismus das gemeinsam, daß er wie letzterer von der Frage ausging, ob der Inhalt der h. Schrift glaubwürdig sei; und da er diesem nach den Grundsätzen der reinen Vernunft, jenem nach der Hegelschen Philosophie nicht als solcher erschien, untersuchte man erst in zweiter Reihe die Kanonizität. Das logisch Unmögliche und also auch unmöglich Historische wird von Strauß als mythisch aufgefaßt. Die Geschichte der Evv. ist erdichtet, um eine Idee darzustellen: sie sind eine Mythensammlung der bewußlos dichtenden Messiasidee der ersten Christen. In diese Kritik, welche in Gfrörer und Weiße verschiedene Modifikationen fand, fiel „das Unkraut des Radikalismus" in Chr. Gottl. Wilke's Hypothese vom Urevangelisten (1838), sowie in dem von E. K. J. Lützelberger versuchten Nachweis (1839), daß die ganze kirchliche Tradition über den Ap. Johannes grundlos sei; bis endlich diese Hyperkritik in Bruno Bauer (1840 ff.) sich überschlug. Deshalb versuchte die Tübinger Schule einen neuen Weg, indem sie „die Fortschritte der neueren Geschichtsbetrachtung und der historischen Methode" auf die Anfänge des Christentums richtete. Es galt eine allseitige Quellenforschung sowie gegenüber der bisherigen Negation eine Position zu gewinnen.

III. Die Tübinger Schule.

A. **Ferd. Christ. Baur.** Man darf, lehrte dieser Theologe, die Geschichte des Christentums nicht trennen von der Kritik der urchristlichen Schriften. Der Standpunkt ist derselbe wie bei Strauß: die Hegelsche Philosophie. Nur die Methode ist scheinbar verschieden, sofern Baur von der formalen Kritik der Schriften ausgeht; in Wahrheit aber ist doch deren Inhalt maßgebend für ihre Echtheit oder Unechtheit. Schon in B.s ersten Abhandlungen über die Rede des Stephanus (1829), über „die Christuspartei in Korinth" und über „die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus" (1831) war die Geschichtskonstruktion nach dem Hegelschen Schematismus, in welchem der vernünftige Weltgeist sich nach ewigen Gesetzen entfaltet, in ihren Grundlinien und Voraussetzungen erkennbar gezeichnet. Von dem Gegensatz des Paulus gegen die zwölf Ap., die mit der gesamten Urgemeinde noch auf dem Boden des Judentums stehen und von ihm nur durch den Glauben an den im gekreuzigten Jesus erschienenen Messias unterschieden sind, sowie und von der gewaltigen Differenz zwischen dem petrinischen und paulinischen Christentum in der Urkirche ausgehend, ist es der Zweck seiner kritischen Untersuchungen, nachzuweisen, wie aus diesem fundamentalen Gegensatz sich die Einheit der katholischen Kirche nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gestaltet habe. Alle Schriften des N. T.s wie die anderen altchristl. sind in diesem Prozeß als

Momente, d. h. als Zeugnisse, wie besonders als Mittel seiner Entwicklung anzusehen.

Während die ganze Theologie mit der Abwehr des inzwischen (1835) erfolgten Angriffes der Strauß'schen Kritik beschäftigt war, arbeitete Baur an seiner destruierenden Konstruktion des Urchristentums. Gleichzeitig mit Strauß Leben Jesu erwies er *1.* in seiner Schrift über „die sog. Pastoralbriefe des Paulus" (1835) aus den angebl. Beziehungen derselben auf Marcion und die Parteitendenzen des zweiten Jahrhunderts die späte Zeit der Abfassung und somit ihre Unechtheit. Die Untersuchungen über „den Römerbrief" und noch einmal „über die Christuspartei in Korinth" (1836), über den Ursprung des Episkopats (1838) sowie über die Glossolalie, befestigten seine obigen Voraussetzungen, bis er die so von ihm und gleichzeitig von seinen Schülern teils vereinzelt teils in Gesammtdarstellungen (Schwegler) vorgetragenen Ansichten zuerst in seinem Hauptwerke: „Paulus, der Apostel Jesu Christi; sein Leben und Wirken, seine Briefe und Lehre 1845" zusammenfaßte. Darnach sind nur die vier Br. an die Galater, Korinther und Römer (mit Ausnahme der zwei letzten Kapitel) echte apost. Br.; alle übrigen und auch die Apostelgeschichte sind nachapostolische Schriften. *2.* Der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums führte auf die Frage nach dem Christentum Christi und somit zur Kritik der Evv., deren Resultat wesentlich dem von Strauß glich, nur daß Baur statt des ungenauen und unklaren Begriffes „Mythus" die „Tendenz" als treibendes Motiv annahm. In seiner Abhandlung über die Komposition und den Charakter des Joh.-Ev. (1844) lehrte er dessen nichtapostolischen Ursprung; und in dem Gesamtwerk „Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847) brachte er auch auf diesem Gebiet einen Abschluß, wonach im sog. Matthäus die judaistische, im Lukas die paulinische, im Markus, der ohne klar ausgesprochene Tendenz sei, eine die vorhandenen Gegensätze verdeckende und abschleifende, im vierten Ev., im Gegensatz zum Montanismus und zur Gnosis, die Tendenz vorliege, die höhere Einheit der Gegensätze des Urchristentums in der altkatholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen. *3.* Hieran reihten sich zur weiteren Begründung gegenüber erfahrenen Angriffen seine Abh. über das Ev. Marcions (1846), über die Joh.-Br. (1848), über den Passastreit (1851 und 1857), über das Markus-Ev. (1851) und die Apokalypse (1852. 1855). *4.* Nach einer großen Menge Einzelarbeiten (zu vergl. Bleek-Mangold) gab er eine Gesamtübersicht über die Geschichte des apostolischen Zeitalters und der Zeit der neutestamentlichen Schriften in dem ersten Teil seiner Kirchengeschichte: „das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853), wozu die in seinem Todesjahr (1860) erschienene Abhandlung über den Begriff des Menschensohns und die nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über die neutest. Theologie (1864) notwendige Ergänzungen bilden. — Fassen wir kurz die Aufgabe, welche B. zu lösen gesucht und nach Overbeck auch gelöst haben soll, zusammen, so war es nach diesem die dreifache: „die Aufdeckung des Inhalts der ersten Lebensfragen des Christentums, seines Verhältnisses zum Judentum und seines Überganges auf heidnischen Boden, nebst den Wandelungen auf diesem Übergange." Ihren Ausgangspunkt nimmt seine Kritik von dem Gegensatz des Paulus gegen die Urapostel, von der universalistisch

freieren Auffassung des Christentums bei jenem gegen die partikularistisch alttestamentlich gesetzliche Auffassung der letzteren. Diese Spannung gleicht sich allmählich nach Pauli Tod aus; unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen kommt es zu der Einheit der Gegensätze in der katholischen Kirche. Momente und Mittel dazu bieten die neutest. Schriften.

Baurs Gesamtauffassung bestimmt sich im einzelnen wie folgt: Nach dem Glauben der Kirche findet sich zwar am Anfang des Christentums das Wunder in der Person Christi; aber die Aufgabe der Geschichte ist es, dieses in die natürlichen Elemente aufzulösen. Das Christentum hängt mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit zusammen, es enthält nichts, das nicht längst vorbereitet, sich als Resultat des vernünftigen Denkens, als Bedürfnis des menschlichen Herzens, als Forderung des sittlichen Bewußtseins geltend gemacht hätte. Alles was das Christentum ist, ist es durch die Person Christi. Von den Quellen über diese stehen die nach den Aposteln genannten Evv. in einem sich ausschließenden Widerspruch; das Göttliche, welches das vierte Ev. in Christo als dem Menschgewordenen Logos behauptet, hebt das Menschliche und Geschichtliche auf; es ist keine reine historische Darstellung. Da nun das Markus-Ev. abhängig ist vom ersten und dritten, das des Lukas paulinischen Charakter trägt, so bleibt als einzige Quelle das nach Matthäus. Aber auch in diesem ist der Lehrgehalt von der Geschichte zu unterscheiden, wie denn der Apostel ursprünglich nur τὰ λογια und zwar hebräisch geschrieben hat. Aus den Reden, welche es enthält, ist das Wesen des Christentums und der Person Christi zu bestimmen. Den Mittelpunkt seines Ev. zeigt uns noch die Bergpredigt mit ihrer Antwort auf die Frage: was muß der Mensch thun und wie gesinnt sein, um ins Reich Gottes zu gelangen? in der ersten Seligpreisung „der Armut am Geiste“. Daraus ergibt sich, daß das Christentum im Gegensatz zu der pharisäischen Gerechtigkeit nicht äußeres Thun, sondern die über alles Endliche, Partikuläre erhabene Gesinnung ist; und dieser rein sittliche Charakter, im Verhältnis zu allen anderen Religionen etwas wesentlich Neues, macht es zur absoluten Religion. Die höchste sittliche Aufgabe ist vollkommen zu sein wie Gott, wobei natürlich das Mangelhafte von Gott vergeben wird; sie auszuführen, ist Sache der Gemeinschaft, des Reiches Gottes. Dies allgemein Menschliche ist zugleich das wahrhaft Göttliche in Jesu, und sein Selbstbewußtsein soll zum Bewußtsein der Menschheit werden. Die geschichtliche Form dazu war die Messiasidee, mit welcher Jesus als Stifter des Christentums sich identifizierte. Die pharisäisch-jüdischen Gesetzesvertreter und Machthaber konnten ihn nur verwerfen. Sein äußerer Untergang war sein Sieg. Die Auferstehung — „ob sie wirklich geschehen und was sie an sich ist, liegt außerhalb der geschichtlichen Untersuchung“ — war „für die Jünger eine Thatsache ihres Bewußtseins“. — Das Christentum, nicht etwas von vornherein fertiges, entwickelt sich allmählich aus dem Judentum heraus. Das Urchristentum war Judenchristentum d. h. ein vergeistigtes Judentum. — Das mit dem Christentum in die Welt tretende Prinzip — das Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung — entwickelte sich im Kampf mit den Gegensätzen und machte sich zunächst geltend als allgemeines Heilsprinzip. Die handelnden Personen sind die von Jesu erwählten Zwölfe, die mit dem Geiste von oben die Kirche in Jerusalem stifteten. Die Nachrichten über die erste Zeit derselben sind in der Ap.G. völlig unklar. Zwar stehen wir mit Stephanus schon auf geschichtl. Boden und die Anklage gegen ihn zeigt den Keim des Gegensatzes. Aber erst in Paulus, in welchem das christliche Prinzip in seiner absoluten Superiorität sich geltend macht, kommt es zum Bruch, und zwar durch seine Idee vom Universalismus des Christentums, daß nur in Christo Heil, nicht in der Beschneidung nach dem Gesetze. Seine gegensätzliche Stellung zum Gesetz rief ebenso großen Anstoß hervor, wie die Bekehrung der Heiden, ohne ihre Beschneidung, ja schließlich sein Apostelamt selbst. Man gab sich zwar auf dem Apostelkonzil die Hand zum Zeichen der Einheit, um aber desto mehr den eigenen Weg zu gehen, denn die Zwölfe stellten die Beschneidung zur Erlangung des Heils als notwendig hin. So gab es ein doppeltes Evangelium: das der Beschneidung von den Zwölfen unter den Juden, und das der Vorhaut von Paulus unter den Heiden verkündigt. Von einer Aussöhnung dieses Gegensatzes oder auch nur einem Versuch dazu, war, so lange Paulus lebte, nach den echten vier Briefen noch keine Rede. α. Die Zeit des Gegensatzes bis zur Zerstörung Jerusalems im J. 70. 1) Auf paulinischer Seite. Am klarsten und schärfsten findet sich das paulinische Ev. ausgesprochen im Galaterbr.: ein Christ nur ohne Beschneidung! und in den beiden Br. an die Korinther, in welchen Paulus seine apostolische Autorität, besonders den an Petrus sich anschließenden Gegnern nachzuweisen Anlaß hatte. Um diese Differenzen nicht noch weiter reißen zu lassen, wollte er mit dem Judenchristentum nicht völlig brechen. Im Br. an die Gemeinde zu Rom, die nicht von P. gestiftet, wesentlich judenchristlich, auch von der Jerusalemer Muttergemeinde nicht völlig abhängig, am leichtesten eine vermittelnde Stellung einnehmen konnte, reichte er die Hand zum Frieden. Zwar ist das Heil in Christo universell; Israel hat keinen Rechtsanspruch: es ist seine Schuld, wenn

es am Heil nicht Teil hat; aber es wird nicht immer verstoßen bleiben. So söhnte er sich theoretisch aus; praktisch geschah es durch die Kollekte aus den heidenchristlichen Gemeinden für die judenchristlichen in Jerusalem. Aber P. täuschte sich. Eifrer fürs Gesetz erregen einen Aufstand gegen ihn, — eine Versöhnung war bei seinem Leben nicht herbeigeführt. Sie konnte nur von Rom ausgehen, wo sein Brief wie sein Tod versöhnend gewirkt hatte. In dieselbe Richtung gehört das den Paulinismus am reinsten vertretende Lukas-Ev., das mit der Tendenz geschrieben ist, zu zeigen, der paulinische Universalismus sei schon in der Person Jesu gegeben; daher es auch Marcion, der eifrigste Anhänger des P., obwohl er in seinem Kanon den Galaterbrief voranstellte, doch als sein Ev. festhielt. — *2)* Auf petrinisch-judenchristlicher Seite stehen die Säulenapostel Petrus, Johannes, Jakobus. Der von ihnen vertretene, noch ungeschwächte Ebionitismus kommt am klarsten zum Ausdruck in der vom Ap. Johannes verfaßten Apokalypse, wo unter den in den 7 Briefen geschilderten Gegnern der Ap. P. gemeint ist; 21, 14 wird er geradezu von der Apostelzahl ausgeschlossen; bald nach P. Weggang läßt sich Johannes in Ephesus nieder, um dem paulinischen Christentum das von Jerusalem entgegenzustellen. Bei den Schriftstellern aus diesem Kreise wird der Heidenapostel entweder gar nicht oder doch nur im feindlichen Sinne erwähnt, wie bei Papias, Justin, Hegesipp; in dem äußersten Extrem aber, in den pseudoclementinischen Homilien, ist Paulus unter dem Simon Magus, als der feindselige Mensch und Urheber aller Häresien dargestellt. || *β*. Die Vermittlungsversuche bis c. 140 n. Chr. werden von beiden Seiten durch Nachgiebigkeit erstrebt. *1)* Auf judenchristlicher Seite geschah der erste Schritt, indem man, durch die unleugbaren Erfolge des Paulus in der Heidenmission bestimmt, an Stelle der Beschneidung die Taufe setzte (worauf auch schon Gal. 3, 27 hindeutete, und welche der unechte Anhang zum Matthäus-Ev., 28, 19, als Jesu Einsetzung hinstellte). Um die Judenchristen über den Paulinismus zu verständigen, lehrte vom judenchristlichen Standpunkt aus ein dem Judenapostel Jakobus zugeschriebener Brief zwar statt des Glaubens die Werke, aber statt des äußerlichen Moses-Gesetzes eine Verinnerlichung des Gesetzes, das königliche Gesetz der Liebe und Freiheit. Die judenchristliche Eigentümlichkeit wird so festgehalten, aber in einer freieren (paulinischen) Form. Auch *2)* auf paulinischer Seite war ein gleiches Interesse, die Kluft auszufüllen. Des Paulus Gegensatz galt nur dem Gesetz, aber nicht der darüber stehenden Weissagung. Darum konnte aus paulinischen Kreisen ein daran anknüpfender Br., wie der an die Hebräer, die Lehre von dem in Christo gekommenen neutest. Priestertum nach Melchisedeks Weise bringen. Ebenso wirkte versöhnend die in den Br. an die Kolosser und Epheser betonte Lehre, daß durch Christi Tod die Scheidewand aufgehoben, alles in Christo eins und daß die Taufe die geistliche Beschneidung sei. Während in diesen Br. die Werke neben dem Glauben eine selbständige Stellung haben, wird im Philipperbr. die Rechtfertigung aus dem Glauben zwar nachdrücklich, aber doch in sehr äußerlicher Weise betont. Daß diese drei Br. nicht paulinisch sind, zeigen die Anspielungen auf gnostische Lehren. Solche sind auch in den viel späteren Pastoralbr.; sie setzen schon die im Gegensatz zu den häretischen Störungen betonte Einheit des kirchlichen Organismus voraus, ähnlich wie auf judenchristlicher Seite die pseudoignatianischen Br. Am meisten beförderte die Einigung die Apostelgeschichte, durch welche der historische Nachweis geführt werden sollte, daß auch die Häupter der beiden Parteien sich geeinigt hätten. Sie ist keine rein historische Schrift, sondern bringt „in bestimmter Reflexion ersonnene Darstellungen", nach denen der urchristliche Gegensatz verwischt, und Petrus paulinischer und Paulus petrinischer dargestellt wird, als es uns aus den echten Quellen feststeht. — *3)* Während diese Schriften auf der einen oder anderen Seite stehen, so tragen wirklich vermittelnden Charakter die Schriften des Barnabas, die pseudoignatianischen Briefe, die des Clemens und Polykarp, der Hirt des Hermas und, als treueste Repräsentanten der Übergangsperiode, Justins Schriften, die zwar nicht ebionitisch sind, aber doch selbst den Namen des Paulus nicht einmal nennen. Nun aber bezeugen Irenäus und Tertullian, daß nicht bloß die Parteiansichten sich genähert, sondern auch die Stifter sich die Hand gereicht haben, indem beide berichten, daß Petrus und Paulus die römische Gemeinde gestiftet und den Märtyrertod in Rom erlitten haben. So sehr hat sich bis dahin die Überlieferung von dem ursprünglichen Gegensatz verloren. Aus dieser Zeit stammen die beiden dem Petrus untergeschobenen Br. Der erste, ganz voll paulinischer Ansichten, ist zu Babylon, d. h. Rom völlig im konziliatorischen Interesse entstanden; der andere bestätigt die Schriften des „geliebten Bruders Paulus". || *γ*. Der endgültige Ausgleich fand erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts statt. Die Kirche hatte durch ihren auf jüdischer Grundlage erwachsenen Episkopat mittelst der gemeinsamen Lehre der Ap. Petrus und Paulus, daß Glaube und Werke notwendig sind, die Einheit hergestellt und das Christentum als Selbstoffenbarung Gottes an die Welt aufgefaßt. Diesen Ansichten Ausdruck zu geben, wurden die Pastoralbriefe dem Paulus untergeschoben und noch etwas später das vierte Ev. verfaßt, welches, um als Ev. des dritten Säulenapostels zu erscheinen, im Anschluß an den Logosnamen der Apokalypse die Logosidee vertritt und zugleich die höhere Einheit von Judenchristentum und Heidenchristentum, von Werken und Glauben, in der Liebe, sowie die Anbetung des Vaters

weder in Jerusalem noch Garizim, sondern im Geiste lehrt. Da es in der Erzählung vom Todestage Christi gegen die kleinasiatischen Quartodezimaner polemisiert, so kann es erst um 170 verfaßt sein (!). — Damit war die Einheit der katholischen Kirche, welche bei allen alten Kirchenlehrern bezeugt wird, theoretisch durchs vierte Ev., praktisch von Rom und durch die Idee von der einen Kirche und durch ihren Episkopat vollzogen.

B. **Die Mitarbeiter in der Tübinger Schule.** Das Hauptwerk, namentlich ehe Baur selbst seine Gesamtanschauung darstellte, war nach einer gründlichen Vorarbeit Schweglers († 1857) über den Montanismus (1841) dessen „Nachapostolisches Zeitalter" (1846), zugleich der erste Versuch, an die Stelle der bisherigen Einleitungswissenschaft eine Geschichte der Entwicklung der apostolischen und nachapostolischen Zeit zu setzen. Schw. unterscheidet sich wesentlich von Baur dadurch, daß er von Rom und Klein-Asien aus den Entwicklungs- und Vermittlungsprozeß vor sich gehen läßt. Dazu traten Zeller, Köstlin, Volkmar, Hilgenfeld, Ritschl. Letzterer brachte jedoch durch seine Schrift „Entstehung der altkathol. Kirche" 1850 den ersten Zwiespalt in die Schule, wie denn auch Hilgenfeld sich abkehrte und eine selbständigere Stellung einnahm. Volkmar dagegen, nachdem er zuerst mäßigend aufgetreten, glaubte bald „mit seiner geschichtlichen Konjekturenwut" die Baur'sche Kritik überbieten zu müssen. Ihre Arbeiten erschienen zumeist in den von Zeller (1843—47), dann von Baur und Zeller (1848—57) herausgegebenen Theol. Jahrbüchern, an deren Stelle 1858 Hilgenfeld die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie treten ließ.

Im Ausland schlossen sich dieser Schule an: E. Reuß (seit 1842), später mit manchen Modifikationen; weiter gingen Scherer, Cunitz, Colani, Kayser, Carrière in der Revue de théologie (1850—69); ferner Renan (seit 1863) in seiner Geschichte der Anfänge des Christentums. — In Holland besonders Scholten (seit 1851), Hökstra, und neuestens die äußerste Linke vertretend: Loman (1882), gegen welchen selbst Scholten ermäßigend einschreitet. — Nach England wurde sie verpflanzt durch Davidson in seiner Einleitung, doch mehrfach nach Hilgenfeld gemäßigt, so daß nach ihm außer den 4 paul. Br. noch echt sein sollen: 1 Thess., Philemon, Philipper; im 2 Thess. sei ein echter Kern, der Br. an die Hebräer c. 66 von Apollos verfaßt, auch die Apokalypse echt (um 70).

C. **Der Kampf gegen die Tübinger Schule.** Die neue Konstruktion des Urchristentums war nicht mit einem Schlage an die Öffentlichkeit gelangt. Den einzelnen Angriffen folgte meist sofort eine energische Abwehr in Einzeluntersuchungen, ebenso wie den Versuchen zu Gesamtdarstellungen ähnliche entgegengesetzt wurden.

a. Schon bald nach Schweglers Auftreten wurde ein prinzipieller Gegensatz gegen die ganze Voraussetzung der Geschichtskonstruktion, gegen die Überspannung des Gegensatzes von Ebionitismus und Paulinismus aus der Mitte seiner Schüler von Planck (1847) geltend gemacht: Christus selbst habe den Universalismus gelehrt, Paulus ihn der Welt zum Bewußtsein bringen sollen; die einheitliche Wurzel beider Gegensätze liege in Christo. Nach K. R. Köstlin (1850) ist der Ebionitismus erst aus dem Judenchristentum entstanden, welches im Gegensatz zu dem idealen, für die Gemeinde wenig praktischen Paulinismus zwischen diesen Gegensätzen hindurch zur katholischen Kirche sich entwickelt habe. Zu größerem Einfluß ließ den Paulinismus Ritschl (1850) nach dem Vor-

gang von Georgii (1842) auf die Bildung der altkatholischen Kirche kommen, sofern der strenge Paulinismus für die Volkskirche gemäßigt und neben dem Glauben auch die Erfüllung des Gebotes Christi, nicht des Mosaischen Gesetzes gefordert worden sei. Damit war nicht bloß der Gegensatz ermäßigt, es war vor allem der Ebionitismus beseitigt, ohne daß jedoch die Einheit der Kirche besser erklärbar wurde. Auf Baur (1853) machten diese Abweichungen keinen Eindruck; er blieb bei der Voraussetzung, daß das Christentum Christi und der Zwölfe strenger Judaismus gewesen und erst durch Paulus der Universalismus gebracht sei. Dagegen zeigte Hase (1855), daß so weder Anfang noch Ende des Urchristentums erkannt werde. Das Bild Christi nach Baur sei zu dürftig, die Bedeutung Christi eine viel großartigere gewesen, und das vierte Ev. (dessen apostolischen Ursprung damals Hase festhielt) sei gar nicht der Abschluß des Kampfes zwischen Judenchristentum und Paulinismus: derselbe habe sich überhaupt nicht bis tief ins zweite Jahrhundert hingezogen. Baur that in seiner Antwort die Halbheit dieses Vermittlungsstandpunktes dar, so daß Hase später auch die Apostolizität des vierten Ev. preisgab. Dagegen forderte Hilgenfeld (1855) neben der dogmatischen Kritik vor allem die literarhistorische: das vierte Ev. enthalte gnostische Elemente, und die altkatholische Kirche sei aus dem Judenchristentum, aus dem Heidenchristentum und aus dem Gnostizismus entstanden, womit Hilg. gegen Baur nicht bloß zeigte, wo, sondern auch wie das vierte Ev. enstanden sei. Überhaupt ermäßigte er den Gegensatz durch Annahme einer gemeinsamen Grundlage, von der aus im Judenchristentum ein berechtigter Realismus und im Paulinismus ein ebenso berechtigter Idealismus vertreten wurde. Damit aber wurde Hilgenfeld je länger je mehr ein Gegner, wie es eigentlich von Anfang an auch Reuß war. Nach diesem (1851) ist Christus der Anfang eines neuen Lebens: „das Wesentliche, was er brachte, war ein Neues: die heilige That seines Lebens und das freie Opfer seines Todes"; dadurch unterschied sich das Judenchristentum vom Judentum und stand höher. Der Kampf des Paulus gegen das Judentum beschränkte sich auch auf die Apostelzeit und so war auch die apostolische Literatur zum großen Teil als echte gerettet. Noch entschiedener kehrte zu positiven Resultaten Ritschl (1857) zurück, indem er nachwies, daß kein prinzipieller Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus stattgefunden; schon in der Person Christi sei dem A. Bunde gegenüber ein N. Bund gestiftet worden. Ritschl war es auch, der aus Anlaß des Angriffs von Uhlhorn (1858), daß nach Baur das Christentum weder Anfang noch Ende habe und im beständigen Prozeß begriffen sei, sowie auf Baurs Zugeständnis, daß Wunder und Geschichte absolute Widersprüche seien, die echt wissenschaftliche Forderung geltend machte, daß man die Geschichte des Christentums nicht ohne weiteres nach dem Maßstab aller anderen Geschichte behandeln dürfe, sondern die speziell religiöse Betrachtungsweise zum Maßstab nehmen müsse. Baur habe nicht bewiesen, daß das Christentum im Juden- und Heidentum begründet sei; er habe nur Berührungspunkte aufgezeigt; die Anerkennung des Wunders hebe die geschichtliche Methode keineswegs auf; die prinzipielle Leugnung desselben aber sei Sache philosophischer Reflexion. Gegen Ritschl trat noch einmal Zeller auf, für ihn Baxmann und Beckh. Auf seiten dieser Göttinger Schule stehen auch Mangold, Schürer, Harnack d. J., Wendt.

Während auch Weizsäcker und Keim das Wunder nicht prinzipiell leugnen, steht dagegen Holtzmann bei aller Selbständigkeit historisch-kritischer Forschung doch auf dem Boden eines pantheistischen Rationalismus. — Soll der Unterschied in den Resultaten beider Schulen zusammengefaßt werden, so besteht er wohl darin, daß die Tübinger die Ausgleichung unter dem Übergewicht des Judenchristentums, die Göttinger aber vielmehr durch die katholische Kirche als gesetzlich gewordenes Heidenchristentum erfolgen lassen.

Gegenwärtig gehören der Tübinger Schule außer Zeller, der sich übrigens ganz dem philosophischen Gebiete zuwandte, sowie außer dem Holländer Scholten noch Volkmar, Hausrath, Overbeck, O. Pfleiderer, Holsten an. Die beiden letzteren sind die scharfsinnigsten und selbständigsten; doch sieht Pfleiderer schon im Römerbr. das Bestreben des Paulus nach einer Aussöhnung der Gegensätze. Dagegen stellt jetzt Holsten, freilich auf gleich pantheistischer Grundlage, ein neues Programm für die Geschichte des Urchristentums auf. In der Urgemeinde war ein Widerstrom zweier Bewußtseinsformen. Zwanzig Jahre hatte Petrus das Ev. verkündigt, und neben ihm hatte Paulus seine großen Erfolge gehabt, da bildete sich unter des Jakobus Herrschaft eine antipaulinisch-judaistische Verkündigung; derselbe konnte auch den Petrus und die Urapostel niederhalten, und das Ev. des Paulus wurde so verdrängt, bis mit dem Tode des Jakobus und der Zerstörung Jerusalems dem gesetzesfreieren Geiste des ursprünglichen petrinischen Ev.s, welches an das Gesetz (seine geistigen Gebote) bindet, aber von dem Gesetz (seinen ritualen Formen) löste, zu neuer Wirksamkeit Raum geschaffen wird. Diesen drei Richtungen entsprechen unsere drei syn. Evv., welche daher sämtlich als Tendenzschriften anzusehen sind. Schon 30 Jahre nach Jesu Tode war jedes Bewußtsein von den geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu geschwunden, dessen Darstellung nun mit Vergewaltigung der Geschichte dogmatischen Zwecken dienstbar wurde. Unser kanonisches Matth.-Ev. ist das petrinische Ev., ihm zu Grunde liegt ein antipaulinisch-judaistisches, wohl vom Ap. Matth.; das jetzige entstand aus der Reaktion des petrinischen Judenchristentums gegen den antipaulinischen Judaismus des Jakobus. Im Gegensatz dazu steht unser Markus-Ev. im spezifisch-paulinischen Sinne. Da durch diese beiden die Sicherheit der ev. Geschichte wankend geworden, will sie Lukas (1, 4) neu begründen. Wir haben also 1) den Urpetrinismus verwandt dem gesetzesfreien Paulinismus ohne dessen letzte Konsequenzen; 2) den Paulinismus; 3) darnach den antipaul. Judaismus unter Jakobus (bis gegen das Jahr 70); 4) zuletzt die Wiederherstellung des gesetzesfreien Petrinismus, bes. Anf. des 2. Jahrh. Aus der ersten Zeit stammt der verlorene Urmatthäus; aus der 2. der antijudaistische Mark.; aus der dritten unser kan. Matth. mit s. antipaul. Haltung und die Akta; aus der vierten unser Lukas zur Versöhnung der beiden Parteien.

Den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung vom kritischen Standpunkte machte Hilgenfeld im J. 1875; er faßte alle früheren Einzelarbeiten zusammen, und milderte den Tübinger Standpunkt mit der prinzipiellen Anerkennung einer gemeinsamen Grundlage zwischen Paulus und den Uraposteln. Der erste Thess.-Br., der an Philemon und die Philipper seien echte paulinische Briefe; der an die Hebräer stamme aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems; Johannes habe in Kleinasien gewirkt. Doch

geht er in der Annahme eines gnostischen Einflusses auf die Bildung der neutest. Schriften über Baur hinaus, sofern dieser Einfluß schon in den Br. an die Epheser und Kolosser und noch mehr im 4. Ev. erkennbar sei.

b. Vom sog. vermittlungstheologischen Standpunkt der historisch kritischen Forschung standen im Gegensatz gegen die in der Baur'schen Schule zur Herrschaft gekommene Hegel'sche Philosophie und demgemäß auch gegen die Voraussetzung eines ursprünglichen sich ausschließenden Gegensatzes bei sonst sehr verschiedenem dogmatischen Standpunkte: de Wette, Bleek, Meyer. Ferner Weiße sowie Ewald in seinen überaus zahlreichen Schriften; letzterer mit einem infalliblen Haß gegen die Tübinger und manchen einzelnen glücklichen Beobachtungen, doch wesentlich auf naturalistischem Standpunkt. Viel positiver, wenn auch unbestimmter Neander, Dorner, Lechler, Weiß, letzterer das Wunder nicht prinzipiell, aber doch als eigne Wirkung Jesu bestreitend, der wie ohne göttliches Sein, auch ohne göttliche Kraft und Wissen gewesen sei und zu dessen Gunsten Gott Vorsehungswunder geschehen ließ. Hierher gehört auch R. Rothe („die Anfänge der christlichen Kirche" 1837), der die Entstehung des Episkopats nach dem Vorgange des Katholiken Möhler als Substitut für das Apostolat bis in die Zeit des Johannes bald nach dem Jahr 70 hinaufreichen läßt; angeblich eine Einrichtung nur temporärer Art, ebenso wie nach ihm auch die Kirche nur die vorübergehende Form des Christentums bildet, bis sie in ihrer Vollendung in die vollkommenere Form des Reiches Gottes, d. h. des idealen Staats übergeführt wird. Eine dieser Richtung angehörige Darstellung gab auch Bleek; doch steht ihr neuester Bearbeiter Mangold viel negativer.

c. Den kirchlichen Standpunkt vertraten gegen die kritische Richtung von Anfang an mit großer Schärfe H. Böttger, Ebrard, Wieseler, Baumgarten, Huther, Brückner, Wiesinger, Weitzel, Schliemann, Uhlhorn u. a. Unter den Gesamtdarstellungen ist die geistvollste unternommen worden von H. W. J. Thiersch (1845), welcher für die Echtheit sämtlicher Bücher des N. T. eintrat, die historische Tradition der alten Kirche wieder zu Ehren brachte und ihr größeres Gewicht beilegte, als den inneren Gründen. Zwar bekämpfte ihn Baur als einen antikritischen „Fanatiker", aber er verblieb in seiner Entgegnung, wie in der zusammenfassenden Darstellung über „die Kirche im Apost. Zeitalter" bei seinen Auffassungen. Er hat so den Umschwung der neueren positiven Kritik herbeiführen helfen, welcher in den Schriften von Guericke, J. P. Lange, Pressensé, Schaff u. a. zum Ausdruck gelangt ist. Endlich hat sich gegenüber der Tübinger Schule, die Erlanger Schule unter Führung von J. Chr. K. v. Hofmann (seit 1854, † 1877) gebildet, welche für die kirchlichen rezipierten Überlieferungen der neutestamentlichen Schriften in ihrem ganzen Umfang eintrat. Der Tübinger Hegel'schen Geschichtskonstruktion stellte v. H. eine geschichtliche Auffassung der Gottesoffenbarung in der Menschheit als eine organisch-einheitliche Entwickelung entgegen. Zwar, wie Hofmanns Weissagung und Erfüllung zeigt, geschichtlich verlaufend, trägt sie in sich (wie desselben Schriftbeweis 1851 ff. zeigen sollte) ein einheitliches Ganzes der Heilswahrheit. Diese entwickelt sich nicht durch Gegensätze in einem dialektischen Prozeß, sondern sie entfaltet sich in organischer Weise und allmählichem Fortschritt; wie die Heilsgeschichte so bilden

auch ihre Urkunden einen in sich gegliederten einheitlichen Organismus. Wie Israel des alttestamentlichen Wortes bedurfte, um die Verwirklichung der wahren Gottesgemeinschaft im Messias herbeiführen zu können, welches Wort deshalb ebenso wie seine Geschichte vom Geiste Gottes gewirkt sein mußte, so bedarf die Christenheit als Kirche Jesu Christi auch des bleibenden Denkmals ihres Anfanges, der Schrift, die durch denselben Geist Jesu Christi geworden ist, durch den die Kirche gewirkt wurde, um von dem Anfang zu ihrem Ende hinübergeleitet zu werden. Diesen Beweis liefert Hofmann in seinem fast vollendeten neutest. Bibelwerk, in welchem er auf exegetischem Wege aus inneren wie äußeren Gründen die Echtheit sämtlicher Schriften des N. T. darthat. Seine Schüler Luthardt und Schott haben durch exegetische Schriften, Grau durch seine Entwickelungsgeschichte des Schrifttums bedeutende Beiträge geliefert, letzterer nicht ohne einzelne abweichende kritische Ansichten (die Pastoralbr. nur dem Inhalt nach von Paulus, die Apokalypse vielleicht vom Presbyter Johannes). Hofmanns Gesamtauffassung liegt jetzt in den von Volck 1881 und 1883 herausgegebenen Vorlesungen über die Einleitung ins N. T. sowie über dessen Geschichte vor.

D. **Das Ergebnis des Kampfes und das Ende der Tübinger Schule.** Daß die Kritik der Tübinger Schule ebenso wenig wie die von Strauß über das Leben Jesu eine voraussetzungslose sei, wie sie sich dessen stets zum Beweise ihrer wahren Wissenschaftlichkeit gerühmt, wurde je länger je mehr auch von nicht kirchlichen Gegnern, wie z. B. de Wette und Ewald, anerkannt. Ebensowenig kann sie den Anspruch auf historische Kritik erheben, wie dies, trotz des Widerspruchs von Zeller, Ritschl gezeigt hat und wie selbst Strauß, der es (L. J. p. XIII) „Selbsttäuschung“ nennt, zugesteht.

a. Die gemachten Voraussetzungen sind zunächst dogmatisch-philosophische: „Die Idee entwickelt sich in einem unendlichen Prozeß“; „sie liebt es nicht, in einem Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten“. Damit ist aber die Menschwerdung des Logos in Christo, ebenso wie die Persönlichkeit Gottes, als eines lebendigen und sich offenbarenden verworfen. Gott und Welt werden zu absoluten Gegensätzen; die ganze Menschheit in ihrer Entwickelung ist der werdende Gottmensch. Die Offenbarung kann auch keine geschichtlich abgeschlossene, vollendete sein; das Christentum ist in seinem Anfang die unvollkommenste Gestalt. Daraus ergibt sich weiter die Leugnung des Wunders, das, wie Rothe und Ritschl eingestehen, mit der Persönlichkeit Gottes und der Weltschöpfung prinzipiell zu statuieren ist. „Ohne Spekulation, sagt Baur, ist jede historische Forschung ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche; es ist vor allem auf völlige Unbefangenheit des Urteils, dogmatische Voraussetzungslosigkeit, Ablehnung des Wunders als eines Unmöglichen zu dringen. Wer am Anfang des Christentums ein Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang; die geschichtliche Betrachtung hat das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfanges in seine natürlichen Elemente aufzulösen“. Vielmehr hat jede historische Forschung aus den Quellen die Thatsachen zu ermitteln. Darum sehen wir denn mittelst dieser spekulativen geschichtlichen Kritik weiterhin auch eine Reihe

b. von historischen Voraussetzungen gemacht, um spekulativ das Wunder im Christentum aufzulösen. *1.* Statt das Wesen des Christentums um

der Menschwerdung Gottes willen als neue Schöpfung der Menschheit und als Wiedergeburt des Einzelnen — nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Quellen — aufzufassen, setzte Baur sein Wesen in die rein formale Bestimmung des Universalismus und in die nicht minder formale einer rein geistigen Vernunftreligion mit echt sittlicher Gesinnung. Die Tiefe der Sünde einer- und der überschwängliche Reichtum der herablassenden Gnade Gottes andrerseits, die Versöhnung der sündigen Menschheit und der Glaube an die Liebe Gottes als Quelle der Liebe wird vom pantheistischen Standpunkt verflüchtigt, ja bekämpft, das Christentum wird, da es nichts wesentlich Neues bringe, aus den vorchristlichen Vorstufen abgeleitet. Eine wahrhaft geschichtliche Betrachtung freilich findet hier nur Anknüpfungen in dem Verlangen nach Erlösung; nicht das Kommen des Gottmenschen haben sie positiv vorbereitet oder vermittelt, sondern der Verbreitung des Ev. wie der Kirche haben sie vorgearbeitet. Grade die Geschichte Israels, welche die Baur'sche Schule ebenso wie Schleiermacher in ihrer Eigentümlichkeit wie in ihrem Verhältnisse zum N. B. verkennt, zeigt, wie unmöglich es ist, trotz der Vorstufe des Gesetzes und der Prophetie, aus ihr die geschichtliche Thatsache der Erlösung durch den Gottmenschen abzuleiten. Nicht die in der Bergpredigt am reinsten ausgesprochene Lehre von dem „geistlichen Armsein", nicht „das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit" hat die Weltumwandlung bewirkt, aus einem Saulus einen Paulus, aus der pharisäisch-jüdischen und antik-heidnischen Welt die christliche geschaffen, sondern die frohe Botschaft von der Gottesoffenbarung in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist es gewesen. Auf diese Thatsachen führt der Ap. beides zurück: seine Bekehrung, und daß alles neu geworden. Baur vermag beides nicht aus natürlichen Faktoren zu erklären. Er muß einräumen: „Was die Auferstehung an sich sei, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung, für die Apostel hatte sie die Realität einer geschichtlichen Thatsache, was auch das vermittelnde dabei gewesen sein mag" (Christentum der drei ersten Jahrh. S. 39). Entsprechend ist bei Pauli Bekehrung sein Geständnis: daß keine psychologische noch dialektische Analyse das Geheimnis des Aktes erforschen könne, in welchem Gott seinen Sohn in dem Paulus enthüllt habe! Weder Wesen noch Ursprung, noch Wirkung des Christentums läßt sich natürlich erklären. 2. Ebenso geschichtswidrig ist die Voraussetzung über den Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus; er ist lediglich Fiktion seiner Geschichtskonstruktion, nicht das Ergebnis einer objektiven Geschichtsforschung aus den echten Quellen, wie besonders Planck, Reuß, Ritschl u. a., auch meistens Holsten durch seine ganz neue Aufstellung der Parteibildungen gezeigt haben. 3. Nicht minder geschichtswidrig ist es, aus den Bewegungen des zweiten Jahrhunderts einige für das System gerade passende Erscheinungen aufzunehmen, um die Schriften des N. T. aus ihnen zu erklären, dagegen andere zu ignorieren. Es würde von geringer Unterscheidungsgabe zeugen, den kanonischen und nichtkanonischen Schriften gleich einflußreiche Bedeutung beizulegen und sie an Wert gleichzustellen, wenn nicht das System das treibende Motiv wäre. Denn während jenen Ursprünglichkeit, Originalität, Frische und schöpferische Kraft unverkennbar aufgeprägt ist, sind diese nur ein matter Nachhall des Empfangenen. 4. Unhistorisch ist die vorausgesetzte Nachgiebigkeit der vermeintlichen Gegen-

sätze auf beiden Seiten. Der Ebionitismus ist von Anfang an eine nicht zur Anerkennung gekommene Bestrebung gewesen und dann zur Sekte geworden. Der Paulinismus hat sich weder in der Form noch in der Sache nachgiebig gezeigt und verändert; den Glauben als die alleinige Bedingung zur Rechtfertigung hat er ebenso festgehalten wie die Gottheit Christi. In beidem lag das treibende Motiv für die Allgemeinheit wie für die Einheit der Kirche gegenüber der jüdischen und heidnischen Welt. 5. Wie wenig die ntl. Schriften aus den von Baur aufgestellten Gesichtspunkten aufzufassen sind, zeigen die widersprechenden Auffassungen der Kritiker. Ebenso gehen auch die Urteile über einen Papias, Justin, Hegesipp völlig auseinander, und Dokumente wie der Br. an den Diognet werden von Baur völlig ignoriert, die Schr. der nachapost. Väter werden ebenso als unecht hingestellt, wie die neutestamentlichen. So hat die Forschung eine Menge von einzelnen Thatsachen richtig gestellt, durch die der stolze Bau an allen Ecken und Enden durchlöchert, ja untergraben ist.

c. Eine dritte Reihe von Voraussetzungen, literarischer Art, beziehen sich auf die Abfassung der neutest. Schriften. Nach Baur lassen die Offenbarung Joh. und die vier Paulusbr. „keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Echtheit zu". Freilich bewiesen war diese Behauptung nicht. Br. Bauer urteilte das Gegenteil und versetzte sie in die Zeit von 130—170; Volkmar u. a. verwarfen den apostolischen Charakter der Apokalypse. Mit denselben Gründen, mit denen Baur die Unechtheit der kleinen paulinischen Br. erweist, ließe sich die von 1 Kor. behaupten. Die äußeren Zeugnisse der Überlieferung — und auf diese wichtigen, weil objektiven Zeugnisse ist ganz besonderes Gewicht zu legen — sind für jene fünf Schriften nicht von größerer Auktorität, als die für die anderen Homologumenen; ja die für die Apokalypse stehen ihnen nicht einmal gleich. Gerade in Bezug auf diese Zeugen des zweiten Jahrh. hat Baur in besonders willkürlicher Weise geurteilt. Das Zeugnis des Marcion für die paulinischen Br. wie die Bedeutung des muratorischen Kanons wird ignoriert oder herabgesetzt, damit das Gewicht der inneren Gründe allein die Entscheidung habe. Hierbei tritt wieder die Unsicherheit der Kritik aus vorwiegend inneren Gründen entgegen. Reuß hat Recht, wenn er den geistigen Kampf zwischen den Gegensätzen, wie er in den h. Schriften sich abgespiegelt, nicht über das apostolische Zeitalter hinaus verschiebt, weil das zweite Jahrhundert ganz andere Gegensätze zeigt, von denen die Schriften nichts wissen. Mit noch größerem Recht wird von den meisten Kritikern die Enge des von Baur dem Paulus zugemessenen Begriffs- und Lehrkreises verworfen. Die Persönlichkeit des Apostels, wie wir sie aus den vier Br. kennen, war eine so schöpferisch großartige, daß sie sich in diesen nicht erschöpft hat; die neuen, viel prägnanteren Lehrdarstellungen der kleinen Briefe sind nicht im Widerspruch mit den Gedanken der vier größeren, ja meist nur Ausführungen derselben. Es ist eine unbewiesene Voraussetzung, ja eine geschichtliche Umkehrung der Verhältnisse, das apostolische Zeitalter möglichst auszuleeren und mit dem Raube das zweite nachapost. Jahrh. anzufüllen, während sonst auf schöpferische Perioden meist untergeordnete der Abhängigkeit folgen. Auch die Schriften der Väter zeigen durchaus diesen abgeschwächten Charakter, sie halten mit den gleichzeitig sein sollenden gar keinen Vergleich aus. Und diese geistvollen, so bedeutsam in den Kampf der Geister

eingreifenden Verfasser sollen auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens in Verfassung, Kultus, Sitte u. s. w. gar keinen Einfluß gehabt, ja völlig unbekannt geblieben sein? Sie sollen, um nur einigen Einfluß zu üben, alle zu demselben Mittel ihre Zuflucht genommen, nemlich unter den angenommenen Namen längst verstorbener Apostel ihre Ansichten zu verbreiten gesucht und dabei überdies gewagt haben, vom echten Paulinismus höchst abweichende Ansichten zu bringen, da doch auch damals schon die Leser die neuen Paulusbr. mit den alten vergleichen konnten, und nach der Warnung des Ap. vor Fälschungen sie verwerfen mußten? Mußte nicht der große Anonymus, der das vierte Ev. schrieb, erwarten, daß man damals aus denselben Gründen, wie heute, sein Ev. mit Hülfe der Apok. verwarf, wenn ers wagte, sich als Ap. Joh. auszugeben? Aber im Gegenteil: keinem der gnostischen Sektenstifter am Anfang des 2. Jahrh. in Alexandrien fiel es ein, die zweifelhafte Autorschaft dieses Ev. zu benutzen, um sich einer ihren Theorien so gefährlichen Schrift zu entledigen; sie unterzogen sich vielmehr der schwierigen Aufgabe, das antignostische Ev. gnostisch zu erklären. Warum sollten jene Schriftsteller den Schutz der Anonymität suchen, da sie doch den App. nicht so prinzipiell widerstrebten? Wenn Paulus nicht anonym blieb, warum sollte der mindestens ebenso bedeutende Mann, der den Paulinismus und Petrinismus in einer höheren Einheit ausglich und die Katholizität der Kirche begründete, der Nachwelt unbekannt geblieben sein? Oder aber setzt nicht vielmehr diese ihnen angedichtete Anonymität unter apostolischen Namen und jenes Verfahren der Gnostiker gerade voraus, daß es damals schon eine in der Kirche allgemeine Auffassung war, es dürfe in der Kirche nichts gegen die Lehre der Apostel gelehrt werden?

d. Diese letzte Voraussetzung der negativen Kritik weist auf den Punkt, worin sich dieselbe von den früheren Phasen der rationalistischen Kritik wesentlich unterscheidet. Während die Kritik früher die Echtheit der Schriften und den sittlichen Gehalt und Charakter des Christentums und seiner Träger, der Apostel festhielt, ja gerade hierin das Wesen desselben fand und den supranaturalistischen Inhalt durch Exegese zu beseitigen suchte, gab man später zwar die Echtheit preis, bewahrte aber noch den sittlichen Charakter ihrer Verfasser. Die Tüb. Schule aber, welche unter dem Einfluß des Pantheismus weder Sünde noch Versöhnung zur Anerkennung kommen lassen kann, hat nicht bloß die Schriften als Produkt eines bewußten und tendenziösen Einflusses unter gefälschten Namen statuiert, sondern diese pia fraus auch in der ältesten Kirche ohne weiteres für möglich gehalten, ja als eines der Förderungsmittel derselben angesehen. Selbst den Paulus verschont diese Kritik mit diesen unsittlichen Voraussetzungen nicht. „Unter dem gebieterischen Drang der Umstände" hat Paulus geschrieben und gelehrt, also beeinflußt von dem Zeitgeiste, während er Gal. 1, 6 ff.; 1 Kor. 11, 23 das Gegenteil aussagt. Der vierte Evangelist bezeugt in dem Br. wie mit heiligem Eide im Ev. seine Augenzeugenschaft; der Verfasser des zweiten Br. an die Thess. warnt vor untergeschobenen Br., kann daher füglich selbst diesen Br. dem Paulus nicht untergeschoben haben; alle Verfasser dringen in ihren Schriften auf Wahrhaftigkeit und Lauterkeit der Gesinnung mit einer Energie, die dem ganzen vorchristlichen Altertum fremd ist, und fordern das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, aber

sollen trotzdem Schriften im Namen der Apostel fingieren!? Und war die Kirche des zweiten Jahrh. so geistlos und geistesschwach, daß sie Täuschungen gemacht oder solche aus kirchenpolitischen Zwecken sich hätte gefallen lassen? Man kannte das Wort des Joh.: Jegliche Lüge ist nicht aus der Wahrheit (1 Joh. 2, 20. 21). War auch die Kirche nicht im stande, schöpferisch zu wirken, so war sie doch fähig und kräftig genug, Irrtümer, Trug und Wahngebilde zu erkennen, abzuwehren und sich nicht von ihnen verstricken zu lassen; sie war vom h. Geist, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, nicht verlassen. Es läßt sich durch nichts beweisen, daß die kirchlichen Träger in dieser Zeit irgendwie andere Tendenzen verfolgt hätten, als die Wahrheit des überkommenen Ev. und der apost. Lehre zu verbreiten. Am wenigsten gestatteten sie Unwahrheiten zu heiligen Zwecken. Sie bekämpften die Akkommodations- wie die Geheimlehre der Gnostiker; sie hatten wohl ein Bewußtsein von dem was Wahrheit und was Betrug; sie waren keineswegs so leichtgläubig, daß sie ohne Kritik Neues aufgenommen hätten. Im Gegenteil, man hielt ängstlich an dem Bestehenden fest gegenüber den Häretikern. Von dem großen Umschwung, der nach der Mitte des 2. Jahrh. eingetreten wäre und von dem das vierte Ev. Zeugnis geben soll, weiß die Geschichte nichts. Die Kirche hatte das Bewußtsein von der verantwortungsvollen Aufgabe, die Apostelwahrheit zu schützen und zu bewahren. Das zeigt der Gebrauch der kanonischen Schriften im Unterschiede von andern, zeigt die Absetzung des Presbyters, der die acta Pauli et Theclae unterschieben wollte (Tert. de bapt. 17), zeigt der Ausspruch des Serapion von Antiochia (Eus. h. e. VI, 12): „Wir haben die unter dem Namen der Apostel verbreiteten pseudepigraphischen Schriften verworfen, weil wir als Sachkundige wissen, daß uns dergleichen nicht überliefert ist". Ein recht deutlicher Beweis gegen die vermeintliche Kritiklosigkeit ist der Grundsatz des Murat. Kanon: „Die apostolischen Schriften müssen von den häretischen unterschieden werden, weil Honig mit Galle nicht vermischt werden darf". — Diese Bemerkungen genügen auch gegen die neueste von Holsten wieder aufgestellte Tendenzschriftstellerei. Nach ihm sollen schon 30 Jahre nach Jesu Tode die geschichtlichen Thatsachen seines Lebens dem Gemeindebewußtsein entschwunden gewesen sein, also zur Zeit, da Petrus und die Urapostel noch lebten und Paulus mit so großem Nachdruck auf die geschichtlichen Thatsachen die Gemeinden verwies (z. B. 1 Kor. 15). Baur wartete vorsichtiger doch bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts!

e. Die Tübinger Schule mußte, sobald ihre Voraussetzungen erkannt und aufgegeben wurden, fallen. Sie ist, wie Hilgenfeld eingesteht, „über das rechte Maß hinausgegangen und hat dem christlichen Glauben gar zu tiefe Wunden geschlagen". Sie konnte bei ihren philosophischen Voraussetzungen die Aufgabe der „historischen Methode" nicht lösen, und hat sie nicht gelöst. Doch hat sie das Gute gehabt, daß von neuem gründlichst die Urgeschichte des Christentums und ihre Quellen untersucht und beides in neuer Klarheit aus dem Ofen der Kritik hervorgegangen ist, ganz entsprechend wie beides in seinen Grundzügen in der Kirche stets erkannt war. Sie hat aber noch einen Gewinn gebracht, daß wie die Tübinger Schule dem alten Rationalismus ein Ende gemacht hat, so auch jede neuere Umformung des Rationalismus mit seinen sei es altkantischen oder verhüllt hegelschen oder

sonst welchen Voraussetzungen und mit seiner von diesen aus geübten Kritik der Quellen und Thatsachen sich als unhaltbar erweist. Das Auge ist im Kampf gegen diese Kritik geschärft und geübt worden, um jegliche Art „von Falschmünzerei mit ihren Flunkereien", wie Strauß sich ausdrückt, zu erkennen. Philosophische Standpunkte, wie sie Hase und Schenkel, Keim und Pfleiderer, Holsten und Volkmar, Hausrath und Hilgenfeld, Ritschl und Holtzmann einnehmen, sind nicht im stande, die durch die anerkannt echten Quellen gegebenen Thatsachen der Heilsgeschichte und ihrer Heilswahrheit, einfach wie sie gegeben werden, aufzunehmen und zu verwerten, weil ihre Kritik von Voraussetzungen ausgeht, welche nicht die der Schrift sind, vielmehr denselben schnurstracks widersprechen. Es ist eine mit Recht vielfach bemerkte, aber auch leicht erklärliche Erscheinung, daß die Tübinger Schule und die neueren Vertreter der negativen Kritik viel mehr auf dem Gebiet der Kritik als der Exegese gearbeitet haben; und doch sollte das eindringendste Schriftverständnis die Voraussetzung aller Kritik sein. Bleibende Resultate hat die Tübinger Schule im wesentlichen nicht geliefert. Die Geschichte hat gezeigt, daß Thiersch's Wiederherstellung des kritischen Standpunktes kein fanatisches, vielmehr ein echt kritisches Verfahren gewesen; die Theologie hat seine Resultate im wesentlichen gebilligt.

IV. Der Standpunkt der positiven wissenschaftlichen Kritik.

Fragen wir schließlich nach den im Kampf gegen die Tübinger Schule bewährten richtigen Prinzipien für die Kritik sowohl der Quellen als der in ihnen urkundlich bezeugten Heilsoffenbarung, so muß dieselbe, wie auch Ritschl und Rothe anerkennen, von der Gottesoffenbarung in Christo zum Heil der Welt ausgehen, und zwar im weiteren Sinne, wonach sie sowohl die Menschwerdung des Sohnes Gottes als auch die göttliche, wunderbare Geistwirkung der Wiedergeburt in den Gläubigen wie in der Gründung der Kirche befaßt. Für diese in Christo geschehene Neuschöpfung im vollen Sinne des Wortes treten alle Urkunden des N. T., ganz besonders auch die vier Br. des Paulus ein. Br. Bauer hat die Tragweite von der Echtheit dieser letzteren wohl durchschaut, und es erkannt, daß mit ihrer Anerkennung die Kritik der Tübinger Schule unvereinbar ist, daß von hier aus die kirchliche Theologie in ihren unveräußerlichen Grundlagen sicher verteidigt werden kann; darum hat er die Echtheit auch dieser Br. verworfen. Und in der That, die Erfahrungen, welche Paulus an sich gemacht, die Lehre, die er darlegt, die Thatsachen der Heilsgeschichte, die er in ihnen zwar nur gelegentlich, aber doch unzweideutig als ihm bekannt bezeugt, bilden den Kern und den festen sicheren Standpunkt jeder echten positiven Theologie und Kritik, und die Hebel, mit welchen die Tübinger und jede andere negative Kritik zu beseitigen ist.

a. Diese Br. bezeugen teils wunderbare Gnadengaben in Korinth (1 Kor. 12—14), ferner Wunderwirkungen in den Gemeinden zu Rom (Röm. 12, 4—8) und bei den Galatern (Gal. 3, 5), teils durch den Apostel selbst, der darin eines Ap. Zeichen sieht, gewirkte Wunder (2 Kor. 12, 12); und zwar (Röm. 15, 18 f.) habe Christus um die Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu bringen, durch ihn gewirkt mit Wort und That, in Kraft von Zeichen und Wundern,

in Kraft des h. Geistes. Diese Stelle entbehrt keineswegs, wie Baur uns einreden möchte, des hinreichenden Lichtes; sie steht auch, wie die anderen Stellen zeigen, nicht vereinzelt da. Verwandt ist Hebr. 2, 4. Darnach ist in der apost. Kirche ein Reichtum von wunderbaren Geistesgaben und wunderbaren Apostelthaten als Begleitung der apost. Predigt aufs deutlichste bezeugt. Dadurch aber werden die Berichte der Apostelgeschichte über solche Hergänge (die den Hauptanstoß bilden) beglaubigt, und zwar als Wirkungen des erhöhten Christus, der bei den Seinen ist und ihr Wort bekräftigt durch mitfolgende Zeichen (Mt. 28, 20; Mk. 16, 20). Wohnt diese allmächtige, allgegenwärtig wirkende Schöpferkraft dem erhöhten Christus inne, dann ergibt sich daraus sofort die Bezeugung auch für sein eigenes Wunderwirken zu gleichem Zwecke in den Tagen seines Fleisches, oder m. a. W. die in den Evangelien berichteten Wunderthaten Jesu sind im allgemeinen authentisch.

b. Unausweichlich ist das Zeugnis des Paulus für die Auferstehung Jesu Christi am dritten Tage nach seinem Tode und seinem Begräbnis als eine geschichtliche und sicher beglaubigte Thatsache. Diese ist aber keineswegs, wie Keim nach Schleiermacher und anderen glaublich machen will, von geringer Bedeutung; Strauß hält sie mit Recht für den Mittelpunkt des Mittelpunktes, das eigentliche Herz des Christentums. Aber weder die Scheintod- (Schleiermacher), noch die Mythen- (Strauß), noch die Visions-Hypothese (Baur, Zeller, Schenkel, Keim, Holsten) wird den paulinischen Zeugnissen gerecht; es sind „Flunkereien, für jedes historische wie moralische Gefühl ein Greuel". Nicht bloß die Apok. (2, 8; 1, 5. 18) bezeugt die Auferstehung des Erstgebornen von den Toten als geschichtliche Thatsache, sondern vor allem Paulus sieht darin eine That, in der sich die Herrlichkeit des Vaters kundgethan zum Zweck der Weltversöhnung (Röm. 6, 4 u. 4, 25). Darum ist diese so grundlegende Thatsache auch entsprechend sicher beglaubigt (1 Kor. 15, 1—10) teils durch die Ap. mit andern gleichzeitigen Zeugen, welche alle nicht nur gemeint oder geglaubt haben, Jesum zu sehen, sondern denen er, wie es heißt, erschienen ist (eine objektive Thatsache!); teils durch den Ap. Paulus selbst, der die ihm widerfahrene Offenbarung des Auferstandenen vor Damaskus in gleiche Linie stellt mit den Erscheinungen an die anderen Ap. Sie war ihm (wie Strauß zugesteht) ein äußerer, objektiver Hergang. Da derselbe übereinstimmt mit dem der Offenbarungen an die anderen Ap., so steht auch die Realität dieser letzteren fest, und vor allem die Glaubwürdigkeit des Herganges, wie ihn die Ap.-Gesch. und zwar wegen der großen Wichtigkeit für das Leben des Paulus und für die Kirche dreimal (Akt. 9, 1—30; 22, 3—21; 26, 4—29), jedesmal von verschiedenem Gesichtspunkte aus erzählt, und wie die Evv. die Erscheinungen des Auferstandenen darstellen. Ausgeschlossen ist jegliche Ausflucht der Kritiker, namentlich die Visions-Hypothese. Zu einer natürlich entstandenen Vision fehlte dem Paulus die entsprechende Herzensverfassung, die in einer Vision sich objektiviert; vor allem entscheidet dagegen, daß Paulus die Erscheinung des Auferstandenen an ihn als die letzte bezeugt. Da er durch sie zum Christ und Apostel gemacht worden, so kann die viel später erfolgte, von Gott gewirkte Vision (2 Kor. 12, 1 ff.) nicht damit identisch sein, sondern ist nach Inhalt wie Zeit und Ort streng zu scheiden. Mittelst einer Vision können weder die Zwölfe noch er zum Apostolat be-

rufen worden sein; ganz abgesehen von der unerhörten Zumutung, daß die Zwölfe und gar 500 auf einmal eine und dieselbe Vision gehabt hätten. Wie wenig Strauß und Schenkel ein Recht haben, sich gegen diese Auffassung auf Gal. 1, 15. 16 zu berufen, wo nur die durch die äußere Thatsache in Paulo hervorgerufene wunderbare Wirkung bezeugt ist, zeigt Baur's Zugeständnis, daß eine geschichtliche Betrachtung das Wunder nicht weiter analysieren kann, d. h. also unerklärt und unerklärbar hinnehmen muß. Vergeblich sind auch die Bemühungen von Holsten (gegen ihn Beyschlag, Kraus, Örtel, Steinmeyer); er verrät nur zu deutlich das treibende Motiv des hier scheiternden Pantheismus: „Die Kritik muß diese Vision als immanent psychologischen Akt des eignen Geistes Pauli zu begreifen suchen, weil sie unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwickelung des menschlichen Geistes und der endlichen Kausalität steht". Nein, nicht eine Illusion, nicht „eine Erscheinung des aus seinem Innern hervortretenden Glaubens", wie Holsten meint, sondern eine objektive, reale, sinnenfällige und wunderbare Thatsache ist es; daher auch die so nachdrückliche Betonung, daß sie am dritten Tage nach dem Tode und dem Begräbnis stattgefunden. Darum ist sie der Mittelpunkt des Christentums, die Bestätigung für die Wahrheit des Selbstzeugnisses Jesu in Wort und That, der Grundstein für die Kirche und für das Apostolat der Zwölfe wie des Paulus, die Grundkraft für die Predigt von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen für alle, die daran glauben (Röm. 1, 16) und somit das Hauptzeugnis für die gesamte Heilsoffenbarung Gottes im Alten wie Neuen Bunde, wie Paulus dies Röm. 1, 3—4 andeutet. Aus der Geschichtlichkeit dieser Auferstehungsthatsache folgt aber weiter nicht bloß die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über diesen Hergang; sondern diesem Ausgang des irdischen Lebens Jesu, wie er in der Himmelfahrt von den Jüngern geschaut werden sollte, entspricht der wunderbare Eingang des Sohnes Gottes in die Welt durch die Geburt vom Weibe (Gal. 4, 4). Ferner die Verklärung Jesu (2 Ptr. 1, 16 f.), vor allem die Sündlosigkeit, sowie als Grundlage für alle diese Momente seines Lebens: daß er der Logos, der Sohn Gottes, das Ebenbild des Vaters ist, der Fleisch geworden, m. a. W. seine Gottheit, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm σωματικῶς gewohnt (Kol. 1, 15—19; 2, 9; Eph. 1, 20 f.; 2, 14 f. = Joh. 1, 14. 16; Hebr. 1, 3. 13; Phil. 2, 6; 1 Tim. 3, 16). — Es ist aber nicht nötig, daß wir aus dieser Thatsache diese Folgerungen ziehen. Der Apostel selbst legt davon überall, schon in den 4 Kernbriefen Zeugnis ab. Freilich nicht (wie Beyschl. u. a. lehren), als ob der Mensch Jesus durch die Auferstehung erst vergottet wäre; vielmehr umgekehrt verhält es sich nach Paulus. Auf Christi Gottessohnschaft ruht diese That der Auferstehung als göttliche Erklärung an die sündige Menschenwelt, daß er, der Sündlose, von Gott zur Sünde gemacht, um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt sei.

c. Gleich wichtig und gleich verkannt ist das Zeugnis der 4 Br. von der Gottheit Jesu Christi. *1.* In dem Bekenntnis derselben war die Kirche von Anfang an einig. Wäre der Ebionitismus schon in der paulinischen Zeit in den Judenaposteln mit seiner Leugnung der Gottheit Christi vorhanden gewesen, so würde Paulus ebenso gegen diesen Lehrpunkt ange-

kämpft haben, wie er es betreffs der Rechtfertigungslehre gethan. Der Ebionitismus tritt erst nach Jerusalems Zerstörung als Partei und später als Sekte mit dieser Leugnung auf. Wie wenig die Judenapostel in diesem Stücke ebionitisch lehren, zeigt erstlich die aus ihren Kreisen heraus von Johannes verfaßte Offenbarung mit dem Logosnamen, 19, 13, und den anderen entsprechenden Prädikaten Christi in Stellen wie 1, 17; 2, 8; 22, 13; 3, 7 (1, 18; 21, 6), besonders 3, 14 (wo Baur, Ritschl, v. Hofmann (im Schriftbeweis I. 153) falsch erklären); daher seine Anbetung 4, 10; 5, 13 f. Reuß muß einräumen: Christ est élevé au niveau de Dieu. Es kann daher auch zweitens nicht auffällig sein, wenn im Ev. Matth. ähnliche christologische Aussagen vorhanden sind. Zwar soll es nicht mehr in seiner ursprünglichen Form vorliegen; hinzugefügt seien alle Stellen, welche diese Lehren enthalten (wie z. B. Mt. 11, 25—29; 28, 18 f.). Aber abgesehen von solcher Willkür ist es doch unerfindlich, warum diese Lehre in der Apokalypse und den paulinischen Briefen vorhandene bei Matth. weniger möglich sein soll; und auch die anerkannt echten Reden, wie die Bergrede, haben eine Reihe von Aussagen, welche ohne Voraussetzung der Gottheit Christi nicht verständlich sind; ferner Stellen wie 9, 6; 22, 41 f., ja endlich die richtig verstandene Selbstbezeichnung „Menschensohn" enthalten sie (Schulze, vom Menschensohn und vom Logos, 1867). Daß die paul. Br. die Gottheit Christi im vollen Sinne bezeugen, kann endlich drittens gegenüber Aussprüchen, wie Röm. 1, 3. 4; 14, 10; 1 Kor. 2, 8; 8, 6; 15, 25—29. 47; 2 Kor. 4, 4; 5, 10. 19 nicht in Abrede gestellt werden; und dementsprechend wird auch Röm. 9, 4 verstanden werden müssen: Christus, der da ist nach dem Fleisch von Israel, aber über alles, Gott, gelobet in Ewigkeit. Zu vergleichen noch: 1 Kor. 10, 4; 12, 4—6; 2 Kor. 8, 9; 13, 13, endlich Gal. 1, 1 und Röm. 11, 36. — 2. Von dieser Grundlage aus hat die positive Kritik volles Recht, alle anderen dem Paulus beigelegten, aber von der Kritik bezweifelten Br. um der in ihnen ausgeprägten Lehre von der Gottheit Christi willen für echt zu halten, insbesondere auch den Epheser-, Kolosser- und Philipperbr.; ferner ebenso auch das vierte Ev. für apostolisch zu halten, da es um seiner Logoslehre willen nicht bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts herabzusetzen ist. Seine Christologie geht, wie Beyschlag mit Recht betont, nicht über die des Paulus hinaus; eigentümlich ist nur der Ausdruck. Ebenso sind endlich die christologischen Stücke des ersten Ev. nicht als spätere Zusätze anzusehen. Die apostolische Kirche hat die Gottheit Christi einmütig bekannt. Wer sie leugnet und Christum zu einem Idealmenschen herabzieht, kann mit seiner Kritik aus einer Schwebestellung von der Art, wie sie neuestens z. B. Weiß in seinem Leben Jesu bethätigt, nicht herauskommen.

d. Verhält es sich aber so, dann ist das Wesen des Christentums, wie es in den 4 Br. vorliegt, völlig verschieden von der Auffassung, welche Baur und seine Anhänger davon haben. Ist Christus der Sohn Gottes, in welchem Gott um der Sünde der Menschheit willen Mensch geworden, um sie durch seinen Tod mit Gott zu versöhnen, ist er um der Gerechtsprechung der Menschen willen von dem Tode auferweckt, dann erklärt es sich, daß Paulus nichts anderes weiß, als Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen; dann ist das Wesen des Ev.: Neuschöpfung, eine Gottesoffenbarung von dem was kein

Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, eine objektive geschichtliche Thatsache, welche, nachdem sie in Christo in der Fülle der Zeit geschehen, seitdem Gott offenbart durch seinen Geist. Die „Fülle der Zeit" fordert aber die Vorbereitung, welche in der Heidenwelt sowohl als besonders in Israel, wo das Gesetz der Erzieher auf Christum ist, geschichtlich wie heilswirkend stattgefunden hat. Es ist nach Paulus das Christentum nicht, wozu es Baur macht: das Ziel des vernünftigen Strebens der Menschheit; es ist auch nicht erst zu dem geworden, was es ist. Vielmehr predigt der Ap. nicht sich selbst, sondern das Geheimnis Gottes, das bisher verborgen, jetzt aber in Christo und auch ihm, dem Apostel, von Christo geoffenbart ist (Röm. 11, 32—36; 16, 25 f.; Gal. 1, 15 f.). Die Grundthatsachen der Heilsgeschichte Jesu Christi von seiner wunderbaren Geburt an bis zu seiner Erhöhung zur Rechten Gottes sind durch den Ap. Paulus als objektive geschichtliche Thatsachen völlig sicher bezeugt. Damit aber ist der wesentliche Inhalt der Evv. beglaubigt, und die Behauptung widerlegt, daß das Wesen des Urchristentums Jesu — Ebionitismus gewesen sei.

e. Solche Gottesoffenbarung, nicht Gottes durch Christum wie durch einen, wenn auch noch so hoch begnadigten Propheten, sondern Gottes in Christo, dem Menschgewordenen, war es, welche Paulus vor Damaskus erfahren hat. Auf eine Vision läßt sie sich nicht zurückführen, wie selbst Baur (nach seinen Schülern hier im Irrtum) einräumt. Nicht zu seinem Christwerden bedurfte es dieser wunderbaren Offenbarung des Auferstandenen, wohl aber um ihn aus dem Verfolger der Kirche zum Ap. zu machen; diesen Zusammenhang hat gleichfalls Baur als richtig anerkannt. Zum Ap. kann niemand aus eigenem Entschluß, aber auch nicht durch eine Vision werden; dazu bedarf es der unmittelbaren Berufung Jesu, des Auferstandenen. Nur durch eine solche konnte ihm die Gewißheit seines Glaubens gegen allen Zweifel, wie die seines Apostolates gegen alle Angriffe von innen und außen gesichert sein: nun lebte er im Glauben des Sohnes Gottes, und konnte dessen Zeuge sein an die Heiden. Nicht durch ihn ist das Christentum geworden, sondern er ist durch Christus geworden, was er ist.

f. Aber hat er nun die Spaltung in die Kirche gebracht, von der Baur zu seiner Geschichtskonstruktion den Anlaß genommen? Wir können hier kurz sein: v. Hofmann hat mit Recht die Erklärung von Gal. 1, 11—2, 14 und Akt. 15 zum Ausgangspunkt seiner Schriftforschung gemacht. Es ist nicht bloß sein Resultat, sondern ebenso das von Weizs., Keim, Grimm u. a., daß *1.* die Baur'sche Exegese in wesentlichen Punkten geradezu sprachlich falsch und tendenziös ist; daß *2.* Gal. 2 nur mit Akt. 15 (so auch Baur gegen Wieseler, der Akt. 18, 22 parallel hält) verglichen werden kann, daß aber zwischen beiden Relationen keine Widersprüche bestehen, noch weniger der Bericht der Apostelg. ein tendenziös entstellender und vertuschender ist. Es sind Berichte von verschiedenen Gesichtspunkten aus, entsprechend dem Zusammenhange und den Schriften, worin sie stehen (so neuestens übereinstimmend Zimmer, Sieffert, Nösgen). Luk. erzählt den historischen Gang der für die Kirche so wichtigen Verhandlungen und ihre Resultate; Paulus hebt in seinem seine apost. Autorität nachweisenden Rechtfertigungsbriefe den Gegnern gegenüber nur das für seine Person Wichtige hervor. So erklären sich die nur völlig

untergeordnete Punkte betreffenden Abweichungen zur Genüge, so daß 3. der Galaterbr. die Geschichtsdarstellung des Lukas bestätigt, wonach jene vermeintliche Spaltung weder durch Paulus entstanden noch durchs Konzil belassen worden ist. Der Ap. erklärt, daß man sich eins wußte vorher (Gal. 1, 21—24), als auch einig blieb nachher, indem man sich die Hand zur *κοινωνία* gab, was keine Scheinhandlung (so Baur), auch viel etwas anderes ist, als einen jeden in seiner Weise auf seinem Gebiete „gewähren lassen"; noch weniger haben wir ein Recht, mit Pfleiderer den anderen Aposteln Hintergedanken zuzuschreiben. Pauli Auftreten bethätigt hier, wie später gelegentlich seiner Zurechtweisung des Petrus in Antiochien, seine völlige Gleichstellung mit den Zwölfen, nicht bloß als deren Gehilfe (Holsten) oder als Proselytenbekehrer (Lipsius) noch in einer Art „Secundogenitur" (Keim). Vielmehr sagt Weizsäcker (S. 210) mit Recht: „Vor dem Konzil gab es nur gläubige und ungläubige Juden; jetzt aber gläubige Juden und gläubige Heiden, gegenüber den ungläubigen Juden und ungläubigen Heiden, beide geeinigt durch die *κοινωνία*, und das ist der Anfang der Universalkirche, und darum so epochemachend". Ritschl, Weizsäcker und auch Hilgenfeld treten ein für das Vorhandensein eines „breiten Gemeinchristentums", einer gemeinsamen Grundlage. Ist aber durch Paulus keine Spaltung in die Urkirche gekommen, ist sie durch sein Auftreten in Antiochien nicht tiefer geworden (gegen Schwegler) noch erweitert (gegen Holtzmann), dann war auch kein Gegensatz zu überwinden und es fallen die Motive und Grundlagen für die Geschichtskonstruktion und die Unterbringung der apostolischen Schriften unter diese Parteitendenz, resp. ihre Ausgleichung dahin. Die echte biblisch-wissenschaftliche Kritik hat die Forderungen der echt historischen Methode nicht zu fürchten.

Literatur der neutestamentlichen Einleitung.

I. Bis zur Reformation:

Zu den S. 128 genannten, auf das A. und N. Test. sich beziehenden Schriften des Adrian, Junilius, Cassiodorius fügen wir hier noch hinzu:

Tychonius (Donatist † 390): De septem regulis ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum; am besten bei Gallandi bibl. vet. patr. t. VIII p. 107—129, Venet. 1772.

Augustinus († 430), De doctrina christiana, bes. lib. III, ed. Bened. III (vgl. ob. S. 128).

Eucherius (von Lyon, † 450), Liber formularum spiritualis intelligentiae und instructionum ad Salonium filium libri duo; bibl. max. t. VI.

Alcuinus († 804), Disputatio puerorum, cap. 8: de novo Test. ed. Frobenii 1777, t. II. p. 432 sq.

Photius († 890), Ἀμφιλόχια, ed. ab Angelo Majo, Romae 1825, I. p. 193 sq.

Nicolaus Lyranus († 1340), Postillae perpet. Rom 1471; auch Leyd. 1590 u. ö.

II. Bis zur Zeit des Rationalismus:

Zu den S. 128 f. genannten: S. Pagninus Lucensis, Sixt. Senensis, Matth. Flacius, Mich. Walther, Abr. Calov, Andr. Rivetus, Brian Walton, Lud. Cappellus, Spinoza fügen wir noch:

J. H. Heidegger, Enchiridion biblicum, Tiguri 1681, Jenae 1723.

Hugo Grotius († 1645), Annotationes in N. T. Par. 1644.

Richard Simon († 1712), Histoire critique du texte du N. T., où l'on établit la Verité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée. Rott. 1689; Histoire critique des versions du N. T., où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des Livres sacrés dans les principales Eglises du monde. Rott. 1690; Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement de Christianisme jusques à notre tems. Rott. 1693; Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T. Par. 1695. Übersetzt von H. M. A. Cramer u. d. T.: Richard Simons

kritische Schriften über das N. T., mit Vorrede und Anmerkungen von J. S. Semler. Halle 1776—80. 3 Bde. [Enthält die Gesch. des Textes und der Übersetzungen, nebst den Nachträgen Simons, und ist wegen der Zusätze Semlers wertvoller als das Original.] — Über ihn Graf und Bernus (S. 129); vgl. des letzteren: Notice bibliographique 1882.

Gegen R. S. von kath. Seite: J. Martianay, Traité de la verité et de la connaissance des livres de la sainte écriture. Par. 1697—1699, 2 T. Besonders: Louis Ellies du Pin († 1719), Dissertation préliminaire ou Prolegomènes sur la Bible, zuerst in dessen: Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques (Paris 1686), nachher bes. Par. 1699. Bd. 2 betr. das N. T. [Gegen ihn: R. Simon, Critique de la Biblioth. des aut. eccles. et des Proleg. Paris 1730. 4 Bde] || Augustin Calmet († 1757), Dissertations, qui peuvent servir de prolegomènes de l'écriture sainte; aus s. Bibelwerk bes. zusammengestellt Avignon 1715, sehr vermehrt Par. 1720. 3 B., lat. von D. Mansi, Lucca 1729, deutsch von J. L. Mosheim mit dessen Anm. 2. A. Brem. 1744. 6 Bde. || Auf protestant. Seite vgl. die gründliche Schr. von Joh. Heinr. Mai (Prof. in Gießen, † 1732), Examen historiae criticae N. T. a. R. Simone vulgatae. Giess. 1694, 3. Aufl. 1708. Desselben Repetitum examen, Frcf. 1699.

Ohne bes. Rücksicht auf R. S.:

Joh. Georg Pritius († 1732), Introductio in lectionem N. T., in qua quae ad rem criticam, historiam, chronol., geogr., varias antiquitates tam sacras quam profanas pertinent, breviter et perspicue exponuntur. Lips. 1704, vermehrte Aufl. v. C. G. Hofmann. Lips. 1764. 3. A. Lips. 1825.

Jak. Fr. Reimann, Bibl. Fragen über das A. u. N. T. Gosl. 1708. Lpz. 1711. 25.

Conr. Dan. Kleinknecht, Gründl. Unterricht von allen B. h. Schr. Ulm 1729.

Justi Wesselii Rumpaei, Commentatio crit. de libr. N. T. in genere. Cum praef. J. G. Carpzovii, Lips. 1730. 57. (Daraus ein Auszug: Joh. Reinh. Rusii, Introd. in N. T. Jen. 1735).

J. F. Weissenborn, Introd. in N. T. generalis. Jen. 1733.

Joh. Henr. Dav. Moldenhawer, Introd. in omnes libr. can. cum vet. tum nov. foederis. Regiom. 1744.

Christ. Frid. Boerneri Isagoge brevis ad Scr. s. Lips. 1753.

Fr. Guil. Ellenbergerii Praeliminaria ad introd. in N. T. Hal. 1754. Dess. Einl. in die B. des N. T. Halle 1757.

Von reform. S.: Salomo v. Til, Opus analyt. compreh. introd. in s. script. ad Joh. H. Heideggeri Enchiridion biblicum concinnatum. Traj. ad Rh. 1730. Bas. 1734. — Antonii Blackwalli Auctores sacri classici defensi et illustrati, seu Critica sacra N. T. Latine vertit M. Chr. Wolle. Lips. 1736.

Unter R. Simons Einfluß die Bibelkritiker:

Joh. Mill († 1707), Prolegomena zu s. N. T. Oxf. 1707, erweitert v. Lud. Küster, Amst. 1710. Lpz. 1723. Die Proleg. bes.: Joh. Millii, Proleg. in N. T. cum Dan. Salthenii comment. in hist. canonis, sacrique textus n. foed. Regiom. 1752.

Joh. Alb. Bengel († 1752), Apparatus criticus, 1734 [sehr wichtiges Werk].

Joh. Jac. Wetstein († 1754), Prolegomena in N. T. Amstel. 1730 (ohne Name des Verfassers); dagegen: Specimen animadversionum in prol. N. T. Lond. 1731. — Erweitert vor Wetst.s Ausgabe des N. T.: N. T. graecum. Amst. 1751. Einzeln: J. J. Wetstenii, Prolegomena in N. T. Notas adjecit J. S. Semler. Hal. 1764. — Dazu: Animadversiones et cautiones am Ende des 2. Bandes p. 851 u. 874. Diese auch bes.: J. J. Wetstenii, Libelli ad crisin atque interpretationem N. T.; adjecta est recensio introd. Bengelii ad crisin N. T. ..... ed. et illust. J. S. Semler, Hal. Magd. 1766.

Nach allen diesen Vorläufern die erste neuere Einleitung von

Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einl. in die göttl. Schriften des N. B. Gött. 1750; vierte sehr verm. Aufl. 1788. 2 B. Engl. mit Zus. v. Herbert Marsh, Cambr. 1793. Vgl. dessen Anmerkungen deutsch v. E. Fr. K. Rosenmüller. Gött. 1795.

III. Unter dem Einfluß des Rationalismus:

Jo. Sal. Semler († 1791). Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem. Hal. 1767. Dess. Abhandl. von freier Untersuchung des Kanon. 4 Th. Halle 1771—75.

H. K. A. Hänlein († 1829), Handb. der Einl. in die Schr. des N. T. Erl. 1794—1802, 2. Aufl. 1801—1809, 3 Th. Dess. Lehrbuch der Einl. Erl. 1802 [gemäßigter als Michaelis].

J. G. Eichhorn († 1827), Einl. in das N. T. Lpz. 1804. 20—27, 5 B. [in Semlers Bahnen].

Joh. E. Chr. Schmidt († 1831), Hist.-krit. Einl. ins N. T. 1804. 5; auch unter dem Titel: Hist. krit. Gesch. der neut. Schr.

L. Bertholdt († 1822), Hist. krit. Einl. in sämtl. kan. u. apokr. Schr. des A. u. N. T. 6 Th. Erl. 1812—19 [„mehr in die Breite als Tiefe“. Baur.].

Wilh. Mart. Leber. de Wette († 1849), Lehrbuch der hist. krit. Einl. in die kanon. Bücher des N. T. Berl. 1826; 5. A. 1848; 6. A. von Meßner u. Lünemann 1860 [kurz, übersichtlich; die ersten Aufl. mit vielen willkürlichen und skept. Ansichten, die späteren sehr gemildert].
H. A. Schott († 1835), Isagoge hist.-crit. in libros N. Foederis sacros. Jena 1830 [gemäßigter als de W.]; noch positiver:
K. A. Credner († 1857), Einl. in das N. T. 1 Th. in 2 Abth. Halle 1836 [ausführlich u. sorgfältig]. Ders.: Das N. T. nach Zweck, Ursprung und Inhalt 1841—47; zur Geschichte des Kanon 1847; Gesch. des neut. Kanon bearb. v. Volkmar 1860. Von ihm abhängig: J. G. Neudecker, Lehrbuch. Lpz. 1840.

Vom entschieden positiven Standpunkt:
J. Fr. Kleuker († 1827), Ausführl. Untersuchungen der Gründe für die Ächtheit u. Glaubwürdigkeit der schriftl. Urkunden des Christenth. 1788—1800.
H. E. Ferd. Guericke, Beiträge z. E. ins N. T. 1828. 1831.
Steiger, Introduction générale 1837. Thom. Hartwell Horne, An introduction to the critical study and Knowledge of the holy Scriptures, Lond. 1818. 3 B. 10. Aufl. 1856; das N. T. (4. Bd.) neu bearb. v. Sam. Prideaux Tregelles 1856 u. 1869.
Von kath. Seite: Joh. Leonh. Hug († 1846), Einl. in die Schr. des N. T. 1808. 4. Aufl. 1847; englisch von Wail, Lond. 1827, und französisch v. Cellerier, Essai d'une introduct. crit. du N. T. Genf 1823. A. Ben. Feilmoser († 1831), Einl. in die B. des N. B. 1810, verm. und umgearb. 1830.

IV. Seit David Strauß und dem Anfang der Tübinger Schule.
Ed. Reuß, Die Geschichte der h. Schr. N. T. Halle 1842. 5. A. Braunschw. 1874 [reichhaltig, aber teilweise kritisch-einseitig].
H. E. Ferd. Guericke, Hist. krit. Einl. 1843; Neue Aufl. als Gesammtgeschichte 1854, 3. A.: Neutest. Isagogik 1868 [den tradition. Standpunkt verteidigend].
F. Schleiermacher, Einl. ins N. T., aus s. handschr. Nachlaß und nachgeschrieb. Vorles. mit Vorrede v. Fr. Lücke, herausgegeb. v. G. Wolde. 1845 [Sämmtl. W., Bd. 8].
S. Davidson, Introduction to the N. T. 3 voll. 1848—57. — Desselben Introduction to the study of the N. T. critical exegetical and theological. 2 voll. 1868. 2. A. London 1882 [den Standpunkt der Tüb. Kritik nach Hilgenfeld mäßigend].
J. H. Scholten, Hist. krit. E. in d. Schr. des N. T. Leiden 1853, 2. A. 1856 [kritisch].
Fr. Bleek, Einl. in d. N. T., nach dess. Vorles. herausgeg. v. J. Bleek 1862, 3. A. bes. von Mangold 1875.
R. Grau, Entwicklungsgesch. des neutest. Schriftthums, 2 B. 1871.
O. R. Hertwig, Tabellen zur Einl. ins N. T. Berlin 1849, 4. A. besorgt v. Weingarten 1872.
A. Hilgenfeld, Hist. krit. Einl. in das N. T. 1875.
L. A. Sawyer, Introduction to the N. T., New-York 1879.
J. Ch. K. v. Hofmann, Die h. Schr. d. N. T. zusammenhängend untersucht. Th. 9: Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen ntl. Schriften, bearb. von Volck 1881.
Von katholischer Seite: Dan. Bon. v. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. als Einl. ins A. u. N. T. 1850, 4. A. 1876. || A. Maier, Einl. in d. Schr. d. N. T. Freib. im Br. 1852. || F. X. Reithmayr, Einl. in die kan. B. d. N. T. Regensb. 1852. || J. Langen, Grundriß d. E. ins N. T. Freib. 1868. 2. A. Bonn 1873. || Fr. Kaulen, Einl. in d. h. Schr. A. u. N. T. 1876. || M. v. Aberle, E. in d. N. T., hrsg. v. P. Schanz, Freib. 1877.
Aus der griech. kath. Kirche: *N. Δάμαλας, Ἑρμηνεία εἰς τ. καινὴν Διαθήκην. τ. α.: περιέχων τὴν εἰσαγωγήν. ἐν Ἀθήναις* 1876 (im Anschluß an Bleek).

Zur Geschichte der Tübinger Schule:
Ferd. Christ. v. Baur († 1860), Paulus der Ap. Jesu Christi, Stuttgart 1845. 1866; Krit. Unters. über die kanon. Ev. Tüb. 1849. — Die zusammenfassende Darstellung in: „Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.“ Tüb. 1853. 3. A. 1863. — Theol. Jahrb. 1842—57 von Baur und Zeller; seit 1857 in Hilgenfelds „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“. — Sendschreiben an Dr. C. Hase, Tüb. 1855 [als Antwort auf des letzteren Sendschreiben, Leipz. 1855]; Die Tüb. Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tüb. 1859 u. 1860; „Die Tüb. hist. Schule“ in Sybels histor. Zeitschr. 1860. Zeller, Vorträge und Abhandlungen 1865.
Alb. Schwegler († 1857), Das nachapostolische Zeitalter. 2 Bde. Tüb. 1846.
Planck, Judenthum u. Urchristenth. Tüb. theol. Jahrb. 1847; Grundlagen des Erlösungsbegriffs ebendas. 1851.
Zeller, Aphorismen über Christenth., Urchristenth. u. Unchristenth., Jhrb. d. Gegenwart 1844.

Georgii in d. Deutschen Jhrb. f. Wissensch. u. Kunst 1842.
Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenth. Theol. Jahrb. 1850.
Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. 1850 (2. A. 1857, den früheren Tüb. Standpunkt völlig verlassend).
Hilgenfeld, Das Urchristenth. in den Hauptwendepunkten s. Entwicklungsganges 1855.
Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung. Lpz. 1857.
Overbeck, Entstehung u. Recht einer historischen Betrachtung der ntl. Schriften 1871.
C. Holsten, Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien 1883 [bietet zugleich die Grundzüge einer neuen Auffassung der Geschichte des Urchristentums].

Außerdem: H. Böttger, Baurs hist. Kritik in ihrer Konsequenz. 1840.
W. O. Dietlein, Das Urchristenthum. Halle 1845.
Guericke, Das Urchristenthum in s. Anschauung durch Baur (Ztschr. f. luth. Th. 1846).
G. L. Hahn, Über den gegenwärtigen Stand der neutest. Kritik. 1848.
Thiersch, Versuch zur Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schr. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage. Erl. 1845. Ders.: Die Kirche im apost. Zeitalter und die Entstehung der neutest. Schrift. Erl. 1852, 3. A. Augsb. 1879. Gegen ihn: Baur, Der Kritiker und Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch. Stuttgart 1846. Gegen diese Schrift: Thiersch, Einige Worte über die Ächtheit der neutest. Schr. Erl. 1846. Vgl. dess. Döllingers Auffassung des Urchristenth. 1861 (mit Bez. auf dessen Schrift: „Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung" Regensb. 1860). J. C. K. v. Hofmann, Zur Entstehungsgesch. d. h. Schr., Ztschr. f. Prot. u. Kirche. 1854.
Uhlhorn in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. III. S. 280 ff., 492 ff. || Ritschl, ebendas. Bd. VI. || Weizsäcker, ebendas. Bd. XXI. || Keim, Aus dem Urchristenthum 1878.

In den Niederlanden: W. C. v. Manen, Z. Literaturgesch. d. Kritik u. Exegese des N. T. in Jhrb. f. prot. Th. 1884.

4. Quellenkunde zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.*

Mit der Menschwerdung Gottes in Christo war der im alten Bunde (Jer. 31, 31 ff.; 32, 40) verheißene neue verwirklicht. Die Bezeichnung „neuer Bund" findet sich zuerst im Munde Jesu bei der Stiftung des „neuen Bundes-Mahles" (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, Lk. 22, 20). Der neue Bund ist geschlossen durch Vergießung des Blutes des Sohnes Gottes zur Vergebung der Sünden; es tritt an die Stelle des altt. Opfer- und Versöhnungsblutes. Im Bundesmahl wird es mit seiner Heilskraft empfangen; es ist somit der Höhepunkt der von Christo geschaffenen neuen Glaubensgemeinschaft. Alles andere ist dazu teils vorbereitend, wie die Offenbarung des Mittlers des N. B. (Hbr. 9, 15; 12, 24) von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Erhöhung und der Sendung des h. Geistes in der Kirchengründung, teils nachfolgend, wie die Vergebung der Sünden und die Vollendung des Reiches Gottes. Darnach heißt denn der in Christo geoffenbarte Gnadenweg im Gegensatz zu dem in Moses gesetzlich geordneten der neue Bund (2 Kor. 3, 6; Gal. 3, 15. 17; 4, 24; Hbr. 7, 22; 8, 6 u. a.). Die Bezeichnung διαθήκη bedeutet im klassischen Sprachgebrauche zunächst Verfügung, besonders testamentarische; dann auch Bündnis (foedus), doch so, daß ein rein wechselseitiges Verhältnis dabei nicht stattfindet, vielmehr stets der eine der beiden Teile die Initiative hat (im Unterschied von συνθήκη); bei den LXX Übersetzung von בְּרִית. Dann heißen so die Bundesurkunden, wie im A. T. der Dekalog (Ex. 24, 7) oder die ganze Thorah (2 Kg. 23, 2. 21); zwar noch nicht im N. T. (2 Kor. 3, 14 ist fraglich), wohl aber bei Orig., De princ. IV. 1.

* Da die Bildungsgeschichte des Kanons in der Kanonik gegeben wird, so genügt es hier unsere Ansichten über die Quellen zur Kanongeschichte in den Hauptpunkten darzulegen.

Da, wie Hbr. 9, 15 ff. ausführt, jede Bundesstiftung durch Blutvergießen vermittelt und jede testamentliche Verfügung erst nach dem Tode des Stifters vollkommen rechtskräftig wird, so waren die Heilsgüter des N. B. auch erst nach des Mittlers Tode zugänglich. So erklärt sich auch bei den Lateinern die Bezeichnung testamentum für διαθήκη in dem angeführten zwiefachen Sinne; zuerst bei Tertullian (adv. Marc. 4, 1). Daneben noch der juristische Ausdruck instrumentum, um die rechtsgültige Urkunde zu bezeichnen (wie Quinct. inst. rh. 12, 8. 12, 5. 7. 36: instr. litis; Suet. Cal. 8: instr. publ.; Suet. Vesp. 8: imperii), z. B. adv. Prax. 20: totum instr. utriusque testamenti; adv. Marc. 4, 1: instr. vel quod magis usus est dicere, testamentum; auch August. de civ. D. 20. 4.

Wie die Offenbarungsgeschichte in Christo ein in sich abgeschlossenes einzigartiges Ganze ist, und wie es nur einmal Apostel gegeben hat und geben konnte, so sind auch die von Christo durch diese seine auserwählten und ausgerüsteten Zeugen, die Apostel, bei der Gründung der Kirche nach deren Bedürfnis schriftlich niedergelegten Urkunden ein einzigartiger und zugleich in sich abgeschlossener, sich gegenseitig ergänzender Ausdruck seines sie erfüllenden heiligen Geistes der Wahrheit. Ihnen hat die Kirche von je her ein „klassisches Ansehen" beigelegt, nur weil sie in ihnen die einzige Richtschnur und Regel des Glaubens findet. Diese Sammlung führt seit Origenes den Namen κανών. Das Wort (verwandt mit κάννα Rohr) bezeichnet ursprünglich jeden geraden Stab, um etwas gerade zu halten, Meßrute, Lineal. Dann übertragen: Richtschnur, Regel (ähnlich ὅρος, νόμος, μέτρον), jedoch nie von geschriebenen bestimmten Gesetzesbestimmungen, sondern von idealen Vorschriften (in der Musik) oder leitenden Grundsätzen; bei den alexandrinischen Grammatikern: die als mustergültig anerkannte Sammlung der ältesten Schriftsteller (Quinct. inst. rh. 10. 1. 54 f.). Aus diesem (naheliegenden) Sprachgebrauch ist aber, wie besonders Credner gezeigt, der kirchliche Begriff nachweisbar nicht abzuleiten, und Semlers Behauptung, es bezeichne das Verzeichnis der zum Vorlesen bestimmten Bücher, läßt sich nicht belegen. — Im N. T. bezeichnet κανών Gal. 6, 16; 2 Kor. 10, 13 Richtschnur, dort in ethischem Sinne, hier im Sinne von Wirkungskreis (Phil. 3, 16 ist unrichtige Lesart). Die kirchliche Begriffsbildung ist selbständig. Zuerst in Verbindungen mit τῆς πίστεως, τῆς ἀληθείας bezeichnet κανών den Inbegriff von Glaubenswahrheiten, nach welchem die Kirche lehrte, andere Lehren beurteilte, die Irrlehrer ausschloß. Diesen Inbegriff fand die Kirche in den Schriften des A. T. verbunden mit den überlieferten apost. Schriften niedergelegt und bezeugt. So Clem. Al. str. VI. 15. 125, VII. 16. 105, Orig. d. pr. IV. 9. „Die Auslegung der inspirierten h. Schrift soll geschehen gemäß dem κανὼν τῆς Ἰ. Χοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας," also nach der kirchlichen überlieferten Glaubenslehre. Die derselben zu Grunde liegenden Schriften heißen deshalb bei Orig. scripturae canonicae (im Gegensatz zu den Apokryphen, prol. in cant. cant.), scriptura regularis (im Gegensatz zu scripturis secretis, in Matth. 17, 9). Mit Unrecht leugnet Credner, daß diese Stellen noch nicht den Gebrauch des Wortes im gegenwärtigen Sinne enthalten. Schon der Gegensatz zu den Apokryphen fordert diese Annahme; ebenso die Worte des Orig. an erster Stelle von den anderen Büchern: non admittuntur

ad auctoritatem. Seitdem findet sich der Ausdruck in diesem Sinne immer häufiger, z. B. Rufinus in Symb. 37; Athan. ep. fest. II. 38 nennt sie so als Quellen der Seligkeit. Nur diese „überlieferten, beglaubigten, göttlichen Schriften" (Athan.) wurden deshalb in der Kirche vorgelesen, im Unterschiede von *βιβλ. ἀπόκρυφα*, welche, weil sie Geheimnisse enthielten, nicht zum Vorlesen geeignet waren (Hohelied, Apok.) und geheimgehalten wurden. Da später die Häretiker sich auch auf solche Geheimschriften beriefen, aus denen sie ihre höhere Erkenntnis schöpften, so verband sich mit diesem Ausdruck noch die Bedeutung des Häretischen. Dazwischen gab es noch *βιβλ. ἀναγιγνωσκόμενα*, libri ecclesiastici, welche vorgelesen wurden, aber nicht kanonisch waren (Past. Herm., Br. d. Clem. u. a.).

A. Kirchliche Quellen. I. Die apostolischen Väter.

a. Die Schüler des Paulus.

1. Brief des Barnabas, nicht interpoliert (gegen Heydecke), nach Weizsäcker unter Vespasian (69—79), nach Harnack erst unter Hadrian im Jahre 120—125 geschrieben. Zitiert wird in 4, 14 ein Wort Jesu mit *ὡς γέγραπται* aus Mt. 22, 14 (20, 16); Beziehungen aufs Joh.-Ev. sind von Keim, Wittichen, Weiß gegen Holtzm. anerkannt; ferner auf Röm., 1 u. 2 Kor., Gal., Eph., 1, 2 Tim., 1 Petr., Jak., Hebr., Akt.

2. Clemens von Rom. Der erste im Namen der römischen Gemeinde an die zu Korinth gerichtete Br., gibt Auskunft über die kirchlichen Verhältnisse Roms; nach Schenkel und Wies. vor der Zerstörung Jerusalems (64—68), nach Zahn ca. 97. Der zweite eine christliche Homilie, nach Harnack um die Zeit der ersten gnostischen Systeme 120 bis 145 zu Rom, nach Hilgf. um 180 von Cl. Alex. verfaßt. Benutzt sind die Briefe an die Kor., Römer, Eph., Hebr., 1 Petr., Jak., Akt. Der zweite zitiert noch: Matth., Luk. ja hat Anspielungen auf fast alle Schriften, auch auf Johannes.

3. Der Hirt des Hermas, nach Can. Mur. von Hermas, Bruder des späteren Bischofs Pius (139—154 oder 141—156), als die römische Gemeinde noch keine eigentliche Bischöfe hatte, sondern nur Presbyter (vis II. 2, 6; III. 8; sim. IX. 27, 2) also 130—140, Behm, Uhlhorn); nach den Tübing. noch früher; nach Zahn, Caspari von einem Zeitgenossen des römischen Clem. schon am Ende des 1. Jahrh. Die Schrift zeigt Bekanntschaft mit dem Ev. und 1. Br. Joh. (wie Keim, Wittichen, Zahn anerkennen), mit Matth., Luk., 1 Kor., Eph., Phil., Hebr., 1 u. 2 Petr., Jak., Apok., vielleicht auch mit Akt.

b. Die Schüler des Johannes.

1. Ignatius. Die Echtheit seiner sieben griechischen Briefe in der kürzeren Rezension haben Zahn, Harnack, Uhlh., auch Funk verteidigt gegen Hilgf., doch setzt Harnack sie nicht in die Zeit Trajans (115 od. 107), sondern Hadrians oder gar erst Antonins; sonst meist 107; mit Citaten aus Matth., Joh. und paul. Br.; auch Akt.

2. Polykarp, Bischof von Smyrna, nach Waddington (Mémoire sur la chronologie du rhéteur Aelius Aristide, Mém. de l'institut imper. 1867) und bes. Lipsius gest. 23. Febr. 155, oder 156, nach anderen erst 166, 167, nachdem er 86 Jahr seinem Herrn gedient, hat, wie sein Schüler Irenäus, ep. ad Flor. bei Eus. V, 20, III, 36 bezeugt, Umgang mit dem Ap. Johannes gehabt, und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen. Er erzählte darüber seinen Schülern und führte ihre Reden an; was er nach den Augenzeugen über den Herrn, seine Wunder und Lehre vortrug, war *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς*, was sich nicht aufs a. T., sondern nur auf ntl. Schriften beziehen kann. In seinem durch Iren. (III, 3, 4) bezeugten Briefe an die Philipper, verfaßt bald nach des Ignatius Märtyrertod (107 oder 115) finden sich Beziehungen auf Matth., 1 Joh. (womit er auch Zeuge fürs Ev. wird), die meisten paul. wie 1. petr. Br., auch die Akt.

3. Papias, Bischof v. Hierapolis, gest. nach dem Chron. pasch. gleichzeitig mit Polykarp, also 156, nach anderen: 164—167 unter Mrc. Aurel im hohem Alter. Irenäus (V. 33, 4) nennt ihn *ἀρχαῖον ἄνδρα*, Genossen des Polykarp und Zuhörer des Johannes. Ob letzterer der Presbyter oder (nach Zahn und Leimbach) Apostel gewesen, ist fraglich. Er sammelte *λόγια κυριακά*, bei den Presbytern (entweder = Ap.) oder bei der älteren Generation, wozu die App. und andere Schüler Jesu, die nicht App. waren, gehörten (Leimb.). Schätzt ihn auch Eus. wegen seiner chiliastischen Lehren sehr gering, so folgt daraus noch nichts gegen die Zuverlässigkeit seiner auch sonst bestätigten historischen Überlieferungen. Von seinen c. 130 gesammelten fünf Büchern *λόγια*, die Eus. gekannt, gibt es nur noch Fragmente, am vollständigsten gesammelt von Harnack. Darnach hat er unsere syn. Evv. gekannt,

den 1. Br. Joh., sowie das Joh.-Ev., wofür die von Aberle unter Zustimmung Tischendorfs erklärte Notiz in einem vorhieronymianischen Prolog zum 4. Ev. spricht. Das Nichterwähnen des Ev. in den Stellen bei Eus. wäre noch kein Beweis, daß er es nicht gekannt oder nicht anerkannt (wie Baur, Hilgf. u. a. behaupten), da Gleiches von den paulinischen Briefen gelten würde. Bemerkenswert ist die Beziehung eines Fragmentes auf Joh. 14, 6, auf 1 Petr. und Akt. Auch die Apok. kannte er nach des Andreas Komm. z. d. B. (beim Arethas).

4. Die Presbyter, die älteren Zeitgenossen des Papias, von denen Irenäus einzelne Mitteilungen gemacht, und welche auch Eus. V, 8, 8 erwähnt, (z. B. Aristion, der sogen. Presb. Johannes) kennen die syn. Evv. wie das des Joh. Vgl. Gebhardt und Harnack, P. app. op. I, 190 ff.

5. Hieher ist auch der an die joh. wie paul. Lehre anklingende, von der Tüb. Kritik ungebührlich vernachlässigte Brief an den Diognet zu rechnen, dessen Abfassung, weil ohne alle gnostische Beziehung, spätestens 175 (Hilgf., Lips., Keim) zu setzen sein wird (Ewald 2c. schon 120). Er enthält Beziehungen auf Mtth., Joh., Röm., 1 u. 2 Kor., Gal., Phil., Tit., Akt.

6. Endlich gehört hieher die sog. *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, welche schon bei Cl. Alex. str. I, 20; Eus. III, 25 erwähnt wird, die Grundlage der sog. (später durch Erweiterung entstandenen) Apost. Konstitutionen bildet, und soeben zum erstenmale aus einer jerusal. Handschrift von Bryennius (Konstantinopel 1883) herausgegeben ist. Darin zahlreiche Beziehungen bes. auf Matth., Luk., Akt., 1 Petr., Jak., Röm., 1 Kor. 1, 2 Thess., 1 Tim., Tit., Philem., Ebr., Apok. — vielleicht auch auf Ephes. Unverkennbar ist auch ihre Bekanntschaft mit dem Joh.-Ev.: 15, 1 u. 17, 23. — Die Schrift wird von ihrem ersten Herausgeber in die Zeit 120—160, von andern noch früher gesetzt. Abgedr. in Hilgenfeld: N. Test. extra can. rec. IV. 1884.

II. Die Schriften der Apologeten.

1. Zu den wichtigsten Quellen gehören die zahlreichen — leider nur teilweise — aufbewahrten Schriften des Justinus Martyr, der aus Flavia Neap. (Sichem) stammend, gegen das Ende des 1. Jahrh. geboren, in die Ausgänge des apostolischen Zeitalters hineinragt, als wissenschaftlich philosophisch gebildeter Apologet den christlichen Glauben gegen Heiden, Juden, Häretiker verteidigte, und vom Orient bis nach Rom die Christengemeinden an den Hauptorten aufsuchte; er konnte also sehr wichtige und umfassende Nachrichten aus allen Teilen der Kirche sammeln. Er starb ca. 166 unter Marc. Aurel. Von seinen 10, dem Eus. noch bekannten Schriften fällt die größere Apol. ins Jahr 138 (Semisch, Tischend., nach Engelhardt vor 147, nach Hilgf., Keim 147—160), die andere 161 (nach Hilgf. bis 163, Zahn ca. 147); sein Gespräch mit dem Juden Tryphon nach 139. J. repräsentiert die Tradition der Kirche bis über seine Bekehrungszeit zurück, also bis in den Anfang des zweiten Jahrh. Darnach hat die Kirche zu ihrer Auktorität neben den heil. Schriften des A. T. noch die „Denkwürdigkeiten" *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (*ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, I, 66), welche von den App. und ihren Nachfolgern verfaßt (c. Tr. 103) neben jenen an den Sonntagen in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen werden, worauf der Vorsitzende eine Ansprache daran knüpft. Es ist zweifellos, da J. mindestens vier solcher Evv. als vorhanden bezeichnet, daß er unsere Sammlung der vier Evv. meint; es wird auch nicht mehr bestritten, da die zahlreichen Citate im wesentlichen mit dem Text unseres Mtth., Mrk. und Lk. übereinstimmen. Daß er auch unser geschriebenes Joh.-Ev. benutzte, wird nach unverkennbaren Citaten (Joh. 3; 1, 20; 4, 24; 19, 37), welche nicht aus einem unkanonischen Ev. noch aus mündlicher Verkündigung (Baur) abgeleitet werden können, jetzt anerkannt (Semisch, Luthardt, Tischend., Riggb., Engelh., Weiß). Mit Recht wird die (von Volkm., Scholt. behauptete) Benutzung der just. Schr. durch das vierte Ev. verworfen. Ob er neben diesen noch ein oder mehrere andere benutzt, ist unwahrscheinlich, da sich die in unseren Evv. nicht nachweisbaren Citate und geschichtlichen Angaben (als *ἄγραφα*) aus der noch fließenden mündlichen Überlieferung herleiten lassen. Wäre es aber auch der Fall, daß er noch etwa das Ev. der Hebr. oder das von diesem abhangende des Petrus benutzt, so hat er jedenfalls jene vier, (wie ihre reiche Benutzung zeigt und was er sonst von ihnen sagt: ihre apost. Abfassung, ihre Zusammenfassung und Gleichstellung mit den alttest. Schr., ihren allgemeinen Gebrauch im Gottesdienste zur Erbauung als Richtschnur für Glauben und Leben) ihnen vorgezogen, wie für solche kanonisch abgeschlossene Zahl auch die kollektivische Bezeichnung „das Ev." spricht, weshalb denn auch die Namen ihrer Verf. ganz zurücktreten konnten. — Sonst zitiert J. noch die Apok. als vom Ap. Joh. verf. (c. Tr. 81), um sie von andern apokr. Apok. zu unterscheiden. Ebenso kennt und benutzt er Akta und fast alle paul. Br., zitiert diese aber nicht, noch nennt er den Namen des Paulus. Für seine Beweisführungen aus der Weissagung und Erfüllung waren die Lehrschriften von geringerem Gewicht. Wahrscheinlich zitierte er auch den Hebr.-Br. und 2 Petr.; sonst keinen der kath. Br. — Die hohe Bedeutung dieses Zeugen ersetzt den Verlust der apolog. Schriften des Quadratus, Melito, Claud. Apollinaris u. a., deren Fragmente bei Otto, Corp. Apol. IX.



2. Justins Schüler Tatian († c. 177) hat in seiner bald nach des Lehrers Tod geschriebenen Rede an die Heiden (Zahn c. 150) Citate aus dem Joh.-Ev. Daß er die Vierzahl der Evv. als bestimmt abgeschlossen kannte, zeigt seine bald nach 172 verfaßte syrische und auf der syrischen Übersetzung der vier Ev. ruhende Evangelienharmonie, welche das 4. Ev. mit umfaßte, da sie, wie der jakobitische Bischof Bar Salibi († 1171) bezeugt mit den Worten anfing: „Im Anfang war das Wort." Im 4. Jahrh. schrieb Ephräm Syrus über dieses Tatianische Diatessaron einen Kommentar (Assemani Bibl. orient. I. 57, II. 159), der armenisch 1836, lateinisch 1876 erschien. Aus ihm hat Zahn versucht den ursprünglichen Text herzustellen, wobei sich ergab, daß dies Werk unsere vier Ev. in frei verkürzter Bearbeitung mit sehr wenigen apokryphischen Zusätzen enthalten hat. Daß es häretisch gewesen, behauptete Theodoret (fab. haer. I. 20), der 200 Exemplare davon vernichten ließ.

3. Die gleiche Arbeit des Theophilus von Ant. (c. 170) hat, wie Hier. ad Algasiam ep. 151 und quaest. 5 bezeugt, unsere vier Evv. umfaßt. Wie er in seinem Schr. ad Autolycum (c. 180) nicht bloß Mtth. und Lk., sondern auch das vierte mit dem Namen des Joh. zitiert, ebenso außer den meisten paul. Briefen noch Akta, Apok., 1 u. 2 Petr.; ob den Hebr.-Br., ist fraglich. Zahn findet es in einem bisher dem Theophilus von Alex. (385—412) zugeschriebenen Werk; wie wir glauben ohne die nötige Begründung (vgl. dagegen Harnack).

4. Athenagoras erwähnt in seiner 176—178 geschriebenen πρεσβεία (legatio pro Christ.) c. 10 Joh. 1, 3 und 17, 21—23, außerdem noch Mtth., Lk., Röm., 1. 2 Kor., Gal., 1 Tim., Apok.

III. Die Tradition der kleinasiatisch-griechischen Kirche.

1. Von den Fragmenten des Melito von Sardes sind die in der Clavis (bei Pitra, Spicil. Solesm., 1852) vorkommenden Stellen aus dem Joh.-Ev. fraglich; aber die Annahme der dreijährigen Wirksamkeit Jesu (bei Otto, corp. apolog. IX. 1872) kann nur auf Grund des ihm bekannten joh. Ev. bestehen. Daß Melito über die Apok. geschrieben, berichtet Eusebius IV. 26.

2. Claud. Apollinaris, Bischof v. Hierapolis, hat nach dem Fragment in der Passachronik (ed. Dindorf p. 14) sich auf Mtth. und Joh. berufen. Beide Schriften hatten in der Zeit des Passastreites (c. 170) gleiches kanonisches Ansehen.

3. Nach den aus des Hegesippus 5 B. ὑπομνήματα bei Eus. gegebenen Mitteilungen lebte derselbe schon unter Hadrian (117—138), war c. 168 in Rom und Korinth, und starb unter Commodus (180—193); nach Eus. eine Säule der Kirche, der die unverfälschte Tradition der apost. Predigt überlieferte und die Gemeinden nach dem Kanon (der Übereinstimmung von Gesetz, Propheten und dem Herrn) beurteilte (IV, 21). Sein Verkehr mit Korinth und Rom, und was sonst über ihn vom Eus. berichtet wird, zeigt nicht, daß er ein Judenchrist gewesen (Schwegler, Hilgf.). Vielmehr anerkennen Ritschl, Dorner, Weizs., Nösgen in Übereinstimmung mit dem Urteil seiner Zeitgenossen (Melito u. Iren.), daß er der rechtgläubigen Kirche angehörte und antignostisch lehrte. Er unterscheidet die kan. Schriften von den Apokr., erwähnt Mtth., Lk. und 1 Kor.

4. Auch Dionysius von Korinth (170) rügt die Fälschungen, welche selbst an den „Herrnschriften" (die des N. T.) vorgenommen wurden (Eus. IV, 23).

IV. Die kleinasiatisch-abendländische Tradition.

1. Irenäus. Er hat noch in seiner Jugend den Polykarp († 155) zum Lehrer gehabt (Eus. V, 20). Seine genaue Kenntnis von der römischen Kirche unter Anicet († 166) läßt auf einen längeren Aufenthalt in Rom schließen, ehe er Presbyter und Bischof der von kleinasiat. Christen sehr früh gestifteten Gemeinde zu Lyon wurde. Als solchen finden wir ihn 177; aber nach 190 hören alle Nachrichten auf; daß er 202 unter Severus gestorben, ist unbegründet (gegen Ziegler). Ir. vertritt gleichzeitig die Tradition der morgen- und der abendl. Kirche und zwar durch seinen Lehrer Polykarp (und auch Papias) bis auf die Apostelzeit. Dogmatisch tief, doch auch (nach Tert. adv. Val. 5), ein eifriger Forscher auf allen Gebieten des Wissens, kämpfte er gegen die Gnostiker mit historischen Gründen, bes. der ununterbrochenen kirchlichen Tradition in der ganzen Welt. Das einzige, wenn auch größtenteils nur in lat. Übers. erhaltene Werk ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (gew. adv. haereses, geschr. c. 180) ist voll von Citaten fast sämtlicher Schriften des N. T., es fehlen nur solche aus 3. Joh., Philem. u. Jud. Sein Ausdruck εὐαγγέλιον τετράμορφον zeigt, daß zu seiner Zeit nicht mehr das Bewußtsein vorhanden war, als ob es in der Kirche je weniger Evv. gegeben. Es ist geradezu undenkbar, daß er das 4. Ev. als johanneisch sollte angenommen haben, falls es erst nach Mitte des 2. Jahrh. entstanden war oder überhaupt nicht vom Ap. Joh. herstammte. Er ist nächst Justin der gewichtigste Zeuge für den Kanon und besonders für das Joh.-Ev. als apostolisches; vergeblich hat die negative Kritik ihn mit allerlei haltlosen Gründen zu verdächtigen gesucht. — Unter seinem Einfluß ist auch das Schreiben der Gemeinde von Lyon und Vienne an die kleinasiat. Gemeinden entstanden (bei Eus.

V, 1), welches durch seine Citate aus den meisten Schriften gleichfalls das Vorhandensein eines Kanons von kirchl. Schr. im Gebrauch der morgen- und abendl. Kirche verbürgt.

2. Sein Schüler **Hippolytus**, Bischof in Portus bei Rom († 236, der jetzt fast allgemein als Verf. der 1842 aufgefundenen, am besten 1859 von Dunker und Schneidewin edierten Φιλοσοφούμενα gilt. In diesem Werk wie in seinen sonstigen bruchstückweise erhaltenen Schriften finden sich außer 2 Petr. alle Schriften des N. T. zitiert; Hebr. als nicht paulinisch, die Apok. aber als apostolisch.

V. Die Tradition der römischen Kirche.

Älter und wichtiger als die nur teilweise aufbewahrten Schr. der Kirchenlehrer der römischen Kirche (Novatian, Min. Felix, Presb. Cajus † c. 220) ist das nach seinem Entdecker Muratori († 1750) genannte und in einer aus dem 8. oder 9. Jahrh. stammenden Handschrift auf der Ambrosiana zu Mailand gefundene Fragment des sog. **Muratorischen Kanon.**

1. Der **Text** in einem sehr barbarischen Latein, der Sprache Afrikas und der Orthographie des 9. Jahrh. nach der Aussprache der Scoten im Kloster Bobbio (o in u, u in o, i in e, e in ae), fast ohne alle Interpunktion, zuweilen mit roter Tinte, 85 Zeilen, nicht ohne Lücken. Es ist eine Urschrift (Bleek, Wieseler, Hesse, Harnack), nicht eine ungeschickte Übersetzung aus dem Griech., so daß es nur durch Rückübersetzung zu erklären wäre (Hilgf., v. Hofm.). Gegen letztere Annahme sprechen schon die Wortspiele.

2. Die **Zeit** der Abfassung läßt sich aus den Worten nuperrime nostris temporibus, welche sich auf die Zeit des Pius (139—154 oder 141—156) beziehen, um 160 bestimmen. Weiter rücken es herab Harnack 170—175, spätestens unter Commodus († 192), Hilgf. gegen das Ende des 2., Hug, Overbeck an den Anf. des 3. Jahrh.

3. Der **Verfasser** ist unbekannt. Muratori vermutete den Presbyter Cajus (der jedoch die Apok. verwarf); Bunsen, jener habe es aus den ὑπομνήματα des Hegesippus übersetzt, doch erwähnt Eus. ein solches Verzeichnis bei letzterem nicht. Daß es aus der **römischen Kirche** stammt und in Rom verf. ist, zeigt die Erwähnung des römischen Bischofs Pius, die Bezeichnung Roms mit urbs, das Interesse für Petrus und Paulus, die Ordnung der paul. Br. vor den katholischen. Da ein Verzeichnis der kirchl. Schriften, wie sie in der röm. Kirche gebraucht waren, also keine Privatschrift vorliegt, so reicht das Schriftstück mit seiner Beweiskraft bis weit über die Mitte des 2. Jahrh. zurück.

4. **Zweck.** Nach Wieseler ist das Dokument für Katechumenen bestimmt, nach Credner: ein tractatus de libris in ecclesia recipiendis. Jedenfalls will es den Bestand des in der röm. Kirche vorhandenen Kanons gegenüber den Kanonbildungen bei den Häretikern rechtfertigen; weshalb die Schriften mit kanon. Auktorität sehr klar und scharf unterschieden werden von solchen, die nur relative Anerkennung und von solchen, die gar keine verdienen.

5. Die **Echtheit**, d. h. das hohe Alter der Urkunde steht nach Credner völlig fest, ist auch nie angegriffen; das Gegenteil nur einmal von Thiersch vermutet, aber nicht erwiesen.

6. Der **Inhalt** ergibt, daß als in der römischen Kirche rezipiert aufgezählt werden: Luk., Joh., Akt., 13 paul. Br., 1 u. 2 Joh., Jud., Apok. — Was die fehlenden Schriften anlangt, so ist am Anfang eine Lücke, denn das Luk.-Ev. und das des Joh. werden als 3. und 4. bezeichnet. Daß Markus an 2. Stelle stand, lassen die Anfangsworte mit Sicherheit schließen; ebenso zeigt der Zusatz zu Luk., daß auch **er** (Luk., wie Mark.) den Herrn im Fleisch nicht gesehen, und die Betonung der Augenzeugenschaft des Joh. den beiden vorangehenden Verf. gegenüber, daß in erster Stelle nur das Mtth.-Ev. gestanden haben kann. — Das vierte Ev. wird dem Joh. ex discipulis beigelegt, nicht um ihn vom Apostel zu unterscheiden (gegen Credner), sondern um das Ev., das die gnostischen Doketen nicht anerkannten, als die echte Lehre und in Übereinstimmung mit Christi Lehren zu bezeugen (Ew., Weiß u. a.). Das Ev. wird nicht wie bei Iren. als viergestaltig bezeichnet, aber doch als eine Einheit in vier Büchern (Zeile 2. 9. 17). — Dann wird erwähnt, daß nur die Ap.Gesch. des Lukas gebraucht wird. — Bei den paul. Br. wird mit Nachdruck betont, daß außer den Br. an sieben Gemeinden, wie die in der Apok., noch die vier an seine Freunde — was Hilgf. gegen Harnack und Overbeck (nach welch letzterem dem Verf. bei seiner Rechtfertigung des Kanons hier „der Witz ausgehen soll") richtig bemerkt, — wegen ihrer Lehre und ihres Ursprungs gleiche allgemein kirchliche Bedeutung haben wie jene an die Gemeinden, und darum „zu Ehren der kath. Kirche" bei der Anordnung der kirchlichen Unterweisung für heilig erklärt worden sind. Dagegen als **nicht** die rechte Lehre enthaltend und für die kirchliche Unterweisung nicht geeignet, werden ausgeschlossen: die Br. an die Laodicener und Alexandriner, welche dem Paulus zu Gunsten der Häresie des Marcion angedichtet seien. Ob jenes der Epheserbr. (auch Harnack) oder der des Barnabas (v. Hofm.), dieses der Hebräerbr. (so Hilgf., gegen Overb.), ist streitig. — Von den kathol. Br. erwähnt das Fragment neben dem ersten Joh.-Br., der schon beim Ev. erwähnt ist, noch den des Jud. (mit sane, wegen gewisser Zweifel) und zwei des Joh. (wohl den 2. und 3., gegen W. Schmidt ꝛc.) als von dessen

Freunden geschrieben, „wie (ut, so statt et zu lesen) im A. T. das zu Ehren Salomos geschriebene Buch der Weisheit" (nämlich die Proverbia, die von Kap. 25 an auch Sprüche anderer enthalten). Das kirchl. Herkommen entscheidet also hier für den Verf. über diese Schriften. Auffallend ist das Fehlen des Br. an die Hebr., des Jak. und der beiden des Petrus. Doch versuchen viele mittelst Konjekturen sie in der Schlußstelle zu finden, wo es (Z. 71) heißt: Apocalypse etiam Joannis et Petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Wieseler erklärt: et Petri tantum = von Petrus ebensoviel (nämlich wie vom Joh., 2 Br. u. 1 Apok.); ähnlich schon Hug, durch Rückgang auf den griech. Text. Nach dem Wortlaut wäre noch die Apok. des Petrus, letztere aber als nicht für die kirchl. Vorlesung allgemein gebilligt, erwähnt. Die Hermasschrift wird als nachapostolisch ausgeschlossen, ebenso die häretischen der Gnostiker (Marcion, Valentin, Miltiades, Basilides und Mor.tan.). Denn „fel cum melle misceri non congruit" (vgl. o. S. 400).

7. Die Bedeutsamkeit dieses Verzeichnisses ergibt sich aus seinem hohen Alter und seinem Inhalt wie aus der hervorragenden Stellung, welche die römische Kirche im Abendlande damals schon hatte; namentlich aber auch durch die Erwähnung, daß schon vor des Verfassers Zeiten eine kirchliche Anordnung in betreff der kirchlichen Lehrschriften stattgefunden, welche er nur gegen Bedenken rechtfertigen will; endlich daraus, daß alle alten Nachrichten zur Bestätigung dienen.

VI. Die Tradition der nordafrikanischen Kirche.

1. Die Itala. Die Verwandtschaft der röm. und nordafrik. Kirche zeigt die laut ihrer eigentümlichen afrik. Diktion im prokons. Afrika entstandene alte lateinische Übersetzung, die aber aus „einem uns unbekannten kirchen- oder kulturgesch. Grunde" (Rönsch) Itala, poetisch statt Italica, genannt wurde (Aug. de doctr. chr. II. 15). Der älteste Zeuge ihres Daseins ist Tertullian (geb. c. 160, † c. 225). Aus seinen zahlreichen Citaten geht hervor, daß es zu seiner Zeit schon mehrere lateinische Übersetzungen gab. Daß auch die Itala als die am meisten gebräuchliche darunter war (gegen Hilgf. S. 796), zeigt De monog. 11, obgleich Tert. mehrfach durch selbständiges Übersetzen absichtlich von ihr abweicht, meist jedoch unabsichtlich, aus dem Gedächtnis zitierend. Da nun Tert. mit wenigen Ausnahmen fast alle Schriften zitiert, so setzt eine notwendig gewordene Übersetzung, welche um die Mitte des 2. Jahrh. schon bestanden hat, den noch länger gesicherten Bestand von kirchlich anerkannten und im Gebrauch befindlichen Schriften voraus. Außer Tert. bezeugt ihre Existenz Cyprian und die noch ältere lat. Übers. der Schr. des Irenäus.

2. Tertullian selbst legt in seiner originellen Weise behufs der Polemik gegen die Häretiker großes Gewicht auf die Tradition; namentlich bei den sog. authentischen Schriften. Denn nur die in den apost. Kirchen, wo cathedrae apostolorum gewesen, gebrauchten, seien die authentische Quelle für die Apostellehre (adv. Marc. IV, 5); dem A. T. gleichstehend machen sie das novum instrumentum (apostolicum) aus, an dem nichts geändert werden darf (de praescr. 30, adv. Herm.). Geltung haben daher nur Schriften, welche von App., oder doch wenigstens mit und nach den App. verf. sind (adv. M. IV, 2). Nicht benutzt wird 2 Petr., 3 Joh. (der 2. als vom Presb.). Der Hebräerbr., den Tert. zwar hoch schätzt, aber nicht als Auktorität zitiert, ist nach ihm von Barnabas (de pud. 20).

3. Denselben Standpunkt vertritt sein Schüler Cyprian, Bischof v. Karthago († 258), der die Schrift im gleichen Umfange gebraucht, aber schon mit Gleichstellung der alttest. Apokryphen. Er zitiert nicht 2 Petr., 2 u. 3 Joh., Jud., Jak.

VII. Die orientalische, besonders syrische Tradition

wird durch eine sehr alte Übersetzung, Peschitthâ (d. h. die reine, treue) repräsentiert (vgl. oben S. 184). Wie VI, 1 bei der altlat. Übers. bemerkt ist, pflegten Übersetzungen in alter Zeit nachdem die Urschriften längst verfaßt zu entstehen, und nur dann, wenn die betr. Schriften allgemein verbreitet und ein Bedürfnis zu einer Übersetzung sich gezeigt hat. Die syrische Kirche war eine der ältesten, schon durch die Apostel begründete. Das Bedürfnis nach einer Übers. muß sehr früh erwacht sein. Ewald (Gesch. Isr. VII. 449) setzt ihre Anfänge bald nach der Mitte des 2. Jahrh., Zahn spätestens 150; möglich, daß Hegesipp sie schon kannte (Eus. IV, 22). Für das hohe Alter spricht die auf ihr ruhende, sehr alte christliche Literatur, bes. die syrische Evangelienharmonie des Tatian, ferner die Altertümlichkeiten in der Sprache, der allgemeine Gebrauch bei allen Parteien, mithin ihre Anerkennung vor Bildung der letzteren; endlich auch ihre Unvollständigkeit: es fehlen 2 u. 3 Joh., Jud., 2 Petr., Apok. Sie enthält also auch den Br. des Jakobus und den an die Hebr.: jenen wegen der Nähe der ersten Leser, der Judenchristen in Palästina und Umgegend; diesen weil er allgemein im Morgenland als paulinischer Brief galt. Vgl. Zahn, Tatians Diatessaron S. 233 f.

VIII. Die Tradition der alexandrinischen Kirche.

1. Von den zahlreichen Kommentaren des ersten Lehrers der alex. Katechetenschule

Pantänus sind nur unbedeutende Bruchstücke erhalten. Auf seiner Missionsreise nach Indien (dem südl. Arab.) soll er das vom Bartholomäus dahin gebrachte hebr. Matth.-Ev. gefunden haben. Er war der Lehrer des

2. Tit. Flav. Clemens, der wohl aus Griechenland stammend, nach seinen weiten Reisen (Italien und Syrien) endlich in Alexandria schon vor 189 Nachfolger seines Lehrers wurde. Er bekennt, außer den alten Presbytern auch noch Lehrer gehört zu haben, die ihre Weisheit von den Aposteln empfangen hätten, so daß er also *ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς* (Strom. I, 1. 10; Eus. VI, 13) steht. „Die Schriften" — also eine bestimmte Sammlung — teilt er in Gesetz, Propheten und Evangelien. Beide Testamente sind eins, weil beide gleicherweise durch den Sohn gegeben (str. II, 6. 29), daher er auch beide gleich zitiert: *ἡ γραφή, τὸ πν. ἅγ. λέγει.* Neben den vier Evv. kennt er noch, davon verschieden, das Ev. der Ägypter und der Hebräer (Str. II, 9. 45, III, 13. 93). Er zitiert alle paul. Br. (außer Philem.), Akta, Apok., der Hebr.-Br. sei aus dem Hebr. von Lukas übersetzt. Von den kath. Br. werden nicht zitiert: 2 Petr., 2. u. 3 Joh.; doch hat Cl. diese nach Eus. VI, 14, in seinen Hypotyposen im Auszuge behandelt. — Wenn er daneben noch den Barnabasbr., den Hirten des Hermas, den Clem.-Br. als apostolisch gebraucht, so ist dieser seltene Gebrauch noch kein Beweis gegen eine abgeschlossene, kanonische Sammlung, da er den Kanon streng von letzteren trennt.

3. Origenes, der gelehrteste Bibelforscher, durch s. Stellung und viele Reisen im Besitz ausgebreiteter Verbindungen und umfassendster Literaturkenntnis, Schüler des Clemens und seit 202 sein Nachfolger, reicht mit seiner Tradition bis in die Mitte des 2. Jahrh. zurück; deshalb sein Standpunkt wie seine Nachrichten so bedeutsam. Für seine theol. Spekulation kam es ihm auf eine feste Grundlage an; daher er die Quellen für die theol. Wissenschaft feststellte. Diese sind ihm was er *ἐν παραδόσει* gelernt, was die Kirche gebilligt, da man *τὰ ὅρια αἰώνια ἃ ἔστησαν οἱ πατέρες* nicht verrücken dürfe: denn die Väter besaßen ja das *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων* (Hom. I in Luc.; ad Jul. Afr. 1. 16). Seine *διαθήκη* enthält 27 *γρ. ἐνδιάθηκοι* (Philoc. 3). scripturae canonicae. Diese dienen zur Richtschnur, da sie von den App. oder deren Schülern, die allein den heil. Geist hatten, stammen (in Luc. I, sowie bei Eus. VI, 25). Dazu gehören ihm die vier Evv. als *μόνα ἀναντίῤῥητα* in der Kirche auf dem ganzen Erdkreise; die Akta, 14 paul. Br. (der an die Hebr. habe paul. *νοήματα*, wenn auch *φράσις καὶ σύνθεσις* von einem Schüler herrühren), die Apok. vom Ap. Joh., die Br. des Petr. u. Joh. Jak. sei ep. divina (hom. 13 in Gen., ad Rom. 5), doch *φερομένη* (hom. 19 in Joh.). Sehr hoch schätzt er den Brief des Judas; bei 2 Petr., 2 u. 3 Joh. erwähnt er die Zweifel einiger. — Danach unterscheidet er die Schr. als *γνήσια*, deren ap. Ursprung völlig erwiesen; *νόθα*, welche nicht echt und um ihres Inhaltes willen verwerflich sind; *μικτά*, die von ihm für echt gehalten aber doch nicht allgemein anerkannt waren. Wenn er den Barnabasbr. katholisch (c. Cels. I 63) nennt, so geht das auf seine allgemeine Bestimmung; wenn er die Schr. des Herm. sogar für inspiriert hält (in Rom. 16, 14), so hat er sie doch nicht zum Kanon gerechnet; wenn er das Ev. der Hebr. citiert, so doch von den vier kanonischen unterschieden. Der Begriff des Kanon kann ihm nicht abgesprochen werden.

4. Sein Schüler Dionysius von Alex. verwarf die Apok., da sie wegen ihres Styls und ihrer Darstellung nicht mit dem Ev. stimme (Eus. VII, 25), also nicht aus Gründen der Überlieferung, sondern aus inneren der Kritik. Der Hebräerbr. ist nach ihm paulinisch (Eus. VI, 41).

IX. Die Überlieferung des Eusebius.

Eusebius, genannt Pamphili (geb. c. 260, † 340), Bischof von Cäsarea, hatte unter seinen Lehrern besonders den bedeutsamen Schriftforscher Dorotheus in Antiochien, studierte in der berühmten Bibliothek des Bischofs Alexander zu Jerusalem, die reich an historischen Urkunden war, sowie in der seines Freundes Pamphilus in Cäsarea, der sein Vermögen besonders für Bibelhandschriften und Kommentare verwendete. Auf seinen Reisen war er nach Kleinasien, Tyrus und Ägypten gekommen, hatte dem Concil in Nicäa 325 beigewohnt. Durch seine Bildung, Stellung und Gesinnung durchaus zu kritisch-historischen Forschungen befähigt, hat er, wenn er auch nicht überall kritisch genug verfuhr, doch um so genauer den faktischen Thatbestand und die Überlieferung objektiv dargelegt, ohne dieselben — was nur zu billigen und für uns von um so größerer Wichtigkeit ist — seiner eignen Kritik zu unterwerfen.

Was die Quellen anlangt, aus denen er schöpft, so gibt er sorgfältig an, wo er bloß mündlichen folgt, wo Überlieferung oder nur Sage zu Grunde liegt, wo verschiedene Ansichten vorhanden sind, wo er nur seiner Ansicht folgt, wenn es an Quellen fehlt (III, 25). Er hatte sich als Aufgabe gestellt, den kirchl. Schriftbestand zu untersuchen; zu diesem Zweck er-

forschte er die öffentlichen Archive mit ihren Urkunden und staatlichen wie kirchlichen Dokumenten, die Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (Eus. VI, 36). Ihm standen zahlreiche, seitdem verloren gegangene Schriften von 46 Verf. zu Gebote (z. B. Beryll v. Bostra, Hippol., Cajus v. Rom, Dionys. v. Cor., die Gesamtw. des Orig., Papias, Hegesipp, Justin., Melito, Apollin. u. a. Apologeten und Häresimachen).

Das Ergebnis seiner Kanonforschungen findet sich in seiner Kirchengeschichte III, 25. Daselbst will er die Schriften der *καινὴ διαθήκη* d. h. die in den katholischen Kirchen überlieferten Schr. des N. T. aufzählen, im Gegensatz zu den von den Ketzern mit den Namen der Apostel vorgebrachten. Darnach unterscheidet er drei Klassen.

a. Zur ersten, den *ὁμολογούμενα* zählt er 1) alle, bei denen die *ἐκκλησ. παράδοσις* völlig einstimmig ist, daß sie zu den kanonischen, den Glauben normierenden Schr. zu zählen sind: diese sind *βιβλ. ἐνδιάθηκα*, im Gegensatz zu den unkan. *οὐκ ἐνδιάθηκα*, es sind die von den Alten unbezweifelten *ἀναμφίλεκτα, ἀναντίῤῥητα, ἀνωμολογημένα* (III, 25. 31); — 2) alle solche, die als echt zu bezeichnen sind, d. h. sowohl von den Verf. stammen, deren Namen sie tragen, *γρ. γνήσιαι, ἄπλαστοι, ἀληθεῖς* (im Gegensatz zu den häret. mit ap. Namen belegten), als auch ihrem Inhalte nach wahr, nicht erdichtet, nach dem allgemeinen wie seinem eignen Urteil. — Zum Begriff des *ὁμολ.* gehört daher nicht, wie noch de W. behauptet, apostolische Abfassung; denn sonst könnte das Ev. des Mark. u. Luk. nicht dazu gehören. Der Past. Herm. wird nicht hinzugezählt, nicht weil er von einem Nichtap. verfaßt ist, sondern weil er Widerspruch gefunden. — In diese erste Klasse stellt Eus. die vier Evv., Akta, die paul. Br. (III. 3, mit dem Hebr.-Br. 14) 1 Petr. und 1 Joh., Apok. (mit dem Zusatz *εἴγε φανείη*).

b. Die zweite Klasse bilden die *ἀντιλεγόμενα*, welche nicht allgemein als kanonische Schr. anerkannt werden, in einzelnen Kirchen Widerspruch finden. Deshalb nennt er sie *γραφαὶ οὐκ ἐνδιάθηκοι ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγόμεναι, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν* (sc. *ἀνδρῶν*) *γιγνωσκόμεναι* (= *γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένα*), auch *καθολικά, σπουδασθέντα, χρήσιμα φανέντα*. Es sind also Schr., welche ungeachtet sie rücksichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Kanon Widerspruch finden, gleichwohl bei der Mehrzahl der kirchlichen Schriftsteller anerkannt, in der weitaus größten Zahl der Gemeinden öffentlich gelesen werden. — Diese Antilegomena nennt er auch *νόθα*. Beide Ausdrücke beziehen sich auf dieselbe Klasse von Schr. (gegen Hug), denn Eus. fährt fort: „zu den *νόθοις* sind auch zu zählen"; und sagt dann abschließend: „Diese alle gehören zu den *ἀντιλ.*"; und von ihnen unterscheidet er die folgende dritte Klasse; endlich braucht er auch sonst die Ausdrücke gleich (III. 25 und II. 23, III. 3, VI. 14). Das Charakteristische dieser Klasse ist allein der Mangel allgemeiner Übereinstimmung und Anerkennung in Beziehung auf die Zugehörigkeit zur *διαθήκη*, wie auch III. 3 *ἐνδιάθηκον* von *ὁμολογούμενον* unterschieden wird; also nicht, wie oft behauptet wird, erwiesene Unechtheit oder Ungewißheit über ihren nichtapostolischen Ursprung (sonst würden nicht Barn., Clem., Herm., die Lehren der Ap., deren nichtapostolischer Ursprung feststand, dazu gehören können). Es kann also eine zu dieser Klasse der Antilegomena gehörende Schrift gleichwohl echt und apostolisch sein. Der Gebrauch des zwiefachen Ausdrucks gerade an unserer Stelle, wo es auf Genauigkeit ankam, erklärt sich aus seinem Bestreben, noch einen besonderen Unterschied unter denselben zu machen.

c. Zur dritten Klasse gehören solche, welche nicht einmal zu den *νόθοις* zu setzen sind, weil sie *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* (III, 25), *ἀναπλάσματα αἱρετικῶν*, welche unter dem Namen von App. verbreitet werden, *παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια* (III. 31). Es ist daher auch ein klarer Unterschied zwischen diesen und den in der zweiten Klasse. Die der dritten sind sicher untergeschoben, jene der zweiten nicht allgemein als echt anerkannt, das Urteil stimmt nicht überein; jene von häretischen Verfassern, diese entschieden nicht; jene gar nicht gebraucht (III. 25), diese viel und meist bekannt; jene wegen ihres Inhalts gottlos, diese erbaulich zu lesen und viel gebraucht. Zur dritten Klasse zählt er das Ev. des Petr., Thomas, Matthias, Acta Andreae, Johannis u. a.

Was den Unterschied in der zweiten Klasse betrifft, so nennt er *ἀντιλ.* die Briefe des Jak., Jud., 2 u. 3 Joh., 2 Petr., dagegen *νόθα* Acta Pauli, Apoc. Petri, Herm, Barn. Diese Unterscheidung zeigt, daß zu seiner Zeit die erstere Reihe viel höher geschätzt wurde; den feinen Unterschied, welchen er damit andeutet, dürften wir in seiner eigenen Stellung finden, daß er jene mit den meisten Zeitgenossen für echt apostolisch und noch zum Kanon

zu rechnen hielt, diese aber nicht, weil sie entschieden nicht apostolisch waren und auch nicht den Anspruch machten es zu sein.

In betreff des Hebräerbriefs und der Apok. gibt er an mehreren Stellen die verschiedenen damals vorhandenen Ansichten. Er selbst hält jenen für von Paulus verfaßt, und durch Cl. Rom. aus dem Hebr. übersetzt, diese zählt er zu den Homologumenen.

Die Bedeutung dieser Stelle beruht darauf, daß Euf. weder seine eigene Ansicht über den Kanon gibt, noch ein Verzeichnis der Bücher in einer Gemeinde (etwa der in Cäsarea), noch die Ansicht von Privatpersonen, sondern eine Übersicht der Ansichten der Gesamtkirche seiner Zeit, wie sie in Nicäa vertreten war und deren Stellung er daselbst erkunden und aus den Schriften der Kirchenlehrer, Archiven und Überlieferungen der Vorzeit durch seine umfassenden Forschungen entnehmen konnte. Er untersucht den Ursprung der Schriften (ob echt, apostolisch, oder auf Ap. zurückzuführen; ob echt und nicht apostolisch, ob unecht und häretisch); ihren Inhalt (ob apostolische Lehre oder zur Erbauung, oder gottlos); ihren Gebrauch (ob allgemein oder bei den meisten oder gar nicht in der Kirche gebraucht). Das Urteil ist sehr bestimmt, von Sachkenntnis und Wahrheitsliebe getragen und, soweit uns die Quellen noch zugänglich sind, durchweg richtig.

X. Aus der Zeit nach Eusebius.

Im Morgenlande. Die mehrfach vorhandenen Bücherverzeichnisse zeigen, daß nach Euf., und wohl durch dessen Einfluß, die bisherigen Bedenken gegen einzelne Bücher aufhörten. So werden von Athanasius von Alexandria († 373) in seiner ep. fest. 39 (vom Jahre 366) alle 27 Schriften des neutest. Kanons aufgezählt; ebenso von Cyrill von Jerusalem († 386) catech. IV. 36; von Greg. v. Naz. († 389) carmen 33; von Epiphan v. Salamis auf Cypern († 403) adv. haer. 76.

Einen gewissen, freilich nur in Kleinasien anerkannten Abschluß des Kanon finden wir auf der 360 zu Laodicea abgehaltenen Provinzialsynode in Gegenwart von 32 Bischöfen gemacht. Sie verbietet can. 59 das Vorlesen nichtkanonischer Schriften und gibt can. 60 das Verzeichnis der kanonischen mit Auslassung der Apok. Die Echtheit dieser Stelle ist bestritten von Spittler, Credner; verteidigt, weil das Nichterwähnen bei späteren Schriftstellern nicht beweisend sei, von Bickell, Hefele, Wieseler.

Im Abendlande. Während Hilarius Pict. († 366) die Antilegomena nicht zitiert, finden wir sie bei Philastrius von Brixen († 387 de haer. 88), Rufinus v. Aquileja († 410, exp. in symb. c. 37) zum Vorlesen und kirchlichen Gebrauch sämtlich anerkannt. Von entscheidendem Einfluß war hier der gelehrteste aller Kirchenlehrer: Hieronymus († 420), durch dessen Vermittlung zwischen morgenländischer und abendländischer Tradition eine Ausgleichung stattfand. Sein Verzeichnis mit 27 Schriften im Cat. vir. ill., Ep. 103 ad Paulinum, und Ep. ad Dardanum. Doch erwähnt er auch das Schwanken über den Hebräerbr., die Apok. und die übrigen Antileg. — Die Stellung des Augustinus, der sich auch an Hieronymus anschließt, wird maßgebend. Ihm steht die Tradition so hoch, daß er den Satz ausspricht: evangelio non crederem, nisi me cath. eccl. auctoritas commoveret (c. ep. Man. 5). Doch läßt er die überlieferten Unterschiede noch bestehen für die Anordnung (de doctr. chr. II, 8), daher er den Hebr.br. zwar zu den paulinischen rechnet, aber zuletzt stellt. Die unter seinem Einfluß von Bischof Valerius 393 gehaltene Synode von Hippo zählt can. 36 die 27 Schriften auf (auch die alttest. Apokr. wurden aufgenommen). Wiederholt wurde dieser Beschluß 397 und 419 zu Carthago, und bestätigt von den Päpsten Innocenz I. 405 und Gelasius I. 495 (diese Dekrete übrigens nicht unverdächtig; vgl. Credner a. a. O.).

B. Nichtkirchliche Quellen. XI. Die häretischen Zeugnisse.

Diese sind teils direkte, sofern die Häretiker die kirchlichen Schriften auch festhalten und nur auf exegetischem Wege ihre Irrlehren zu erweisen suchen, was um so sicherer den festen kirchlichen Bestand voraussetzt, da es leichter war nicht genügend anerkannte Schriften zu verwerfen, als anders auszulegen; teils indirekte, sofern jene die vorhandenen kirchlichen Schriften teilweise nicht anerkennen und andere an ihre Stelle setzen, jedenfalls also das Vorhandensein jener beweisen (was schon Iren. III. 11. 7 hervorhebt). Sie alle sind wegen ihres hohen Alters bedeutsam.

1. Marcion, aus Sinope, schon vor 140 in Rom (gleichzeitig mit Justin., Valent., Tatian), hatte an Stelle des kirchlichen Kanon nach seiner Meinung einen im paulinischen Sinne von allen judaistischen Bestandteilen gereinigten für seine Anhänger aufgestellt. Er ist aber nicht mit seiner Kanonbildung der Kirche vorangegangen; noch weniger ist er bei der Entfernung Sinopes vom Mittelpunkte der Kirche an einer vollständigeren Sammlung verhindert worden (Ritschl), da er erst in Rom seine Hauptthätigkeit ausübte. Sein Kanon umfaßte nur die paul. Br. mit Ausnahme der Pastoralbr., die seinem System vielfach widersprachen; und zwar in folgender Reihe: Gal., 1 u. 2 Kor., Röm., 1 u. 2 Theff., Laodic., Kol., Philem., Phil. Und da er auch ein Ev. haben mußte, so begnügte er sich mit demjenigen, dessen Abfassung durch einen Schüler des Paulus, den Lukas, feststand. Dies gesteht

jetzt auch Volkmar zu. Doch, da auch dieses schon von den protectores Judaismi interpoliert war (Tert. adv. M. IV, 4. Iren. I, 27), so mußte er es, ebenso wie mißliebige Stellen in den Briefen verändern (z. B. vom Röm.-Br. c. 15 u. 16 streichen). Der Laodicäerbr. ist wahrscheinlich unser Eph.-Br., nach can. Mur hatte er noch einen an die Alex. — Die Evv. des Matth. und Joh. hatte er wohl gekannt, was Tert. nicht bloß voraussetzt, sondern (wie Keim, Mangold anerkennen) in einem Briefe (bei Tert. adv. Mrc. IV, 4, de carne Christi 2—4) selbst aussagt; auch die Past.-Br. kannte er, verwandte sie aber nicht als authentische Schr. (Wieseler, P.R.E. Art. Pastoralbr.). — Marcions Kanon beweist also, wie allgemein und wie lange schon die kirchliche Sammlung und auch ihre Anordnuug der Schr., von der M. willkürlich abwich, um 130—140 bestand, und daß die kirchl. Sammlung mehr umfaßte, als die seinige.

2. Valentinus, unter Bischof Hyginus ca. 140 in Rom, aus Alex., † ca. 160 in Cypern; nach Tert. (de praescr. h. 38) integro instrumento uti videtur, was auch Iren. (III. 11. 9) bestätigt, nur daß er noch ein ev. veritatis (nach Bleek eine Ev.-Harmonie?) dazu genommen hatte. Daher in den Fragmenten seiner Schriften bei den Gegnern sich außer den vier Evv. auch die meisten paul. Br. zitiert finden. — Sein Schüler Heracleon (160) schrieb einen Kommentar zum Luk. u. Joh.-Ev. (Clem. str. IV, 9) und sein anderer Schüler Ptolemäus hat in Ep. ad Floram (bei Epiph. adv. haer. 33 und in den Fragmenten bei Iren., s. Hilgenfeld in s. Ztschr. 1881) die meisten Schr. des N. T. zitiert. — Vgl. Tischendorf, Wann wurden unsere Evv. verf. 4. A. S. 42.

3. Karpokrates, in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh., zu Alex., erwähnt die Evv. Mtth. und Lk., 1 Tim., 1 Joh.

4. Basilides in Alex., schon unter Hadrian (seit 117—138), schrieb 24 Bücher ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον (Eus. IV, 7). Daß er unsere vier Evv. gehabt, zeigen die Citate in seinen Fragmenten, besonders in den Philosophumena, namentlich ist er fürs Joh.-Ev. der älteste Zeuge, was auch Weizs. und Keim anerkennen gegen die nichtigen Behauptungen einer Verwechselung des Hippolyt. (Hilgf., Volkm., Lips.); außerdem Mtth., Mk., Röm., 1 u. 2 Kor., Eph., 1 Petr. — Vgl. Tischendorf, l. c. S. 51 f.

5. Theodotus, bald nach Valentin, dessen Gegner er war; ein Auszug aus seinen Schriften im Anhang zu den Werken des Clem. Alex., darin Citate aus allen 4 Evv., Röm., 1 Kor., Gal., Eph., Phil., Kol., 1 Tim., 1 Petr. und bei Epiph. auch aus Akt.

6. Die Naassener (Ophiten?) und Peraten, nach den Philosophumena die ältesten Gnostiker, benutzten das Ev. Joh., Mtth., 1 u. 2 Kor., wozu aus der pseudotertull. Schrift (Anh. zu de praescr. h.) noch für die Ophiten ein Citat aus Joh. 3, 14 zu rechnen ist. — Es liegt kein genügender Grund vor zu der Annahme, daß hier früheres und späteres vermischt sei.

7. Während die Gnostiker alle das Joh.-Ev. haben, will die Stellung der Montanisten zu demselben, von denen es (nach Eus. V, 16—19 und Iren. III. 11. 9) fraglich ist, ob sie es hoch gehalten oder verworfen, nichts verschlagen. Gewiß scheint, daß ihre Gegner, die Aloger, das Ev. und die Apok. des Joh. als der Kirche unwürdig verwarfen und es dem Cerinth, dem Zeitgenossen des Joh. beilegten (Epiph. haer. 51. 3). Aber die Behauptung, das Joh.-Ev. sei aus diesen oder verwandten Ideenkreisen einer montanistischen Erregung entstanden, entbehrt aller Beweise. Vielmehr müssen die Feinde für das hohe Alter und die Zusammengehörigkeit beider Zeugnis ablegen.

8. Von der Stellung der Ebioniten zum Kanon ist bei den wenigen Nachrichten sicher nur bekannt, daß sie die paul. Schriften verwarfen. Sie schätzten besonders hoch das Matth.-Ev., die übrigen geringer; hatten eine eigene Apostgesch., in der Jakobus die Hauptrolle spielte (Eus. III, 27, Iren. I. 26, III. 11, Epiph. adv. h. 30. 16). — Aus den diesen Kreisen entstammenden Clementinischen Homilien und Rekognitionen lassen sich über das Vorhandensein der neutest. Schriften um so weniger sichere Nachrichten entnehmen, als weder das Verhältnis beider Schriftenreihen zu einander und zu den ihnen zu Grunde liegenden etwaigen Quellenschriften, noch auch die Zeit ihres Entstehens (ob 160? so selbst Volkmar) sicher gestellt ist. Daß sie das Ev. Joh. zitieren, kann nicht mehr in Abrede gestellt werden (Uhlhorn, Luthardt gegen die Tübinger). Außerdem Mtth., Lk., Mk. Ob sie noch ein unbekanntes, eine Rezension des Hebr.-Ev. gehabt, ist fraglich. Dagegen unfraglich, daß sie auch in ihren ältesten Grundschriften die kanonische Apostelgeschichte voraussetzen, ebenso wie die häretischen Evv. die kanonischen.

9. Hieher sind auch die Zeugnisse des heidnischen Celsus (150—160, Keim 178; nicht mit Volkm. ins 3. Jahrh.) in seiner Gegenschrift gegen das Christentum: Ἀληθὴς λόγος, wie sie in ihrer wesentlichen Gestalt noch in des Origenes Wiederlegungsschrift vorhanden, zu rechnen. So viel Witz und Spott er auch gegen die Kirche vorbrachte, die Echtheit ihrer Schriften hat er nicht bekämpft; im Gegenteil aus ihnen seine Waffen genommen. Er nennt die Evv. nicht, aber seine Citate zeigen, daß er unsere vier Evv. gehabt. Auch benutzt er noch paul. Br., Gal., 1 Kor., 2 Thess., 1 Tim. Zwar bringt er vieles vor, was in den Evv. nicht steht, allein er selbst (Orig. c. C. II. 13) unterscheidet das von anderen und

das von den Jüngern Jesu Geschriebene; und will sich lediglich an letzteres halten, doch offenbar weil deren Schriften allein Auktorität in der Kirche besaßen. Siehe überhaupt Keim, Celsus wahres Wort. Älteste Streitschrift ꝛc. 1873.

XII. Die apokryphische Literatur des neuen Testaments

umfaßt die zahlreichen Schr., welche etwa seit Mitte des 2. Jahrh. teils auf kirchl. Boden, teils zur Verbreitung der Häresien entstanden sind, um diejenigen Reste kirchl. Tradition (aus der Kindheit Jesu, der Jugend von Maria und Joseph, den Reisen der Apostel u. a.), welche nicht in den kanon. Schr. enthalten, zu bearbeiten. Und da die Phantasie (z. B. über die Höllenfahrt Jesu) sich der Stoffe meist bemächtigt, so ist es unmöglich, das Wahre herauszuscheiden, zumal bei der Mannigfaltigkeit und Willkür in den zahlreichen Bearbeitungen derselben Schr., die uns in mehrfachen Rezensionen vorliegen. Sie bilden teils einen Gegensatz, teils eine Ergänzung zu den kirchl. Schr. und setzen letztere voraus, auf welche auch mehrfache Anspielungen nicht fehlen. Diese Machwerke liefern den klarsten Beweis für die Glaubwürdigkeit und Echtheit der kirchl. Schr. Es ist, wie jeder unbefangene Leser sofort erkennt, nicht bloß formell und materiell ein großer Unterschied, sondern auch ein völlig anderer Geist in ihnen. Die Einfachheit, Nüchternheit, Wahrheitstreue dort steht gegenüber den schwülstigen, übertreibenden, geschmacklosen Darstellungen hier; ungeachtet viele den Zwecken der kirchl. Literatur dienen wollen, so geschieht es doch nur mit den Mitteln der häretischen. Sie tragen meist alle Namen der Ap., aber nur, um den kirchlichen gleichgestellt zu werden, sind aber nie von der Kirche anerkannt.

Wir besitzen a) apokryphische Evv., welche die Kindheitsgeschichte, bes. die Zeit bis zum 12. Jahre, die Geschichte der Maria, des Joseph, oder die Leidensgeschichte enthalten; aus der Zeit vom 12. bis 30. Jahre enthalten sie nichts, lediglich aus dem Grunde, weil das vierte Ev. erzählt, daß Jesus zu Cana das erste Wunder gethan. Außerdem haben wir Evv. unter den Namen von Ap.: Andreas, Bartholomäus, Jakobus, Matthias — selbst des Judas Ischarioth. Sodann b) die apokr. Akta, fast über alle Apostel (ihre Reisen, Tod), als deren Haupturheber ein Leucius Charinus, discipulus Diaboli (Decret. Gelas.) genannt wird; über ihn und Prochorus und die Acta Joannis vgl. bes. Zahn (1880). Nach Lipsius stammen sie in ihrer ersten Gestalt aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh., meist aus der ersten des dritten, sind gnostischen Ursprungs und erst seit der 2. Hälfte des 4. Jahrh., umgearbeitet, werden aber auch in der Kirche benützt. Die KV. haben nur wenig Gebrauch von ihnen gemacht. — c) Apokr. Briefe, uud zwar 1. Jesu an Abgarus v. Edessa (bei Eus. I. 13), 2. der Maria an Ignatius u. a., 3. zwei des Petrus an Jacobus; 4. des Paulus, dem schon bei seinen Lebzeiten nach 2 Thess. 2, 2 solche untergeschoben werden: der aus falscher Erklärung von 1 Kor. 5, 9 entstandene dritte Brief an die Korinther (dessen Echtheit von Ullmann gegen Rinck mit Recht geleugnet wird); nach Kol. 4, 16 einer an die Laodicener; bes. ein Briefwechsel des Paulus mit dem Philos. Seneca, Bruder des Akt. 18, 12 f. erwähnten Prokonsuls Gallio, 14 Briefe, aus dem Griech. sclavisch von einem des Lateinischen unkundigen übersetzt; schon von Hier. zitiert; das griech. Original wohl aus der Mitte des 3. Jahrh., die Übers. aus dem 4. Jahrh., von einigen wohl noch später. — d) Von apokr. Apokalypsen haben wir nur noch die Namen und wenige Fragmente z. B. eine des Petrus (Clem. Al. bei Eus. VI 14 u. III. 25 — ob im Mur. can. ist fraglich); des Paulus wegen 2 Kor. 12, 1; des Thomas, sogar des Joh., des Stephanus. Ferner die alttest., ja sogar heidnischen Personen als Trägern der Offenbarung angedichteten Schriften wie: Apok. Adams, Abrahams, das Testam. der XII patr. (mit Anspielungen auf Joh., Akt.), Buch Henoch; Himmelfahrt und Apok. des Jesajas, die Weissagung des Hystaspes, die sibyllinischen Orakel u. a. Vgl. oben S. 199.

Einigen historischen Wert haben nur 1. das Protevang. Jakobi, aus ebion. Kreisen (ob schon bei Just. c. Tryph. 78 [von der Geburt in der Höhle bei Bethlehem] oder als ἄγραφον ist fraglich), vielleicht im Briefe der Gemeinde von Lyon (Eus. V, 1) mit Beziehung auf Mt. 23, 35 (bei Tert. Scorp. 8, Clemens Strom. 889, Orig. in Mtth. III p. 463 erwähnt). Die Schr. hat unleugbar die Absicht, gegen die aus jüdischen Kreisen stammenden Verdächtigungen der Mutter Jesu ihre jungfräuliche Mutterschaft zu rechtfertigen, und setzt die ev. Schr. von Mtth. und Luk. voraus. — Ferner 2. die im sogen. Ev. Nicodemi enthaltenen Acta sive Gesta Pilati, bei Just. Ap. I. 35. 38. 48; Tert. apolog. 21. Eus. II. 2 auch ὑπομνήματα (Martyr. Ign. Sym. Metaphr. 3, u. Chrys. orat. in S. Ign. op. V 942) und zwar ἐπὶ Ποντίου πραχθέντα, also unter Pilatus, angeblich offiziell verfaßt. Daß solche Just. u. Tert. gekannt, gibt auch Hilgf. und Keim gegen Lips. zu; aber ob unsere dieselben oder jene in den unsrigen enthalten, wird sich nicht sicher erweisen lassen. Doch hat Tischend. darin Recht, daß die von Just. benutzten, aus dem Anfang des 2. Jahrh., die joh. und syn. Erzählung durchweg bestätigen, wenn nicht gar sie benutzt haben, also das frühe Vorhandensein der ersteren bezeugen. — Endlich sei noch bemerkt, daß die Test. XII patr., deren Abfassung in

das erste Drittel des 2. Jahrh. zu setzen ist, unleugbar ein neues Testament, mit Evv, paul. Br., Akt. und Apok. voraussetzen, — also eine Sammlung von βίβλοι ἅγιοι, ad quos fere omnes allusit libros (Nitzsch).

Literatur.

Die exakteste Untersuchung aller dieser Quellen in Verbindung mit den ebenso gewissenhaft als vorurteilsfrei geführten biblisch theologischen Untersuchungen, namentlich über die angezweifelten Schr., vermag sowohl deren Zugehörigkeit zum Kanon, als auch die Echtheit und Glaubwürdigkeit zu erweisen. Auf ersterem Gebiete sind bes. die Arbeiten von Zahn und Harnack zu nennen.

Vgl. überhaupt: Semler, Abhandl. v. freier Unters. des Kanons. 1771—75. bes. I. 14.
Kirchhofer, Quellensamml. z. Gesch. des ntl. Kan. 1844; auf ihm ruhend, aber vollständiger:
A. H. Charteris, Canonicity; a collection of early testimonies to the canonical books of the N. T. Edinb. & Lond. 1880, doch nicht kritisch genug.
Credner, Zur Gesch. des Kanon 1847 u. Gesch. d. neutest. Kan. hgg. v. Volkmar. 1860.
Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. Ausbildung u. Gestaltung 1863. Ders.: Novum Test. extra canonem receptum, 1866—84.
A. Harnack u. O. v. Gebhardt, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.: I. Die Überlieferungen der griech. Apologeten des 2. Jahrh. 1881. 82; II, 1. Lehre der zwölf Apostel 1884.
Scholten, Die ältesten Zeugnisse betr. die Schr. des N. T. 1867.
Tischendorf, Wann wurden unsere Ev. verfaßt? 4. Aufl. 1866.
Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Literatur. 1. Th. Tatians Diatessaron. 1881. 2. Th.: Die Evangelienharmonie des Theoph. von Ant. 1882. 3. Th.: Supplementum Clementinum 1884.
B. F. Westcott, The canon of the N. T., a general survey of the history of the N. T. 5 ed. Lond. 1881.
Cramer, De Kanon der heil. Schrift in de eerste vier eeuwen. Amst. 1883.

Die beste Ausgabe der Schriften der apostol. Väter [mit fast vollständiger Literaturangabe] u. d. T.: Patres apostolicorum opera, ist, hgg. v. Gebhardt, Harnack, Zahn, Lpz. 1876 f. Kath. Ausgabe von Hefele und Funk 1882. Hilgenfeld, Hermae Pastor graece, ed. 2. 1881. Funk, Die Ächth. der ignat. Br. 1883. Die Fragmente des Papias bei Routh, Reliquiae, Oxf. 1846, in Gebhardt u. Harnack, Patr. ap. im Appendix. Über ihn: Schleiermacher, St. u. Kr. 1832; ebendas. Zahn 1866, Steitz 1868; ferner Zyro 1869, Weiffenbach, Das Papiasfragment 1874 u. 1878, u. Z. f. pr. Th. 1877; ebendas. Lüdemann 1879; Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1875; bes.: Leimbach 1875 und ders. in PRE.² XI. ‖ Über die neuentdeckte „Lehre der Apostel" Harnack, Th. Lit.Z. 1884. Nr. 3, sowie: Texte u. Unterss. II, 1 (1884) u. Hilgenfeld, oben S. 412.
Über die Schriften der Apologeten vgl.: Semisch, Die apost. Denkwürdigkeiten Justins. 1848. Volkmar, Justin u. s. Verh. zu uns. Evv. 1853. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins. 1878. Semisch, Tat. Diat. 1856. Zahn, s. oben. Piper, Melito St. u. Kr. 1838. Jeß, Hegesippus in Z. f. hist. Th. 1865 u. Nösgen, das. 1877. ‖ Beste Ausgabe der Apoll.: Otto, Corpus apolog. I—IX; 1876 ff.
Des Irenäus noch vorhandene Schriften sind gesammelt von Stieren: S. Iren. quae supersunt, 2 t. 1853. Vgl. auch: H. Thiersch, in St. u. Kr. 1842. Dunker u. Schneidewin, S. Hippolyti Refut. omnium haeresium l. X., Gotting. 1859.
Über den Muratorischen Kanon vergl.: Muratori, Antiquit. ital. med. aevi. 1740. III. Wieseler, St. u. Kr. 1847. 56. Bötticher, Z. f. luth. Theol. 1854. v. Gilse, De antiquissimo libr. N. T. catalog. 1852. Nolte, Tüb. Quart.schr. 1860. Bunsen (Hertz), Analecta antenicaena I. 1854. Laurent, Neutest. Studien 1866. Hesse, Das mur. Fragm. 1874. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1872. 74. 78. 80. 81. Rönsch und Harnack, Z. f. KG. 1876, 1879 u. letzterer Z. f. luth. Th. 1874. Leimbach, ebendas. 1875. Overbeck, Zur Gesch. des Kanon 1880.
Über die Tradition der nordafrik. Kirche vgl.: Rönsch, Die lat. Bibelübers. z. Z. Augustins Z. f. hist. Th. 1867. Ders.: Beiträge z. patr. Bezeugung der bibl. Textgestalt, das. 1870. Ders.: Das neue Test. Tertull. 1871. Ders.: Itala u. Vulgata 1878. Kaulen, Gesch. der Vulgata. 1868; Corßen, Z. f. pr. Th. 1881.
Über die syrische Tradition: Uhlemann, De N. T. Syr. crit. usu. 1850. Wichelhaus, d. N. T. vers. syr. Pesch. 1850. Rödiger in Ersch u. Grubers Encykl. Arnold, PRE.
Über die Tradition der alexandr. Kirche: Münster, De Dion. A circa apoc. sent. 1826. Lücke, Einl. in die Offb. Joh. 1852. Redepenning, Origenes, Bd. I. 1841. Förster, De doctrina et sententiis Dionysii M. 1865 u. Z. f. hist. Theol. 1871. Dittrich, Dion. d. Gr. 1867. Morice, Denis d'Alexandrie. Par. 1881.

Über die Überlieferung des Eusebius: Vogel, De canone Eus. 1809. Lücke, Über den neutest. Kanon des Eus. 1816. Reuterdahl, De font. h. e. E. 1826. Heinichen, Comm. in Eus. H. E., ed. alt. 1870, p. 87 ff. Art. Euseb. of Caes. in Smith u. Wace, Dict. of Chr. Biogr. t. II. Spittler, Krit. Unters. über den 60. Laod. K. 1777. Herbst, Tüb. Q.Schr. 1823. Bickell, St. u. Kr. 1830. Hefele, Concilien-Geschichte I. 750.

Über das Ev. des Marcion: Arneth, Die Bekanntschaft M. mit unserem K. 1809. Gratz, Unters. über M.s Ev. 1818. Hahn, D. Ev. M. 1823. Thilo Codex ap. n. T. 401. Ritschl, Ev. M. 1846. Ders. in Theol. Jahrb. 1856 und Jahrb. f. d. Th. 1866. Baur, Theol. Jahrb. 1846. Harting, Quaest. d. M. 1849. Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Ev. Justins, M. 1850. Ders. in Theol. Jahrb. 1853 u. Z. f. hist. Th. 1855. Franck in St. u. Kr. 1855.

Über die valentin. Gnosis: Heinrici, Die val. Gnosis u. die h. Schr. 1871.

Über Basilides: Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge für die neutest. Schr., 1868.

Über die clementinischen Schriften: Hilgenfeld, Kr. Unters. über das Ev. Justins, die clem. Recogn. 1852. Uhlhorn, Die clem. Schr. 1857. Volkmar u. Baur, Th. Jahrb. 1847. 57. De Lagarde, Clementina 1865.

Über die neutest. Apokryphen vgl.: Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokr. 1851; ders. in PRE.[2] Tischendorf, De evang. . . apocr. orig. et usu 1851; ders. Acta apost. 1851, evang. 1853, apocal. 1866; ders. Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati. 1855. Lipsius, Die Pilatusakten 1871. Ders.: Die apokr. Apostelgeschichten. I. 1883. II. 1. 2. 1884. Abbé Jos. Variot, Les évangiles apocryphes. Hist. litéraire. Paris 1878 [zwar teilweise kritiklos, aber reichhaltig]. Zahn, Acta Joannis. 1880. Sinker, Test. XII patr., Cambr. 1869. — || Über den Laodicenerbrief bes.: Lightfoot, P. ep. to the Coloss. im 3. Excurse. Schlau, Die Acten des P. u. der Thecla 1877. Über den Briefwechsel des Paulus mit Seneca bes. Westernburg 1881; Kraus, Tüb. Q.Schr. 1867.

Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

5. Die historischen Bücher des Neuen Testaments.

Die sehr alte Überschrift: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* 2c. bezeichnet, wie auch sonst *κατά* gebraucht wird (2 Makk. 2, 13, Epiph. adv. haer. 8. 4. u. a.) den Verfasser; also: die frohe Heilsbotschaft nach dem Bericht des Matthäus u. s. w. Dies darf aber nicht so verstanden werden, „daß der Inhalt nur in allgemeiner Weise an diese Personen geknüpft sein will" (gegen Holtzm.).

I. Das Evangelium nach Matthäus.

a. „Durchweg und einstimmig wird das erste kanonische Ev. auf den Ap. Matthäus zurückgeführt" (Holtzm.). Matth., identisch mit dem von Jesu berufenen (Mt. 9, 9 p.) Zöllner Levi (so Holtzm., Weiß und die meisten), entweder aus מַתַּתְיָה (Keil) oder aus מַתְּיָה wie Matthias erklärt durch „Theodor" (nach Ewald und Hitzig = Treumann, Amittai Jon. 1, 1; Grimm = mannhaft); nach Mk. 2, 14 Sohn eines Alphäus (der aber nicht Vater des Jac. d. J. [Credner, Ewald], da Mt. sonst mit diesem ein Paar bilden würde). Im Apostelverzeichnis (10, 3) wird er deutlich als der daselbst vorhererwähnte Zöllner bezeichnet; der bei seinem Eintritt in die Gemeinschaft Jesu von diesem empfangene neue Name verdrängte den alten, der an den verhaßten Beruf erinnerte. — Von seinem späteren Leben ist nur sicher, daß er vor Ausbruch des Krieges seine Apostelwirksamkeit in Palästina unter den Juden und Judenchristen aufgab. Er soll sich nach Äthiopien (Ruf. h. e. 10. 9), oder nach Macedonien begeben haben und zuletzt eines natürlichen Todes (Heracl.

bei Cl. Str. IV, 9) gestorben sein. Als strenger Judenchrist soll er sich des Fleischgenusses enthalten haben (Cl. Paed. II, 1, 16). „Von einem sachlichen Grunde, das erste Ev. auf diesen Namen zurückzuführen, muß die alte Kirche um so mehr geleitet erscheinen als sonst die Person des Matth. in der Geschichte des apost. Zeitalters gänzlich zurücktritt" (Holtzm.).

b. Das alte von Papias (bei Eus. III, 39) berichtete „unverdächtige" (Hase) Zeugnis aus apost. Zeit, daß Matth. *ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, darf weder ignoriert noch verdächtigt werden, weil es durch andere, nicht bloß auf ihn als Quelle zurückzuführende (Iren. III, 1, Orig. bei Eus. VI, 25, Eus. selbst III, 24, Cyr. cat. 14, Epiph. adv. haer. 30. 3), sondern auch von ihm durchaus unabhängige Zeugen bestätigt wird. Schon Pantänus findet den hebr. Matth. bei den Indern im südlichen Arabien, wo Bartholomäus lehrte [Eus. V, 10; Hier. Cat. 36], Hieronymus Cat. 3 kennt ihn, und bezeichnet das griech. Ev. als Übersetzung, ohne angeben zu können, von wem sie stamme; auch des Iren. und Orig. Nachricht scheint selbständig. Ebensowenig kann man die Nachricht als fabula (Harleß) erweisen wollen, entstanden aus Irrtum des vom Eus. als *σμικρὸς τὸν νοῦν* bezeichneten Papias (was nur auf seinen Chiliasmus sich bezieht), noch durch die Erklärung beseitigen, daß *τὰ λόγια = οἱ λόγοι* von Reden zu verstehen sei, die Matth. in hebräischer Sprache zusammengestellt, und die dann durch Erklärung der Vorsteher nach ihren geschichtlichen Veranlassungen erläutert seien (Schleierm., Meyer, Holtzm, Weissenb., Holsten, Weiß, Haupt). Vielmehr bezogen sich des Papias Worte auf unser ganzes Ev. (*τὰ λόγια* = die Gottesoffenbarung in Worten und Thaten, wie Papias beim Mark.-Ev. den Ausdruck mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* erklärt und Eus. III. 39 bestätigt, so richtig: Bleek, Hilgenf., Keim, Zahn, Keil), welches nicht erst mit Benutzung der vom Matth. gesammelten Reden in späterer Zeit (nach Baur 130!) von einem Ungenannten durch Hinzufügung von Thatsachen verfaßt ist — wobei sowohl Sagen- und Mythenhaftes als auch dem ursprünglichen Standpunkt der Matthäus-Reden Fremd- und somit Ungleichartiges (Schwegler: die Stellen von der Gottheit Christi, vom Universalismus) hinzugefügt sein solle. Diesen hebr. Ursprung halten fest: R. Simon, Mill, Guer., Olsh., Klener, Sieff, Ebrard, Baur, Thiersch, Tholuck, Lange, Luthardt, Güder. Da nun zur Zeit des Papias jenes Dolmetschen aus dem hebräischen Matth.-Ev. nicht mehr stattgefunden zu haben scheint (*ἡρμήνευσε* aor.), da Barnabas, Clemens, Polykarp das griech. Ev. zitieren, überhaupt die ganze alte Kirche stets unser griech. Ev. als apostolisch gebraucht, da es auch nicht als Übersetzung durch vermeintliche Fehler erwiesen ist, vielmehr seine griechische Originalität aus der Benutzung der LXX (vgl. bes. Anger), den Wortspielen u. a. erhellt, auch die sehr alte Peschittha aus dem Griechischen (nicht Hebräischen, wie Cureton behauptet, gegen ihn Ewald) gefertigt ist, so liegt die von Bengel aufgestellte, von Thiersch, teilweise auch von Meyer gebilligte Annahme nahe, daß Matth. selbst, als er in griech. redenden Gemeinden wirkte, die Notwendigkeit erkannte, seine Schrift griechisch für die große Zahl der heidenchristl. Gemeinden, welche alle nur des Griechischen mächtig waren (während damals alle Judenchristen, selbst die palästinischen Juden auch griechisch verstanden), zu bearbeiten. So er-

klärt sich, daß das griechische Ev. das ursprünglich hebräisch geschriebene verdrängte, daß allgemein jenes in der Kirche als vom Matth. verfaßtes galt und es durchaus keine Spuren einer Übersetzung an sich trägt, da der Verfasser es selbst übersetzte. Auch mag dieser immerhin dabei die griechische Bearbeitung noch erweitert haben; denn so würden sich die Abweichungen in den Fragmenten des sog. Ev. der Hebr. am leichtesten erklären. Es ist daher die Behauptung von Weiß, daß das Ev. wie es vorliegt, nicht ursprünglich aus den Händen des Matth. stamme, noch keineswegs als erwiesen anzusehen.

c. Die Zeit der Abfassung ist nach des Iren. Überlieferung (nicht Vermutung) III. 1 (Euſ. V. 8), als Petrus und Paulus in Rom lehrten (61—65); nach Cl. Alex. (Euſ. VI. 14), der es von den Presbytern erfahren, sei es zuerst geschrieben; nach Euseb. (III. 24), ehe Matth. Palästina verließ. In der Kirche galt es stets als erstes. Nach Meyer ist auch die griechische Bearbeitung wegen 24, 29 f. noch vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen, wogegen Weiß aus dieser Stelle und 22, 7 die Abfassung kurz nachher folgert (dagegen Haupt). Aus 23, 35 ist nichts zu schließen (gegen Hug, Credner), auch nichts für die spätere Abfassung; 24, 15 ist ein Wort des Herrn, nicht des Matth., mit Beziehung auf Daniel, und nicht auf die geschehene Zerstörung, eher (Bleek) auf die sich anbahnende. Auch Keim setzt das Ev. um 66—69, ebenso Holtzm., dagegen Baur 130, Volkm. 105—110. Daß es im Ostjordanlande verfaßt wurde (Holtzm.), läßt sich aus 19, 1 oder 24, 15 nicht beweisen, ebensowenig, daß der Verf. außerhalb Palästinas gelebt (wie Weiß will).

d. Plan, Zweck und Eigentümlichkeit. entspricht der alten Nachricht, daß Matth. das Ev., wie er und die übrigen Apostel, solange sie unter dem Volk der Verheißung die Erfüllung predigten, es bisher für Juden und Judenchristen mündlich verkündigt, so auf Bitten der Gemeinden auch schriftlich verfaßt habe. Daher *1.* der Gesichtspunkt, daß die messianische Weissagung in Jesu erfüllt sei, in seiner Geburt, seinem Wirken in Galiläa und Jerusalem durch Zeichen und Lehrthätigkeit, in seinem Leiden und Sterben; daß Jesus sei nach der Verheißung (1, 1) der Sohn Abrahams, in dem alle Völker gesegnet werden und der Sohn Davids, der sein Reich auf Erden in königlicher Machtvollkommenheit zur Rechten Gottes herrichtet (28, 18). Daher *2.* keine Erklärungen alttest. oder palästinensischer Verhältnisse, weil den judenchristlichen Lesern aus eigener Anschauung bekannt. Daher *3.* der reichliche Gebrauch des A. T., bes. der messianischen Weissagungen, wie Jesus selbst und die Apostel sie in ihren Zeugnissen an Israel gebraucht, die Bekämpfung des pharisäischen und sadduzäischen Judentums durch richtige Schriftauslegung (Gesetz u. a.) in Jesu Reden, namentlich ihrer Gesetzesgerechtigkeit, ihrer falschen Messiaserwartungen und ihrer ganzen Stellung zum verheißenen Reiche Gottes. — So will das Ev. weder eine judenchristliche Parteischrift sein (solche Tendenz ist ohne die gewaltsamste Ausscheidung zahlreicher Abschnitte gar nicht festzuhalten), noch eine biographische Darstellung, oder historische Sammlung wie Lukas; und ist es auch im allgemeinen chronologisch, so doch nicht so speziell wie Joh.

e. Inhalt. Der Ap. schreibt die Geschichte Jesu, welche nach der Überschrift des ganzen Buches (1, 1) den Beweis liefern soll, daß er sei der verheißene Sohn Abrahams und Davids. Der Nachweis wird I. geführt aus

der Vorgeschichte. In Jesu sind die Verheißungen in Bezug auf sein Erscheinen als Davidssohn zur Herstellung des verfallenen davidischen Hauses erfüllt (1, 2—17), indem er als Sohn Gottes von der Jungfrau geboren der verheißene Immanuel ist, die Hülfe für Israel (1, 18—25) und das Licht der Heiden (2, 1—23), welche ihn als den neuen König suchen zur Anbetung, während der dermalige König in Israel ihn verfolgt, so daß er nunmehr nach der Verheißung in der Verborgenheit des verachteten galiläischen Nazaret aufwachsen muß (2, 22. 23). Zu der bestimmten Zeit tritt er auf, nachdem der Täufer, als der verheißene Prophet ihm im Volk den Weg bereitet, durch die Bußpredigt (3, 1—12), der Vater selbst ihn bei der Taufe als Sohn bezeugt und mit dem heiligen Geist zur Ausrichtung des Amtes ausgerüstet (3, 13—17), und er sich als der Sohn persönlich im Kampf gegen den Versucher bewährt hat (4, 1—11). II. Als Prophet von Nazaret ist sein auffälliges Auftreten in Galiläa völlig der Schrift gemäß (4, 12—25), sowohl die messianische Lehrwirksamkeit, wie dies die Bergrede von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zeigt (5, 1—7, 29), als sein messianisches Heilswirken (8, 1—9, 34) und die Sammlung der Verlorenen in Israel durch seine Jünger (9, 35—10, 42). Trotz der Messiaszeichen (Wunder und Predigt des Ev.) nimmt der Täufer Anstoß an Jesu Messiaswirken; ja das im Unglauben sich gegen seinen Lockruf verschließende Volk veranlaßt Jesum seine Jünger wie sich selbst gegen die Anklagen, welche bes. die Pharisäer erheben, zu rechtfertigen, und seine bisherige Lehrweise zu ändern (11, 1—13, 52). Weder in der Heimat, noch im Volk, findet Jesus Glauben an seine göttliche Sendung; trotz der wiederholten Speisung der Menge und anderer Wunder fordert man doch noch Zeichen seiner Beglaubigung. Nur die Seinen erkennen und bekennen ihn als den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes (13, 53—16, 20). Damit schließt der Ap. die Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu. In dem Kreise der Zwölfe hat Jesus ein Neues — sein Reich — vorbereitet; er wendet sich jetzt III. (16, 21) seinem Ausgange zu, den er in Jerusalem, inmitten seines Volkes finden werde. Jesus beginnt die Weissagung von dem Leiden des Knechtes Gottes auf sich zu deuten; ihnen muß er unterworfen werden, trotz der Verklärung, welche er als Abschluß seiner bisherigen Wortwirksamkeit erfährt: es geht für ihn durch Leiden zur Herrlichkeit. Darauf will er seine Jünger vorbereiten, — er leidet, um das Lösegeld zu geben in selbstverleugnender Hingebung (bis 18, 35), welche das Grundgesetz des Reiches Gottes ist (bis 20, 16). So kommt der Prophet von Nazaret mit seinen Jüngern, als seinen Zeugen nach Jerusalem, um seine und der Schrift Weissagung von seinem Leiden zu erfüllen (20, 17—21, 17); er hält nach der Verheißung seinen Königseinzug als Sohn Davids in Niedrigkeit, um sich dadurch öffentlich als den Verheißenen vor allem Volk zu bezeugen. Dasselbe geschieht in den Streitreden mit den immer feindlicher gegen ihn hervortretenden Oberen und Schriftgelehrten, wie in den großen Reden teils vom Reiche Gottes teils von der Zerstörung Jerusalems und dem von ihm zu haltenden Weltgericht (21, 18—25, 46), es hat sich erfüllt die Schrift, daß die Bauleute den Stein verworfen haben. Er soll aber zum Eckstein werden, und dies geschieht IV. durch sein Leiden und Sterben (c. 26. 27) um deswillen, daß er sich als Messias bekannt hat, und durch seine Auferstehung, die das einzige Zeichen

ist, das dem Unglauben gegeben wird. Als Auferstandener gibt er seinen erwählten Jüngern, denen er sich als seinen Zeugen offenbart (28, 1–14), den Befehl, es seinen Brüdern und dann, im Begriff, sich als König zur Rechten Gottes zu setzen, es allen Völkern zu verkündigen. — In diesem Schluß gipfelt des Apostels Nachweis, daß Jesus ist der Christ — der Sohn Davids und der Sohn Gottes, der sein Reich auf Erden herrichtet bis an das Ende der Tage (28, 16–20).

f. Echtheit. Das Ev. entbehrt, obwohl es nicht geschichtlichen, sondern didaktischen Charakter trägt und nur zum Zweck des Nachweises von Weissagung und Erfüllung die geschichtlichen Momente verwendet, weder der Einheit noch der Anschaulichkeit. Die Reden werden nicht etwa vom Ap. komponiert, an verschiedenen Orten Gesprochenes zusammengefaßt, vielmehr zeigt eine tiefer eindringende Erklärung die sorgfältige und zuverlässige Darstellung eines Apostels, der aus dem Schatze selbsterlebter Erfahrungen schöpft. — Demgemäß ist auch der Standpunkt weder einseitig judenchristlich, noch heidenchristlich vermischt, noch sind mit Hilgf. drei Schichten der Überarbeitung nachzuweisen; nach Keim ist solche „Zerlegung ein Attentat gegen den lebendigen Leib des Ev." Die Nachbildung altt. Geschichtsschreibung ist anzuerkennen, weil echt geschichtlich, wird aber von Delitzsch mit seinen fünf Teilen gemäß den fünf Büchern des Pentateuchs in gekünstelter Weise übertrieben. Für die Interessen und Bedürfnisse juden-christl. Leser bestimmt, dient es „doch nicht den dogmatischen Tendenzen der später abgeschlossenen Partei" (Holtzm.). Es ist das Ev., wie es nur ein Apostel Jesu unter Juden und Judenchristen zu verkündigen vermochte. Daher die Echtheit durchaus unantastbar und die Glaubwürdigkeit nicht nur durch die Benutzung der vom Matth. stammenden Reden und die verhältnismäßig frühe Abfassung, sondern durch die Auktorität des Apostels gesichert. Was man gegen sie geltend macht (seit Schleiermacher, namentlich Strauß, Baur — weniger Hilgf., Holtzm., doch auch noch Weiß), sind nicht sowohl vermeintliche Ungeschichtlichkeiten, sondern der Hauptgrund ist (nach Hilgf.) die Thatsache, „daß von Jesu zu vieles erzählt ist, was offenbar nicht so geschehen sein kann", m. a. W. das Wunderbare — in Thaten (und Worten). Die aus der Vergleichung mit den andern Syn. und dem Joh.-Ev. entnommenen Einwände verlieren ihr Gewicht, da andere Kritiker das Verhältnis geradezu umkehren und unter Anerkennung der Echtheit des Matth.-Ev. die des Joh. und der anderen Syn. angreifen. Zieht man alle Gegengründe, welche von diesen Gesichtspunkten, namentlich auch aus den Hypothesen über das Verhältnis zum Hebr.-E. (bes. Schneckenb.) gemacht sind, ab, so bleiben die übrigen ohne Gewicht, namentlich daß das Ev. durch nichts an die Abfassung von Matth. denken lasse (de Wette). Denn abgesehen von dem Unterschiede in der Berufungsgeschichte des Levi (c. 9 f.), welche die anderen viel ausführlicher berichten, entspricht das Zurücktreten des Verf.s seiner apost. Stellung sowie der biblischen Geschichtsschreibung A. wie N. T.'s. Gerade ein späterer Sammler würde, da in dem Ev. ein mehrmaliger Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Judäa bekannt ist (21, 8; 23, 37; 27, 57; 21, 15 f.), den Erzählungsstoff nicht so eigentümlich nach dem angegebenen großartigen Gesichtspunkt gestaltet haben. Dazu kommt die Durchsichtigkeit und Ausführlichkeit der so zahlreich referierten Reden, die Ge-

nauigkeit in der Bekanntschaft mit den Zeitverhältnissen, welche damals so schwierig und vielfach so verworren waren (zu vergl. die anerkannten Irrtümer bei Josephus). Es kann also nur ein Mann aus dem Kreise der Ap. Verf. sein; und wenn die alte Kirche gerade den Matth. als solchen einstimmig bezeugt und sein Ev. das höchste Ansehen genoß, so muß die Kirche sichern Grund gehabt haben, es diesem sonst so völlig zurücktretenden Ap. zuzuschreiben. Kein anderes Ev. steht so auf geschichtlichem Boden, wie dieses. Es ist hervorgewachsen aus dem Kampfe des Evangeliums gegen das sich verschließende Judentum, und rechtfertigt jenes gegen die Angriffe des letzteren. Es zeigt den Zusammenhang mit dem alten Bunde, aber auch den Gegensatz im Ev. der Erfüllung. Es ist entsprungen aus dem Leben der Apostel und bestimmt für das Leben der Gemeinden aus den Juden wie für die Juden selbst. Je weiter die Kirche des neuen Bundes in die Heidenwelt nach der Zerstörung Jerusalems eindrang, um so weniger war ein treibendes Motiv ein solches Evangelium der erfüllten Verheißung Israels zu schreiben.

g. Das Verhältnis zum Ev. der Hebräer (auch Ev. der zwölf Apostel, der Nazaräer — Hier. lib. XI. comm. in Jes. 40, 11; lib. IV. in Jes. 11, 2; prooem. in Mt., und zu 12, 13 adv. Pel. 3, Cat. 3; von Hier. ins Griechische und Lateinische übersetzt; Epiph. haer. XXIX. 9; XXX. 3; Eus. III. 27; IV. 22; die Fragmente bei Hilgf.). Während man früher hier den wahren Urmatth. zu haben glaubte (Lessing, Baur, Hilgf.), ist man jetzt „ziemlich einig in dem Urteil, daß es durchaus zurücksteht hinter der Einfachheit und Ursprünglichkeit des Matth." (Holtzm.). Es war eine aus dem ursprünglich hebr. geschriebenen Matth.-Ev. geflossene, von diesem wie von dem griech. Ev. nicht bedeutend abweichende Bearbeitung, welche noch aus der mündl. Tradition einzelnes aufnahm und auch die anderen syn. Evv. voraussetzt. So hielt es sich bei den paläst. Judenchristen, wurde auch — aber nie als kanonisch — gebraucht von Pap., Ign., Clem., Orig., Heges., vielmehr zu den Antilegomenen (Eus.) gerechnet. Eine etwas veränderte Bearbeitung, in welcher Petrus, als Hauptapostel der Nazaräer, eine besonders wichtige Stellung hatte, war das Ev. der Nazaräer (Theodoret haer. fab. II. 2), von welchem das der Ebioniten sich durch häretisch gnostische Färbung und vielfache Veränderungen unterschied: es fehlten die drei ersten Kapitel, dafür Zusätze aus Lukas; im Vorwort war die Auswahl der zwölf Ap. erzählt. Daß aus ihm unser Ev. nicht geflossen ist (wie Schwegler wollte), ist heut allgemein anerkannt.

II. Das Evangelium nach Markus.

a. Als Verfasser wird einstimmig genannt der in der Apostelgeschichte mehrfach erwähnte Markus, der bald Joh. Mark. (12, 12. 25; 15, 37), bald nur Joh. (13, 5), bald nur Mark. (15, 39) genannt wird, Sohn einer Maria in Jerusalem, bei der die ersten Christen sich zu versammeln pflegten (12, 12), also jüdischer Abstammung (Kol. 4, 10), ein Vetter (ἀνεψιός) des Barnabas, von Petrus als „mein Sohn" bezeichnet (1 Petr. 5, 13), im geistlichen Sinne, weil er durch ihn zum Glauben gekommen war. Auf der ersten Missionsreise des Paulus nahm ihn Barnabas mit, bis er sich in Perge zurückzog und nach Jerusalem heimkehrte (13, 5. 13), weshalb ihn Paulus bei der 2. Reise

nicht mitnehmen wollte und sich deswegen von Barnabas trennte, der sich mit ihm nach Cypern begab. Als seinen Mitarbeiter nennt ihn Paulus in der ersten Gefangenschaft (Kol. 4, 10; Philem. 24), im Begriff nach Kleinasien zu reisen; und 2 Tim. 4, 11 in seiner zweiten Gefangenschaft bittet er den Tim. den Mark. mitzubringen, da er ihm nützlich sei. Nach 1 Petr. 5, 13 ist er beim Petrus in „Babylon". — Diese Nachrichten beziehen sich nicht auf zwei verschiedene Personen (gegen Schleierm.). aber auch nicht auf den Verfasser der Apok. (Hitzig). Von den späteren Nachrichten ist am wichtigsten die des Papias (Euf. III, 39, Iren., Tert.), daß er der ἑρμηνευτής des Petrus geworden, was Pap. und besonders Hier. (ad Hedib. 11) von dem Vermitteln der mündlichen Predigt des Ap. im schriftl. Ev. deuten. Alt ist die Nachricht, daß er in Alexandrien gewirkt (Euf. II, 16) und dort, wohl als Bischof gestorben sei; sehr jung die apokr. Legende, daß sein Leichnam nach Venedig gebracht worden sei.

b. Von ihm stammt das zweite Ev., das seinem Inhalt nach im wesentlichen denselben Stoff (Eigenes nur 4, 26 f.; 7, 32 f.; 8, 22 f.; 11, 12 f.; 13, 33 f.; 16, 9 f.) und gleiche Anordnung (nur in den Begebenheiten aus dem Leben des Petrus hat Mark. eine selbständige Reihenfolge) zeigt, wie das des Matth. Der Inhalt des Ev. gruppiert sich im allgemeinen wie im ersten Ev., nur fällt die Vorgeschichte Jesu hinweg, weil es die Geschichte von der evangelischen Heilsverkündigung Jesu Christi des Sohnes Gottes darstellt. I. Diese begann, entsprechend der Weissagung durch die Propheten mit dem Auftreten des Vorläufers und dessen Zeugnis im Wort und dem Zeugnis des Vaters bei der Taufe Jesu und dessen Bewährung in der Versuchung durch Satan (1, 1—13). Dann folgt II. die messianische Wirksamkeit des Gottessohnes in Galiläa (1, 14—9, 50), die von Kapernaum ausgeht, immer weitere Kreise berührt; und bei dem Widerspruch, welche sie findet, auch in noch weiterem Umfange durch die ausgewählten Jünger fortgesetzt wird, bis sie daselbst ihren Abschluß findet; nun folgt III. die letzte Messiasreise durch Peräa nach Jerusalem (bis 13, 37), welche IV. (c. 14—16) mit Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen endigt; sowohl dort wie hier bewährte er sich als der Sohn Gottes.

c. Der Gesichtspunkt ist nach 1, 1 bei Mk. ein anderer als bei Matth. Mark. will das Ev. Jesu Christi des Sohnes Gottes geben, also aus dem Leben Jesu den histor. Beweis führen, daß in Jesu der Sohn Gottes in die Welt gekommen und durch sein Ev. das Reich Gottes begründet sei. Daher treten die Reden zurück und seine Wunder als Beweise göttlicher übermenschlicher Kraftwirkungen hervor; doch in jenen ist διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν (1, 27), und der Ausdruck Sohn Gottes kehrt absichtlich öfter wieder 3, 11; 5, 7; 15, 39. Es tritt der didaktische Charakter zurück; Zeitangaben nur 4, 35; 8, 1; 9, 2. Es finden sich also einzelne Bilder von Jesu göttlicher Wirksamkeit, die auch seine Reden umfaßten, wenige Gleichnisse (c. 4), die Streitreden in Verbindung mit seinem Wirken, besonders die gegen die Pharisäer und Oberen. Überall befleißigt sich Mark. der Kürze, aber einer besonders großen Anschaulichkeit und Genauigkeit in Mitteilung einzelner meist origineller Ausdrücke, oder Züge der äußeren Vorgänge und Umgebung, wie der inneren Gemütsbewegungen. Dies alles zeigt, daß der Verf. einen gut unterrichteten

Augenzeugen als Gewährsmann der Geschichte gehabt, der zugleich lebendig aufzufassen wie darzustellen wußte, und selbst des Aramäischen kundig war, wie die vielen aram. Ausdrücke, die er festgehalten, zeigen. — Ein wesentlicher Unterschied ist aber das Fehlen der alttestam. Citate (nur 1, 2; 15, 28 ist zu streichen) und der dem A. T. entnommenen Beweisführungen ꝛc. (z. B. auch aller Reden über das Gesetz, die Gesetzesgerechtigkeit, die Propheten), wogegen sich reichlich Erklärungen zu jüdischen Verhältnissen, Sitten, Ausdrücken (3, 17; 5, 41; 7, 2 f. 11. 34; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34) finden, wie endlich auch eine Reihe lateinischer Ausdrücke (κράββατος 2, 4, λεγιών 5, 9, σπεκουλάτωρ 6, 27, κῆνσος 12, 14, πραιτώριον 15, 16 u. a.). Dies führt auf Leser, welche der römischen Sprache und Verhältnisse kundig, aber als Heidenchristen der jüdischen unkundig waren. Während daher Matth. für Judenchristen, hat Mark. für Heidenchristen geschrieben. Es stimmt daher

d. was die Entstehung betrifft, die innere Eigentümlichkeit mit der Überlieferung, daß es das Ev. des Petrus sei, wie dieser lebendig auffassende und darstellende Judenap. den Heiden das Ev. gepredigt hat. Es ist eine Ausführung zu dem kurzen Bericht Akt. 10, 38 f. — Freilich hat die Nachricht des Pap. (Eus. III. 39) als eine Mitteilung vom Presb. Joh. noch die Worte: ἀκριβῶς, οὐ μέντοι τάξει, „zwar genau, jedoch ohne Ordnung", habe Mark. geschrieben. Diese Worte werden teils nicht auf unser Ev. bezogen (Credner, Schleierm., aber von einem anderen ist nichts bekannt; von Weiffenb. auf Notizen, von anderen, Wilke, ähnl. Köstl., Baur, auf den Urmarkus), teils als Worte des Presb. angesehen, der dann aus persönlicher Anschauung dieses behaupten konnte, teils als solche des Papias (Holtzm.), der aus Vergleichung mit anderen Darstellungen z. B. der λόγια des Matth. so urteile. Die Worte erklären sich entweder aus Vergleichung mit dem Joh.-Ev., oder daraus, daß Mark. je nach Gelegenheit das vom Petrus Gehörte aufschrieb, oder aus des Papias beschränkter Einsicht. Letzteres ist willkürlich, ersteres möglich; am wahrscheinlichsten weil natürlichsten ist die mittlere Deutung, die auch Cl. Al. bei Eus. VI. 14 bestätigt, wonach die Christen in Rom den Markus baten, das auf den Reisen vom Petrus Gehörte aufzuschreiben. Dieser Nachricht entsprechend ist auch die Eigentümlichkeit der Schr. Wir haben weder einen Auszug aus einer größeren Schr. (Credn.) noch aus anderen Schr., etwa Matth. und Luk. oder Joh. oder aus allen dreien (gegen diese tendenziöse Epitomatorhypothese Baurs, die auch Bleek teilt, besonders Weiß, Holtzm., Mang.), noch eine Benutzung der Logiaquelle (wie Weiß — gegen ihn Holtzm., Beyschl.), noch weniger eine Tendenzschr., um Gegensätze auszugleichen und Streitfragen zu umgehen (Hilgenf., Volkm.): es ist vielmehr ein Ev. aus einem Guß (Thiersch). Aber wenn auch des Petrus Predigt Hauptquelle ist, so doch nicht die einzige, da Mark. im Hause seiner Mutter zu Jerusalem vielleicht schon mit dem Herrn selbst Verkehr gehabt (ob er der Jüngling 14, 51 f.?), sicher aber von den andern Ap., welche dort verkehrten, zuverlässige Nachrichten empfangen hatte. Ist es auch kein Ap.-Ev., so hatte die alte Kirche doch nicht Unrecht, wenn sie (vielleicht schon Just. c. Tr. 106 u. a.) es als das Ev. des Petrus bezeichnete, da Petrus Quelle und Gewährsmann dafür ist. — Einen Urmarkus als Grundlage für das jetzige Ev. nehmen an: Holtzm., Scholten, Weizs., Jacobsen; freilich mit oft „ganz willkürlichen kritischen

Operationen" (Weiß) und sehr von einander abweichenden Bestimmungen des aus demselben aufgenommenen Stoffes. Gegen diese Hypothese vergl. bes. Hilgenfeld und Weiß.

e. Die Zeit der Abfassung setzt Iren. III. 1 (Eus. V. 8) nach dem Tode des Petrus und Paulus; Cl. Al. (Eus. VI. 14) dagegen noch zu Lebzeiten des Petrus. Letzteres wird sich auf die Einzelaufzeichnungen beziehen lassen; ersteres ist richtiger, da sich vielfach das Bedürfnis nach einer Aufzeichnung gerade aus dem Munde des Hauptap. geltend gemacht haben wird, ähnlich wie das Ev. d. Luk. auf den andern Ap. zurückgeht. Auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems führen dieselben Gründe wie bei Matth. Es fehlt jede Beziehung auf die Erfüllung jener Weissagung in 13, 14. 24. 30. 33 (so Weiß, Keil u. a.). Nach de Wette, Bleek, Hilgf. unter Domitian (weil es Auszug sei aus den anderen). Köstlin, Holtzm. setzen den Urmarkus 65—70, dagegen unseren Mark. als Überarbeitung ins erste, Keim ins zweite, Baur nach dem dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrh. Wenn auch für römische Christen und in Rom verfaßt, wurde es doch nicht in römischer Sprache geschrieben, was seit R. Simon nicht wieder behauptet worden ist.

f. Die Integrität von Mark. 16, 9—20. Dieses Stück wird angegriffen, weil es teils in einigen sehr alten Handschriften und bei Kirchenvätern fehlt, teils nach Form und Inhalt den Eindruck späteren Zusatzes macht. Die Unechtheit behaupten Griesbach, Credner, Wies., Tisch., Weiß, Holtzm., Kloft., v. Hofm., Godet; die Echtheit verteidigen R. Sim., Mill, Bengel, Hug, Rinck, Schleierm., de Wette, Strauß, Bleek, Olsh., Ebr., Keil, Schanz.

III. Das Geschichtswerk des Lukas.

a. Daß die beiden dem Lukas seit Irenäus allgemein zugeschriebenen Geschichtsbücher von einem Verf. herrühren, ist nach Holtzmann als ausgemacht anzusehen; ebenso daß der Verfasser derjenige ist, welcher sich von Akt. 16, 10 an (zu vergl. 1, 1) als Begleiter des Paulus unter dem „wir" bezeichnet. Daß dies der aus der Apg. und aus den Br. des Paulus (Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11) bekannte Luk. sei, bezeugt nicht bloß die alte Überlieferung, sondern auch der Nachweis, daß unter allen Begleitern des Ap. nur Luk. zu den in diesen Abschnitten erzählten Thatsachen paßt. Weder von Timotheus (Schleierm., besonders Bleek — gegen 20, 4. 5), noch von Silas (Schwanbeck — gegen 16, 13—19), noch von Titus (Krenkel, Kneucker — gegen c. 15 und 20, 5. 6) gilt dies. Luk., nach Eus. III. 4 aus Antiochien, ein geborner Heide (gegen v. Hofm. u. a., die seine israelitische Abstammung in Kol. 4, 11 finden wollten), war Christ geworden, begleitete den Ap. teilweise auf der zweiten und dritten Missionsreise als Missionsgehülfe, nicht bloß, wie v. Hofm. meint, als Missionsarzt (bleibt 16, 17 in Philippi, bis er auf der dritten Reise 20, 5. 6 wieder mit Paulus zusammenkommt), und weilte bei ihm in der Gefangenschaft zu Cäsarea und zu Rom, auch in der zweiten daselbst (2 Tim. 4, 11). Sein Beruf als Arzt, die Gewandtheit seiner Sprache, seine Darstellung und Auffassung der schriftstellerischen Thätigkeit, zeigen ihn als höher gebildeten Griechen.

b. Beide Schriften bilden in ihrer Anlage ein Ganzes; für beide gilt das im Ev. 1, 1—4 gegebene Vorwort, wonach Luk. eine geschichtliche, sorg-

fältig aus den Quellen geschöpfte Darstellung geben will. Er ist allem — Überlieferten — (πᾶσιν, neutr., nicht „Aposteln und Augenzeugen") von Anfang (der Heilsgeschichten) an (ἄνωθεν) forschend und erkundend nachgegangen. Das so Empfangene und Erforschte will er καθεξῆς der Reihe nach (ob Zeit- oder Sachfolge? wohl wie es seinem Zweck entsprach) darstellen, damit Theophilos (ein sonst unbekannter, aber dem Titel nach angesehener Römer, doch nicht ein römischer Zollbeamter in den ostsyrischen Gebieten des Königs Agrippa II., wie Nösgen annimmt, vielmehr in Rom, wo ihn Paulus wahrscheinlich während seiner Gefangenschaft bekehrt hatte) Sicherheit und feste Gewißheit von den Thatsachen erkenne, über welche er in dem damaligen christlichen (Tauf-)Unterricht Kunde empfangen hatte. — Daraus ergibt sich als Zweck beider Schriften: zur Heilslehre hinzu die Heilsthatsachen darzustellen, wie das Ev., das mit Jesu dem Sohne Gottes der Verheißung gemäß im Volke Israel in Niedrigkeit und durch Todesleiden des Menschensohnes angefangen, unter der göttlichen Leitung des verherrlichten Christus trotz des feindlichen sich mehr und mehr als solches verstockenden Judenvolkes seinen siegreichen ungehinderten Lauf durchs römische Reich bis nach Rom genommen hat. Alle hierhin einschlagenden Thatsachen hat Luk., wo er nicht wie im letzten Abschnitt des zweiten Teils Augenzeuge gewesen, gesammelt, gesichtet und dann sorgfältig und genau dargestellt. Dies aber nicht, um, wie Holsten jetzt behauptet, die synoptische Frage zwischen Matth. und Mark. zu lösen.

c. Der Inhalt des Ev. gruppiert sich folgendermaßen. Nach dem Vorwort (1, 1—4) folgt I. die Vorgeschichte der Heilsbotschaft (1, 5—4, 13), welche mit der Engelsbotschaft über die Geburt Jesu und seines Vorläufers, des Täufers, angefangen; dann die prophetischen Kundgebungen vor und nach Jesu Geburt; ein nochmaliges Engelszeugnis, als sie geschehen; die Beschneidung und Darstellung im Tempel, und das erste Selbstzeugnis Jesu in seinem zwölften Jahre. Darnach die Wegbereitung durch den Täufer, Jesu Taufe und Selbstbewährung in der Versuchung, als der Gottes- und Menschensohn, wie ihn sein Geschlechtsregister nachgewiesen. II. Jesu Selbstbezeugung als Heiland Israels, während seines Wirkens in dem heidnischen Galiläa: sein Auftreten in Nazaret (4, 14—30) und in der Provinz (4, 31—9, 50). III. Jesu Wirksamkeit vornehmlich durchs Wort während seiner Wanderung nach Jerusalem (9, 51—18, 30). IV. Jesu Kommen nach Jerusalem und die letzten Zeugnisse an das Volk und an seine Jünger (18, 31—21, 38). V. Jesu Leiden und Sterben, Auferstehung und Hingang zu Gott (22, 1—24, 53).

d. Es ist daher dies Ev., wie es für heidenchristliche Leser bestimmt, so auch vom heidenchristlichen, paulinischen Standpunkt aus dargestellt. Darum tritt von Anfang an die Bestimmung des Heils für alle Völker (2, 31) hervor. Christus ist der andere Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit (3, 23 u. 38). Das Kommen des Reiches Gottes in ihm hängt mit Israels politischem Untergang zusammen und geschieht zu einer Zeit, als der röm. Weltherrscher, um seine Weltmacht ausüben zu können, dieselbe zu schätzen (2, 1 f.) unternimmt. Nur in diesem Christusreiche ist Rettung für Juden und Heiden. Daher denn auch die Lehre von der freien Gnade Gottes im Glauben für alle Menschen sowohl in den zahlreichen Gleichnisreden, als in

dem Verhalten Jesu zu den Sündern, wie in den Apostelreden der Akta, betont wird. Daß Luk. nicht bloß in seinem Standpunkte von Paulus abhängig ist, sondern auch in den geschichtlichen Mitteilungen, zeigt die Übereinstimmung in der Geschichte des h. Abendmahls (Lk. 22, 17 f.; 1 Kor. 11, 23 f.) und der Offenbarung des Auferstandenen an Petrus (Lk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5). Den historiographischen Charakter der damaligen Geschichtsschreibung in der anschaulich malerischen Darstellung und Sprache, die besonders in den selbständig geschriebenen Stücken von Hebräismen freier ist, — die κοινή, wie sie Polyb., Diod., Plut., Arrian bieten —, hat Nösgen eingehend aufgezeigt.

e. Als Quellen nennt Luk. in 1, 1—4 neben den Versuchen vieler, die er kennt und die ihm nicht für seinen Zweck genügten, da ihm bei besseren Quellen auch sichereres Material zu Gebote stand, die Mitteilungen derer, die von Anfang an (nicht bloß vom Auftreten Jesu an, sondern vom Anfang der Heilsgeschichte an) Augenzeugen und Diener des Wortes geworden. Er verdankt also die Überlieferung teils Augenzeugen, teils Verkündigern des Wortes, zwei Kategorien, die nicht identisch zu sein brauchen. Luk. hatte Nachrichten von Augenzeugen, welche nicht Diener des Wortes waren (z. B. Maria, Lk. 1 u. 2), und von Jüngern, die nicht Augenzeugen waren (Paulus), desgl. von solchen, die beides geworden (die anderen Ap.). An deren παράδοσις prüfte er die Versuche der πολλοί, und ohne sie geradezu tadeln zu wollen, war er doch überzeugt, eine seinen Zwecken entsprechendere Darstellung geben zu können. Diese Nachrichten seiner Quellen sind aber nicht etwa auf die mündl. (de Wette) oder gar schriftl. (Hug) παράδοσις zu beschränken. Die Diener des Worts verkündigten mündlich und schriftlich; und so war Luk., der bei seinem Aufenthalt in Cäsarea Gelegenheit hatte, allen Begebenheiten forschend nachzugehen, ἄνωθεν (nicht = gründlich, sondern) von ihrem Anfang an (z. B. bei den noch lebenden Augenzeugen — wie bei der Maria, der Mutter und bei den Brüdern Jesu, besonders Jakobus, bei den Zwölfen, also auch bei Matth., Joh., Petrus u. s. w., auch bei Mark. u. a.), im stande, überall quellenmäßig gesicherte Nachforschung zu halten und neben den zuverlässigen mündlichen, auch schriftlich aufgezeichnete Mitteilungen zu benutzen. So möglicherweise auch das schon geschriebene hebräische Matth.-Ev., welches ihm bei seiner wahrscheinlichen Unkennntnis der Sprache am besten vom Paulus gedolmetscht wurde; ebenso Aufzeichnungen, die Mark. gelegentlich gemacht, und welche dieser später erst zu einem Ganzen zusammenstellte. Zu diesen eigenen Forschungen und Sammlungen kamen noch die Mitteilungen, welche er von Paulus aus dessen so genauer Kenntnis der Heilsgeschichte, sei es indirekt in dessen Predigten an die Gemeinden, sei es direkt bei seinem eigenen Unterricht, und besonders behufs seiner schriftl. Aufzeichnung für den Theophilus in der Zeit der römischen Gefangenschaft empfing. Ob auch schriftl. Aufzeichnungen des Paulus (2 Tim. 4, 13), wie Thiersch meint, dabei waren, ist fraglich. Jedenfalls tritt die Auktorität dieses Ap. ebenso für dieses Ev. ein, wie für das Mark.-Ev. die des Petrus. Aber es folgt daraus nicht die Berechtigung, im Luk.-Ev. eine Tendenzschrift im Gegensatz zu dem des Matth. zu finden (wobei es nach Holtzm. an Übertreibungen und Täuschungen nicht gefehlt hat), welche die Thatsachen im antijudaistischen Sinne gefärbt oder entstellt und das judaisierende Messiasbild in ein paulinisches verändert hätte;

was weder mit dem Selbstzeugnis des Verf. noch mit seinem Ev., welches viele scheinbar judaisierende Züge enthält, vereinbar ist. Daher nahm man denn auch hier wieder zu einem Ur-Lukas seine Zuflucht (Baur), sei es zu einem noch judaisierenden, den ein späterer, der Verf. der Ap.G., in vermittelnder Tendenz bearbeitet hätte (Baur und bes. Scholten), sei es zu einem reineren, den jemand im judaistischen Sinne umgestaltet hätte (Wittichen).

f. Das Verhältnis zum Marcion-Ev. Anerkannt ist jetzt, daß dies nicht als eine Vorstufe, Quelle oder als Urlukas (Baur, Schwegler, früher Ritschl) anzusehen, ebenso daß es nicht vom Verfasser des 3. Ev. benützt ist, sondern daß vielmehr (Volkm., Hilgenf., jetzt auch Ritschl) das umgekehrte Verhältnis stattfindet, Tertullian also, wie Hahn durch Herstellung der Textgestalt und sichere Forschung erwiesen hat, Recht behält. Marcion hat unser Lukas-Ev., nicht einen Urlukas (Baur) verkürzt und verändert (Köstlin, Franck).

g. Die Zeit der Abfassung. Iren. und Can. Mur. setzen es nach Matth. und Mark. und nach Pauli Tode, Clem. vor Mark.; 15 Jahre nach der Himmelfahrt (Theoph.). Jedenfalls nicht nach der Zerstörung Jerusalems (wie Credner, Bleek, Lekb., Güd., Weiß, letzterer aus Lk. 21, 24 u. Mt. 24, 29), da weder im Ev. noch in Akt. eine Beziehung darauf stattfindet. Vielmehr da Akt. 28, 30 f. mit der nicht unbrauchbaren Zeitbestimmung (gegen Weiß) schließt, daß Paulus aus der ersten Gefangenschaft nach zweijähriger Dauer noch nicht befreit war, so ist dies Buch als um 64 abgeschlossen zu denken, mithin das Ev. vorher abgefaßt (Ebr., Guer., Godet — Keil unbestimmt, Thiersch in der cäsar. Gefangenschaft). Andere zwischen 70—80, Keim erst 90, Volkm. 100, Hilgf. und Zeller 100—110, Baur nach 130! — Ort der Abfassung war am wahrscheinlichsten Rom (nach Hieronym. Achaja oder Boeotien, nach alten Handschr. Alexandrien, nach Hilgf. Kleinasien oder Ephesus, nach Godet Korinth), wohin der Schlußteil der Apg. weist.

h. Die Echtheit des Ev. wird außer durch die einstimmigen Zeugen vom Iren. (Euf. 5. 8) u. Can. Mur. an, auch durch Marcion bezeugt, welcher das von seinem Lehrer Cerdo allein angenommene Ev. gleichfalls als das von Luk., dem Schüler des Paulus, verfaßte anerkannte. Sie steht ferner fest durch den zweiten Teil sowie durch das Selbstzeugnis 1, 1—4, wonach der Verfasser nur glaubwürdig bezeugte und allgemein in der Kirche gelehrte Geschichte, nicht aber „absichtlich tendenzmäßige Veränderungen des urgeschichtlichen Thatbestandes" (Baur) geben will. Die vermeintlichen Widersprüche mit den anderen Evv. erklären sich aus dem besondern Zweck des Ev., die mit Josephus fallen nachweisbar diesem zur Last. Chronologische Unrichtigkeiten (2, 2; 3, 1) sind unerwiesen. Vielmehr lassen verschiedene als genau erwiesene Angaben historischer und archäologischer Art aus jener so verworrenen Zeit, und besonders die Übereinstimmungen der Apg. mit den paul. Br. den fest gegründeten Schluß zu, daß Luk., wie er fähig war, sichere Nachrichten zu sammeln, so auch dieselben seinem Geständnis gemäß sorgfältig überliefert hat. Somit kann sein Ev. dazu dienen, die Glaubwürdigkeit der anderen Synoptiker sowie die des Joh. wesentlich zu stützen.

i. Die Integrität ist, gegenüber früheren haltlosen Angriffen auf die Kapp. 1 und 2 heut allgemein anerkannt.

IV. Das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien zu einander.

Ein bisher ungelöstes Problem ist: wie die Übereinstimmung *1.* in der Auswahl, *2.* in der Reihenfolge, *3.* in der Einzeldarstellung (Gedanken und Worten) sich erkläre, neben so manchen auffallenden Abweichungen, die bis zu scheinbaren Widersprüchen in allen drei Beziehungen sich steigern.

Alle möglichen Kombinationen wurden bis auf D. Strauß versucht und sind seitdem in erneuter Form sämtlich wiederholt worden; sie beweisen „die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des kritischen Standpunktes" (Strauß).

A. Gegenseitige Benutzung und zwar

I. der schriftlichen Darstellungen; wobei im allgemeinen sechs verschiedene Kombinationen möglich sind, meist wieder in sehr abweichenden Modifikationen:

1. Matthäus schrieb zuerst; aus ihm dann Markus und aus beiden Lukas. So Aug. (de cons. ev. I, 4), Bengel, Credner, Hilgenf., Hengst., Grau, Holsten wobei noch zwei Fälle α) ob der hebräische Matth. benutzt ist, oder β) der griechische (Hug), und zwar, ob unser Buch oder eine Urschrift desselben (Holsten), ob mit Benützung der mündlichen Überlieferung (Keil) oder nicht.
2. Matth., Luk., Mark. (mit denselben beiden Modifikationen wie unter 1.). So Griesb., Sieff., de Wette, Theile, Strauß, Gfrörer, Schwarz, Schwegler, Baur, Delitzsch, Bleek, Anger, Köstlin, Keim.
3. Mark., Matth., Luk. (mit den Modifikationen: ob das gegenwärtige Mark.-Ev., oder ein Ur-(Proto)Markus oder ein Deuteromarkus [Weizs. Jakobsen] den beiden anderen als Quellenschrift vorgelegen) — Storr, Lachmann, Ritschl, Thiersch, (Ew.), Reuß, Meyer, Tholuck, Tobler, Weizsäcker, Plitt, Weiß, Jakobsen.
4. Mark., Luk., Matth. — Herder, Wilke, Br. Bauer, Hitzig, Holtzm., Volkmar.
5. Luk., Matth., Mark. — Büsching, Heubner, Rödiger, Schneckenburger.
6. Luk., Mark., Matth. — Vogel.

II. Die Benutzung eines aus dem anderen nach dem Gedächtnis (Saunier).

B. Gemeinsame Quelle. Alle haben unabhängig von einander geschrieben, aber aus Einer Urkunde geschöpft.

Diese war I. eine schriftliche und zwar entweder:

1. Das aram. hebr. Urevangelium des Matth., das alle gemeinsamen Abschnitte umfaßte (Feilm.) — oder die Übersetzung davon ins Griechische (Bolten). — Ähnlich Baur: aus dem Urmatthäus der kanonische Matth., aus diesem Urlukas, aus den beiden letzteren Mark.; aus allen, ohne den letzteren, der kanonische Lukas. Wieder anders Weiß: aus dem apostolischen Ur.-Ev. (unvollständiger Urmatthäus) Mark.; aus beiden als Ev. der Judenchristen unser Matth. (letzterer also nicht apostolisch), und darnach das Luk.-Ev. als das der Heidenchristen, doch ohne unseren Matth. zu kennen (gegen Weiß bes. Beyschlag und Holtzmann). Noch komplizierter Ewald, nach welchem unser Luk. die neunte Gestaltung des Evangelienstoffes ist, in welchem alle vorhergehenden, außer unserm kanonischen Matth. benutzt sind.

2. das Hebräerevangelium (Lessing, Schwegler, Hilgf.).
3. die griechische Übersetzung davon mit verschiedenen Recensionen derselben (Eichhorn, Gratz).
4. einzelne Aufzeichnungen (Schleierm., Credner).

II. Eine gemeinsame mündliche Quelle der durch die Apostel verkündigten evangelischen Tradition, welche durch stetige Wiederholung feste Gestalt annahm und dann zu unseren drei Ev. sich schriftlich, je nach den Zwecken der Verfasser verschieden gestaltete. So besonders Herder, Eichh. Am sorfältigsten ausgebildet ist diese Hypothese bei Gieseler; ferner bei Schleierm., de Wette, Schott, Sartorius, Guer., Olsh., Ebr., Rösgen, Wetzel.

Die neuesten Arbeiter auf dem Gebiet der synoptischen Evv.frage sind Hilgenfeld, Holtzmann, Beyschlag, Weiß, Weizsäcker und Holsten.

Ein irgendwie sicheres Ergebnis hat sich nicht herausgebildet. Die gegenseitige Benutzung der Schriften ist keineswegs, wie Weiß behauptet, allein hinreichend, das Verhältnis der Synoptiker zu erklären; er muß selbst die alte Überlieferung und alte vor den Evv. abgefaßte schriftliche Dokumente mit heranziehen. Die eine zeitlang herrschende, jetzt am meisten von Weiß vertretene Priorität des Markus hat an Holtzm. und Keim ihre Gegner gefunden (der Urmarkus, den Wilke, Br. Bauer, Weiße, Ewald, Köstlin, Weizsäcker, Jakobsen annahmen, wurde besonders von Meyer, Weiß, Klosterm., Hilgenfeld bekämpft); auch Holtzmann gibt sie jetzt auf als unfaßbar. „Sie führt", wie Hilgenf. sagt, „auch bessere Kräfte auf allerlei Irrwege." Ebenso wird eine von allen dreien, besonders Markus benutzte „apostolische Quelle", die die Geschichte von der Taufe bis zur Salbung enthielt (so Weiß), entschieden bekämpft von Meyer, Hilgf., Holtzmann. Letzterem ist jetzt eine sekundäre Abhängigkeit des dritten vom ersten Ev. gewiß; aber „irgendwelche Übereinstimmung ist nicht erreicht" (Holtzm.). Alle Hypothesen haben gewisse Schwierigkeiten. Es muß jede verworfen werden, welche dem apostolischen Geiste und dem Altertum überhaupt widerspricht, welche den Verfassern die vorher erkannte Eigentümlichkeit und Selbständigkeit nimmt, und die bei jedem Ev. erwiesene Echtheit und Glaubwürdigkeit untergräbt. Man darf Matth. (und Luk.) nicht zu künstlich rechnenden oder berechnenden Kompilatoren, umgekehrt auch nicht den Mark. zum bloßen Epitomator machen. Schon der Sprachcharakter, auf den Holtzm. mit Nachdruck hinweist, verbietet es. Das Herabsetzen unseres ersten Ev. geschieht vielfach, auch noch bei Weiß, um die Schwierigkeiten in dem Inhalt (die Wunder u. a.) geringer zu machen; der Nichtapostel Markus erscheint weniger verantwortlich, wenn er als erster und als Quelle für die anderen Schriften angenommen wird.

„Man muß mit gegebenen Größen rechnen." Als solche scheinen uns gegeben:

a. Daß Matthäus als Apostel und Augenzeuge was und wie er mündlich zu Judenchristen vom Ev. verkündigt, auch hernach geschrieben hat, und zwar zuerst in aram.-hebr. Sprache.

b. Was Lukas betrifft, so hat er selbst seine Quellen angegeben: 1) die Verkündigung von Augenzeugen und Dienern des Worts, wobei vor allen Paulus; dazu auch 2) schriftliche Aufzeichnungen von Thatsachen, so wie sie Gegenstand

der Verkündigung waren, — welche auch zu größeren Darstellungen schon verbunden waren, ohne doch das zu sein, was dem Luk. vorschwebte und was er glaubte bieten zu müssen und zu können, wenn es für die heidenchristlichen Gemeinden sichere Grundlage zu dem empfangenen Unterricht sein sollte; endlich 3) seine genauen Nachforschungen bei seinem Aufenthalt in Palästina (Cäsarea) bei den ältesten Augenzeugen und Gewährsmännern (also bei Maria, den Hauptapp.: Petr., Joh., Matth.; auch bei Jakobus u. a.).

c. Für Markus tritt unleugbar als Hauptquelle ein die Person des Petrus, der als Ap. und Augenzeuge das Erlebte, besonders was seine Person betraf, selbständig verkündigte und, ebenso wie Matth., längere Zeit das Ev. in Palästina für die Judenchristen gepredigt hat. Auch das hebr. Matth.-Ev. wird ihm bekannt gewesen sein müssen. —

Demnach wird *1.* vor allem von gestaltendem und bestimmendem Einfluß die urap. mündliche Verkündigung gewesen sein. Zu diesem Beruf waren die Ap. von Jesu auserwählt, vorbereitet und durch den h. Geist der Wahrheit ausgerüstet. Ungeachtet ihrer Individualität konnten sie treue Zeugen von Jesu, seinem Leben und seiner Lehre sein; dessen sind sie sich auch bewußt (Gal. 1; 1 Joh. 1, 1—4 und 2 Petr. 1, 16). Die so Jahrzehnte lang gemeinsam getriebene mündliche Verkündigung brachte bei der Gleichförmigkeit in Bildung und Lebensweise der Ap., bei der Einfachheit ihrer Verhältnisse wie der Gemeinden, bei dem gleichartigen Zweck: Jesum als den Christ den Juden aus der Weissagung und Erfüllung zu verkündigen, eine feste Gestaltung des Stoffs im allgemeinen wie im einzelnen notwendig hervor. Neben dieser älteren palästinensischen und hebräischen Gestaltung ging, seitdem Antiochien Ausgangspunkt der griech. heidenchristl. Gemeinden geworden, auch eine solche in griech. Sprache her. Fand jene im hebräischen Matth. ihre erste schriftliche Ausprägung, so war es durch die Verhältnisse naturgemäß gegeben, daß dieses von einem Ap. herstammende Ev. nicht bloß von den anderen App. bei ihren Verkündigungen, sondern auch für ihre Schriften benutzt werden konnte, ja daß es auch sehr bald — wohl von jenem selbst — griechisch verfaßt wurde, vielleicht in einer selbständigen Bearbeitung, zunächst für die Judenchristen der Diaspora. Unser jetziger Text hat schon dem Verf. der „Apostellehre" vorgelegen. Diese Schr. wurden dann in den Gemeinden durch Abschriften, auch in einzelnen Stücken verbreitet und an Stelle der mündlichen Verkündigung durch die Ap. von den Vorstehern vorgelesen und erklärt.

2. Wie nun Matth. selbständig ist, so ist es auch Lukas hinsichtlich des Gesichtspunktes wie der Auswahl und des Zweckes. Er selbst bekennt sich aber als Sammler. Den Matth. als Quelle völlig auszuschließen (wie Weiß thut) dürfte durchaus unhaltbar sein. Doch ist Matth. für ihn nur Nebenquelle (so jetzt auch Holtzm.), da er, wie die Vorgeschichte und der Reisebericht zeigt, selbständige Quellen hat; jenem folgt er in Plan, Anordnung und Gruppierung. Und zwar war es offenbar das hebr. Matth.-Ev., was ihm vorgelegen hat; doch da er des Hebräischen nicht mächtig, hat er das, was er aus demselben mitteilt, wohl durch des Paulus Dolmetschung empfangen, der — ohne sich ängstlich an den Buchstaben zu halten — bald wörtlich, bald freier verfuhr. So erklärt sich, daß neben den wörtlichen Übereinstimmungen, doch auch wieder plötzlich abweichende Darstellungen im einzelnen sich finden. — Die

Übereinstimmungen mit Markus, welche am deutlichsten in der Aufnahme seiner eigentümlichen vom Matth. abweichenden Reihenfolge der Erzählungen bis Mark. 4, 35 hervortritt, bedingten nicht notwendig die Benützung seines geschriebenen Buches; sie konnten entweder aus der mündlichen Mitteilung des Petrus, aus der auch Mark. schöpfte, oder aus den von letzteren schon gemachten vereinzelten schriftl. Aufzeichnungen stammen. Das umgekehrte Verhältnis, daß Mark. aus Matth. und Luk. kompiliert hätte, ist heut aufgegeben. Seine Quelle (ungeachtet er nur c. 30 Verse eigentümlich hat) ist eine durchaus selbständige, wie wir gesehen haben, doch schließt dies nicht aus, daß er in der Reihenfolge der einzelnen Erzählungen, die er sich „wie er sie gehört" aufgezeichnet, der Anordnung des Matth. folgte.

3. Für Lukas kommt neben der mündlichen Überlieferung besonders die Autorität des **Paulus** in Betracht. Daß letzterer eine sehr genaue Kenntnis der Geschichte Jesu gehabt haben muß, zeigen seine Br. Daß er sie von den App. her empfangen, dürfte selbstverständlich sein und widerspricht weder Gal. 1, 1 f. und 11 f. noch 1 Kor. 11, 23, findet aber in 1 Kor. 15, 3—12 seine Bestätigung. Und sollen wir hier nur an mündliche Mitteilungen denken? sollte Paulus sich nicht nach denselben Aufzeichnungen gemacht oder von den App. empfangen haben, die dann auch seinen Lehrverkündigungen zu Grunde lagen und dem Lukas zu Gebote gestellt wurden? — Luk. sagt, er habe **geforscht und gesammelt** und zwar beides in der Absicht, eine sorgfältige Darstellung zu geben. Dies Sammeln hat sich nach seinem Geständnis auch auf die schriftl. abgefaßten Versuche erstreckt; er kennt sie und hat sie mit seinen Nachrichten verglichen. Solche schriftl. Aufzeichnungen werden besonders längere Reden (Berg-, Gleichnis- und Strafreden) enthalten haben. Das Gesammelte sichtete er unter Pauli Beirat; namentlich ließ er als für heidenchristl. Leser nicht verständlich alles weg, was sich auf die zeitgeschichtl. Verhältnisse der palästin. Juden bezog, oder ein tieferes Verständnis des A. T. voraussetzte. So nahe ihm die Benutzung der Quellen des Matth. lag, ebenso auch die des Johannes, mit dem namentlich in einzelnen geschichtl. Zügen eine unverkennbare Übereinstimmung stattfindet (z. B. Jesu Aufenthalt in Samarien, die Schilderung von Martha und Maria, einzelne Züge aus den letzten Tagen), wie solche joh. Sonderquelle auch Weiß anerkennt.

Ist sein Ev. als das der Zeit nach dritte, somit das am meisten kritisch gesichtete, so bietet es trotz seiner Abhängigkeit gerade die sicherste Bürgschaft für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der andern beiden syn. Evv. und des Joh.

Daß bei solcher Entstehung unserer Evv. gewisse Differenzen in der Darstellung sich finden, kann nicht auffallen; eigentliche Widersprüche, welche sich nicht wenigstens annähernd lösen ließen, oder deren Lösung nicht immer wieder erstrebt werden müßte, finden sich nicht. Ihre Lösung in die „Rumpelkammer der Harmonistik" verweisen, heißt absichtlich für die heiligen Schriften als unerlaubt bezeichnen, was auf dem Gebiet der Profangeschichte allgemein nicht bloß als erlaubt, sondern als geboten hingestellt wird.

V. Das Evangelium nach Johannes.

a. Der in den syn. Evv. zu den Boanerges (Mk. 3, 17) gerechnete Zebedaide Johannes, eine der Säulen der Kirche zu Jerusalem (Gal. 2, 9), ver-

legte um die Zeit der Zerstörung Jerusalems seine Wirkungsstätte nach der vom Paulus begründeten Kirche Kleinasiens, nach Ephesus (Iren. II, 22. 5; III, 1. 1, 3. 4; V, 30. 1, 33. 3. 4; Eus. III, 1. 23), wo er (nach Polykrates, Bisch. v. Ephesus, Eus. III, 31; V, 24) hohenpriesterlich, als Ältester, nicht für diese Gemeinde, sondern für die Kirche überhaupt (weil letzter Ap.), bauend, kämpfend und abschließend waltete, die Verbannung nach Patmos unter Domitian ertrug, bis er in den Tagen Trajans eines natürlichen Todes starb (nicht von den Juden ermordet, wie Georg. Hamart. im 9. Jahrh., ihn mit Jakobus verwechselnd, meldet). Diese ganze kleinasiat. Thätigkeit wurde von Lützelberger, später von Keim (auch Wittichen, Scholten, Holtzm.) als unhistorisch und aus Verwechselung mit dem Joh. Presb. entstanden, bekämpft (nach Hausrath wäre Joh. in Jerusalem mit Jakobus a. 62 n. Chr. als Märtyrer gestorben!). Verteidigt wurde sie von Ewald, Meyer, Weizsäcker, Renan, Steitz, Hilgenf., Krenkel, Leuschner, Luthardt, Mang., Lüdem., Weiß, mit Recht; denn Papias nennt unter seinen Lehrern auch den Ap. neben einem anderen, den er Presbyter nennt. Beide sind weder identisch (Hengstenb., Zahn, Riggenb.), noch kann der Presbyter den Ap. verdrängen. Polykarp hat von letzterem als seinem Lehrer erzählt (Eus. V, 20), Polykrates weist auf sein Grab in Ephesus hin, Iren. auf seine Passafeier (Eus. V, 24), ebenso Cl. Al. Dazu kommt der ganze der kleinasiat. Kirche so tief aufgeprägte joh. Charakter des in der Liebe weltüberwindenden Glaubens (Thiersch).

b. Diesem Ap. legt die ganze Tradition das vierte Ev. bei. Schon die Beziehungen des Barnabasbr. (c. 12) lassen sich nicht bestreiten (Keim gegen Holtzm.); noch weniger die in den Br. des Ign. (ad Phil. 7 u. 9; ad Rom. 7). Die Beziehungen des Polykarp (auf 1 Joh. 4, 3 in c. 7) und des Papias (Eus. III, 39) auf den 1. Br. bezeugen die Existenz des Ev., wie denn im lat. Cod. Vat. eine Notiz sagt, daß Papias über den Ursprung des Joh.-Ev. berichtet habe. Wenn derselbe unter anderem Christum αὐτὴ ἡ ἀλήθεια nennt, so ist seine Kenntnis des vierten Ev. schon daraus sehr wahrscheinlich (so Steitz, Leimbach). Ebenso sind die Zeugnisse der Presbyter (adv. haer. V, 36 u. II, 22) nicht aus der mündlichen Tradition herzuleiten (was noch Meyer für möglich hielt; anders Weiß). — Die „Apostellehre" bietet zwar keine Citate aus dem Joh.-Ev., aber die c. 9 u. 10 mitgeteilten eucharistischen Gebete setzen es unzweifelhaft voraus. — Nicht zu beseitigen sind die Beziehungen bei Justin (s. oben S. 412), wie dies auch unter den Tübingern Thoma zugesteht: es wäre auffällig, wenn Just. es nicht gekannt, da es der gleichzeitige Mur. Can. bezeugt. Justins Schüler Tatian zitiert in der Orat. ad Graec. mehrfach Stellen ausdrücklich (c. 4, 13 u. 19), gebraucht es wie die anderen Evv. und läßt sein Diatess. mit dem Joh. Prol. beginnen. — Bekannt ist das Evangelium bei Melito, Athenag., Apollinaris v. Hierap., Polykrates v. Ephes., Theoph. v. Ant., Tertullian, der es wie der gleichzeitige Hippolytus verteidigt. Zu diesen kirchl. Zeugnissen des zweiten Jahrh. kommen noch die außerkirchlichen des Celsus (Orig. c. C. I, 67; II, 9 u. 47; VI, 42), aller Gnostiker: Basilid. (Philos. VII, 22. 27 wie Weizs. und Keim anerkannt), Valent. (Iren. III, 11), Heracl., der einen Kommentar dazu schrieb (Orig. in Joh. II. 8. 4), Theodot., Ptolem. (Epiph. haer. 33. 3), der Klem. Homilien (19. 22). Auch Marcion kannte, aber

verwarf das Ev. (so richtig Keim nach Tert. adv. M. IV, 3 u. 4, de carne Chr. 2 — gegen die Tüb.). Was die um 140 in Kleinasien entstandenen Acta Joh. an historischem Gewinn geben, hat Zahn dargelegt. Dazu die altlat. und syr. Übersetzung. Nach Mangold sind die äußeren Zeugnisse ebenso stark wie die für die syn. Evv. Die Verwerfung durch die Aloger, als Gegner des Mont., schlägt (ähnlich wie deren Angriff auf die Apok.) in ein Zeugnis um für das hohe Alter der Schrift. — Die Geschichte der Osterstreitigkeiten ist mit großem Unrecht gegen das Ev. geltend gemacht worden, da zur Zeit der Apostel und in der früheren Phase des Streites einfach die alttestamentlichen Bestimmungen maßgebend waren.

c. Innere Gründe für die Echtheit sind zunächst *1*) das Selbstzeugnis. Der Verf. bekennt sich als Augenzeugen 1, 14; 19, 35, ebenso wie 1 Joh. 1, 1 ff.; dazu kommen mehrfache Hindeutungen auf Johannes. Es werden nie die Söhne Zebedäi genannt, nie der in den Syn. so hervortretende Jünger Johannes; vielmehr wird ein bevorzugter Jünger stets mit deutlicher Anspielung auf die Bedeutung seines Namens bezeichnet als „den der Herr lieb hat": 1, 35. 41; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20, wobei weder an Petr. (gegen 20, 2), noch Jak., der im Gegensatz zu c. 21 in Akt. 12, 2 hingerichtet wurde, noch weniger an Andreas (Lützelb., gegen ihn Bleek), noch auch an Nathanael (Spät) gedacht werden kann. Endlich wird nie Joh. der Täufer durch diesen bei den Synoptikern so gebräuchlichen Zusatz vom Jünger gleichen Namens unterschieden, weil letzterer im Ev. nie mit seinem Namen genannt wird. Die jüdische Abstammung des Verfassers zeigt die genaue Kenntnis des Landes, der Sitten, der Sprache; die angewandte Zeitrechnung nach den Festen; der ganze Charakter der Darstellung, des Stils und der Sprachweise. *2*) Den Ap. als Verf. beweist die reiche Fülle von geschichtlichen Detailerinnungen, die lebensvolle Charakteristik der Persönlichkeiten, die genau geschilderten Zustände; dergleichen kann nur von einem Augenzeugen stammen. Vor allem spricht für Joh. die Freiheit und Selbständigkeit in der Behandlung des erlebten Stoffes und seine Darstellung ohne ängstliche Rücksicht auf das in den anderen Evv. Enthaltene. Auch die mitgeteilten Reden sogar zeigen nicht bloß mehrfach syn. Inhalt, sondern auch in der Form Übereinstimmendes (Mt. 11). *3*) Dazu kommt der Nachtrag (21, 24) und der erste Brief, welcher unstreitig denselben Verfasser hat (mit haltlosen Gründen von den Tübingern bestritten; dagegen de Wette, Credner, Bleek, auch Holtzm. u. a. wegen der Gleichheit in Sprache, Lehre, Standpunkt). „Zwei Schriften von so scharfbestimmter Individualität konnten schwerlich ohne Widersprüche einem Apostel angedichtet werden, der zu seiner Zeit noch allein übrig, sicher im weitesten Gemeindekreise gekannt und verehrt wurde" (Hase). — *4*) Aus demselben Grunde ist es undenkbar, daß ein so tiefsinniger, schöpferischer Geist wie der Verf. des Ev., der durch seinen Prolog auf die kirchliche Lehrentwicklung so bestimmend eingewirkt, einen so lebendigen Kampf gegen die falsche Gnosis hervorgerufen, ein so von der herkömmlichen Tradition abweichendes Ev. geschrieben hat, unbekannt geblieben sein sollte. Ebenso undenkbar ist, daß ein Unbekannter aus Demut seine Schrift und Lehre dem Ap. Joh. untergeschoben und doch einfach einen Betrug im Widerspruch mit dem „Geist der Wahrheit", der ihn beseelte, sollte begangen haben. Ohne die Annahme einer

solchen fraus pia kommen die Gegner nicht aus. Das Ev. nimmt nicht bloß die Autorität des Apostels in Anspruch, sondern auch seine Autorschaft; und letztere bestätigt der Schluß.

d. Der Zweck des Ev. ist nach 20, 31, die Messianität der histor. Person Jesu durch eine geschichtliche Darstellung aus der reichen Fülle seines Lebens zu erweisen; also ähnlich wie bei Matth. Doch schrieb der Verf. weder für Juden oder Judenchristen durch Nachweis der Weissagung und ihrer Erfüllung, noch auch für Heidenchristen, die es durch den Taufunterricht geworden (Luk.) oder durch die Verkündigung seiner Thaten als Thaten des Gottessohns (Markus). Sondern das Ev. ist für Christen, die es schon seit mehr als einer Generation sind und denen der Ap. das Ev. im Gegensatz zu einer falschen Gnosis längere Zeit verkündigt hat, damit sie glauben und erkennen, daß in Jesu dem eingebornen Sohne Gottes die Fülle der Gnade und Wahrheit be- und erschlossen sei. Übrigens will der Verfasser nicht eine vollständige Darstellung des Lebens Jesu geben (20, 30) — er wählt aus der reichen ihm zu Gebote stehenden Fülle aus (2, 23; 6, 2) — noch auch eine neue Lehre, die er selbst erdacht; sondern er will von der Person Jesu Christi, so wie er sie verkündigt (1 Joh. 1), ein schriftliches Zeugnis hinterlassen. Sein Zweck ist der allgemein apostolische, der praktische: daß sie im Glauben, auch ohne Jesum gesehen zu haben, das Leben haben, wie sich ihm im Anschauen Jesu und hernach in seinem langen Leben dasselbe erfahrungsmäßig aus der geöffneten Gnadenquelle stets von neuem (1, 14) erschlossen hatte. Demnach ist sein Zweck: *1*) weder die synoptische Tradition zu ergänzen; dazu ist das Buch zu eigenartig angelegt; noch sie zu bestätigen oder zu berichtigen durch Wiederholung der wenigen gemeinsamen Erzählungen; noch weniger durch sein Schweigen die ausgelassenen zu bestreiten. Das Ev. ist keine Nachlese noch ein Lückenbüßer; es setzt aber die Bekanntschaft der Heilsgeschichte nach den anderen syn. Evv. voraus (z. B. 3, 24; 11, 1; 12, 1 [die Geschichte bei Lk. 10, 38] 18, 24. 28. Auch bezweckt es *2*) nicht zum *εὐαγγ. σωματικόν* das *πνευματικόν* zu geben, die Lehre von der Gottheit Jesu Christi (Cl. Al., Hier., Lücke) entsprechend dem Zeitbedürfnis (sofern an Stelle der *πίστις* nun die *γνῶσις* getreten und die Geschichte Jesu zur Lehre von Jesu erhoben sei; so Reuß). Dies ist gegen 20, 30; gegen die schon bei Paulus deutlich vorhandene Lehre, über die Joh. in keinem Stück hinausgeht (zu vergl. Schulze, Vom Mschf. u. Log. 1867), wie gegen die Zeugnisse bei Matth. und Luk. Das Joh.-Ev. ist nur scheinbar ein dogmatisches. Die Geschichte ist nicht Mittel zum Zweck. — Gerade diese Zweckbestimmung war *3*) die Brücke für die „Tendenzhypothese“ der Tübinger Kritik, „wonach der Verfasser aus synoptischen Stoffen frei komponiert und erfundene Thatsachen damit verbunden hat, die nur Reflexionen der durchzuführenden Idee sind.“ Allein da das Christentum nicht, wie die Tüb. Kritik im Anschluß an die falsche Gnosis behauptet, eine Lehre ist, sondern Thatsache, nicht eine Idee, sondern Heilsgeschichte (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*), so hatte die *γνῶσις ψευδώνυμος* wohl das Bestreben, Thatsachen für ihre Phantasien zu erdichten, oder ihre Ideen in die Thatsachen hineinzutragen; die App. dagegen hatten nur die Thatsachen zu verkündigen. Und diese beschlossen und erschlossen eine Tiefe und einen Reichtum der Weisheit und Erkenntnis Gottes, daß dadurch auch die Gnosis überwunden wurde. Darum schöpften sie aus der Fülle des

Selbsterlebten, ohne den Thatsachen selbst Eintrag zu thun. Gegen die Erdichtung spricht der durchweg historische Charakter der Erzählungen, der Persönlichkeiten und vor allem die Unfähigkeit der Kritiker, die Erzählungen als Tendenzdichtungen nachzuweisen. Jeder findet eine andere Tendenz; ihre Mittel sind Willkür, Phantasie; das treibende Motiv aber ist die Bestreitung der Gottheit Jesu Christi. Es ist das mit einem Wort keine historische Kritik. Auch *4*) ein polemischer Zweck liegt nicht deutlich ausgesprochen vor; daher die verschiedensten Gegner angenommen wurden: Gnostiker, besonders Cerinth oder Nicolaiten (so nach Iren., Hug, Ebr., auch Hilgenf. und Weiß); Doketen (Semler, Schneckenb., Schott, Ebr.); Johannesjünger (Grot.); ebionitische oder essenische Judenchristen (Wittichen). Die einfache Position der Wahrheit schließt an und für sich jede Art von Irrtum aus.

e. Aus dem Zweck ergibt sich die Eigentümlichkeit. *1*) Der Gesichtspunkt, von dem aus die Geschichte Jesu, seine Person und sein Wirken, aufgefaßt sein will; der Prolog ist der Schlüssel. *2*) Die Auswahl des Stoffes: solche Thatsachen und Reden, die Jesu *δόξα* (1, 14) erkennen lassen; nur sieben in sich unterschiedene Wunder als *σημεῖα τῆς δόξης*, und nur solche Reden, in welchen Jesu Verhältnis zum Vater und zum heiligen Geist wie zu den Seinen vor, während wie nach seinem irdischen Wandel hervortritt. Diese Reden konnte er nur halten im Kreise der Jünger und in Jerusalem, wo ein Verständnis dafür durchs A. T. vorhanden war. *3*) Die Anordnung ist innerhalb des chronologischen Rahmens eine pragmatische, nach dem Verhältnis Jesu zur Welt und seiner Aufnahme in derselben als Licht und Leben der Welt. *4*) Eigen ist dem Ev. ferner die Auffassung von der Person Jesu als des Fleisch gewordenen Wortes, sowie *5*) die anschauliche (Joh. 1, 14) und geschichtlich treue, einfache und doch tiefe Darstellung sowohl der geschichtlichen Hergänge wie der Reden, in welchen die johanneische Eigentümlichkeit sich höchstens nur formell geltend macht, nicht mehr als bei den Synoptikern.

f. Die Zeit der Abfassung ist in Übereinstimmung mit den Kv. erst nach den Synoptikern, nach dem Tod des Petrus und Paulus (Iren.) zu setzen, nach der Zerstörung Jerusalems, zu einer Zeit, da die Juden, die Gegner des Herrn, schon in weitere Ferne gerückt waren, und die gnostischen Keime, die Paulus in Kleinasien weissagt, schon die Gemeinden verwirrten. Also c. 75 (so nach Wittichen, Meyer c. 80, Weiß noch später). Dagegen: Hilgf. 120—140, weil unter dem Einfluß des gnostischen Dualismus, bes. wegen 8, 44, wo aber, weil *ὁ πατήρ* nicht Subjekt, sondern Prädikat ist, nicht vom gnost. Demiurg geredet wird (Scholten setzt das Ev. nach 150, Baur und Zeller erst 170). — Als Ort: Ephesus; vielleicht Patmos (Theophyl., Hug.). Zur Abfassung auf Bitten der Gemeinden (Can. Mur.; Cl. Al. bei Eus. VI, 19) scheint die Bestätigung in c. 21 wohl zu passen.

g. Beleuchtung der Gründe gegen die Echtheit. Der Hauptanstoß, welchen dieses so stark bezeugte Ap.-Ev. darbietet, ist sein unzweideutiges Zeugnis von der Gottheit Jesu Christi, dem ewigen, präexistenten Logos; und zwar nicht bloß als Lehre des Ap.s im Prolog, sondern als Selbstzeugnis Jesu. Letzteres ist so klar, daß weder die Kritik mit der Aushilfe der Interpolation (wie bei den Synoptikern), noch die Exegese durch Ausdeutung (wie bei den echten paul. Br.) diese Stellen zu beseitigen vermag. Von Schleier-

macher und seinen Schülern wurde die Echtheit noch festgehalten; von Baur und seinen Anhängern durchweg verworfen. Der neuste Ausläufer dieser Schule ist A. Thoma; er spitzt die Frage zu: Geschichtsbuch oder Lehrbuch? und bekämpft jede Art von Vermittlung, bes. diejenigen, welche durch Färbung der Reden im Geist des Ap.s das beseitigen zu können meinen, was im Bewußtsein Jesu befremdlich ist. Nach Thoma ist das vierte Ev. der Abschluß der neutest. Literaturgeschichte, die Blüte des christlichen Alexandrinismus mit rein gedankenmäßiger Ableitung der Erzählungen und Reden aus den Prämissen der ins Christentum herüberragenden alexandr. Philosophie — es ist ein Seitenstück zu Philo's Leben des Moses. — Mit dem Erweise der Echtheit fällt natürlich auch dieser neueste Versuch. Das Ev. kann gar nicht aus Philo erklärt werden; der Kritiker gesteht es zum Teil selbst zu; und Hilgenfeld bemerkt richtig, daß die Beziehungen auf den Gnostizismus sehr zu beschränken seien. Gegen Thoma vgl. bes. Weiß und Hilgenfeld. — Fassen wir schließlich die Hauptgründe gegen die Echtheit ins Auge, so werden sie hergenommen: *1.* Aus dem Verhältnis zu den syn. Evv. *α.* Das Bild Jesu sei ein völlig anderes, nämlich die Offenbarung des Logos, nicht aber der Menschensohn der Syn. Allein mit der Bezeichnung Menschensohn meint Joh. dasselbe, was die Syn.; und der Sohn Gottes ist bei den Syn. in gleichem Sinne gefaßt; die johanneische Christologie geht nicht hinaus über das, was Mt. 11, 25—30 (Lk. 10, 21) und die Syn. sonst von Christo aussagen (vgl. Schulze, Mschs. u. Log.); auch bei ihnen steht die Person Christi stets im Mittelpunkt. Es ist kein Widerspruch; nur der Gesichtspunkt ein anderer. Die Person des Gottmenschen läßt einen doppelten Standpunkt der Betrachtung zu. Bei Johannes: der ewige Logos, der Offenbarer Gottes, der in seinem ewigen Verhältnis zum Vater Sohn Gottes ist, ist Mensch geworden; und bei den Syn.: der Prophet von Nazareth ist als Sohn Abrahams und Sohn Davids der Herr Davids und der einzige, der den Vater und den allein der Vater erkennt und dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. *β.* Die Reden seien voll Wiederholungen, nur Explikation der Logosidee. Aber jenes beruht auf oberflächlicher Auffassung und Verkennung des kontemplativen Charakters; dies ist falsch, weil die Logosidee nicht philosophischen Ursprungs ist, sondern durch die Gottheit des Sohnes gegeben war; und diese wird in den Reden bezeugt. Auch bei den Syn. finden sich ähnliche Stellen, und bei Joh. Stellen mit der volkstümlichen Redeweise der Syn. Die Joh. Grundbegriffe finden sich bei den Syn., bei Paulus und den anderen App. Der dem Joh. eigentümliche Inhalt der Reden erklärt sich aus den verschiedenen Umständen, Zuhörern und Gegnern, zu denen Jesus redet, sowie aus dem Zweck des Ev. Die Syn., bes. Matth. stammen aus einer Zeit, in welcher der Gegensatz des Judentums gegen das Ev. bekämpft und überwunden werden sollte; und die Evv. sollten dazu mithelfen. Als Joh. schrieb, war seit der Zerstörung Jerusalems dieser Gegensatz überwunden; die Feindschaft gegen das Ev. war die gottentfremdete, lichtscheue, dem Tode verfallene Welt; dieser Gegensatz, wie er sowohl im Judentum, dem verstockten und verworfenen, als in dem in gleicher Weise sich verschließenden Heidentum vorhanden war, trat für Joh. in den Vordergrund. *γ.* Es fänden sich geschichtliche Widersprüche und Auslassungen (die Abendmahlsfeier und

die Zeit des Todes Jesu). Letztere finden sich wohl, aber nicht erstere; in der Zeit des letzten Passa ist kein Widerspruch. 2. Aus dem Ev. selbst: Der Ap. Joh. im 4. Ev. stehe im Gegensatz zu dem judenchristlichen Joh. der Syn. und des Paulus (Gal. 2); ein ungebildeter Fischer konnte solche Ideen und diese Weltanschauung nicht haben. Allein Credner sagt mit Recht: nur ein solches Ev. konnte in Ephesus wirksam sein; die Ideen des Joh. sind auch die des Paulus, des Hebrbr., wie der syn. Evv. (Mt. 11). Sie sind nicht eigene Erfindung des Fischers, sondern auf der Grundlage der alttest. Offenbarung und palästinensischen Lehre — ohne Vermittlung Philos und Platos — von Christo empfangen und durch den Geist der Wahrheit, der die Jünger an alles erinnern sollte, was Jesus ihnen gesagt, ihm angeeignet. Die Ansicht, daß Joh. als Säule der Judenchristen im Gegensatz zu Paulus gestanden, wie dies die Apokalypse zeige, ist bloße Fiktion der Tüb.; die Apok. ist durchaus nicht einseitig judaistisch, und steht nicht im Gegensatz zu dem Ev. — 3. Auch das Verhältnis zur Apokalypse ist kein Grund gegen die Echtheit des Ev. Die Tüb. halten mit Schleiermacher, de Wette, Lücke, Neander, Bleek, Credner u. a. für ein ausgemachtes „Ergebnis", daß beide Schriften von einem Verfasser nicht herstammen. Letztere verwerfen die Apok., um das Ev. zu retten; jene umgekehrt. Neuere, wie Keim, Scholten, halten beide für nichtapostolisch, weil Joh. nicht in Ephesus gewesen sei. Doch wird die große Verwandtschaft zwischen beiden (Baur nennt das Ev. „die vergeistigte Apok."), ein organischer Zusammenhang (Weizs.) anerkannt, und Hase wie Weiß halten die Abfassung beider von Joh. für möglich. — Daß Apollos das Ev. verfaßte (so Tobler, wegen der nicht völlig zu leugnenden Verwandtschaft des Ev. mit dem Hebr.-Br.) ist nur Vermutung. Bloße Ausflüchte sind es, wenn Weiße einen Kern aus joh. Studien, Renan joh. Aufzeichnungen und Diktate, Volkm. eine joh. Grundlage des Ev. annehmen; wenn Weizs. den mittelbaren apost. Ursprung von einem Schüler des Joh., unter Anregung des von ihm ausgegangenen und in seiner Gemeine fortlebenden Geistes zugesteht; wenn Reuß behauptet, daß der Geist des Buches von der Frage nach dem Verfasser nicht berührt werde; „das Geheimnis seiner Geburt zu enthüllen, sei für die Gemeinde nicht notwendig". Vielmehr je tiefer sich auch die Wissenschaft in das Ev. und seinen Geist versenkt, die Höhe erkennt, zu der dies Ev. sich erhebt, die Unabhängigkeit von dem traditionellen Herkommen, die Selbständigkeit in Gang, Auswahl, Standpunkt, die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die Genauigkeit und Wahrhaftigkeit der Vorgänge und Charaktere würdigen lernt, — um so mehr wird die Echtheit sich erschließen und es klar werden, daß ein solches Buch nur von einem Ap. und zwar nur vom Joh. herstammen kann. Beachtenswert bleibt, daß sämtliche neueren Kommentatoren (von Lücke bis auf Weiß, letzterer jedoch indem er eine äußerst freie Reproduktion und mehrfach durch die eigene Entwicklung des Ap. hindurchgegangene und so verblaßte Erinnerung an Erlebtes einräumt) die Echtheit festhalten.

h. Die Integrität kommt in Frage bei Joh. 7, 53—8, 11 (wohl aus joh. Aufzeichnung später hier eingereiht), sowie bei c. 21 (Nachtrag vom Ap. nach Meyer, von anderer Hand aus dem joh. Kreise nach Weiß).

i. Gedankengang und Gruppierung des Ev. entspricht den Grund-

gedanken des 1. Br. Der Prolog (1, 1—18) gibt in seinen drei Grundgedanken auch die für die Gruppierung des Ev. Der ewige göttliche Logos ist das Leben und als solches auch das Licht der Menschen; — die Welt liebt die Finsternis mehr als das Licht, daher als er in die Welt kommt, nehmen sogar die Seinen ihn nicht auf; — die ihn aber aufnehmen, haben in seiner als Gnade und Wahrheit geoffenbarten Herrlichkeit die Kindschaft und damit das ewige Leben. Darnach drei Teile: I. Die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes in der Welt. a) die Einführung in die Welt 1. durch das Zeugnis des Täufers (1, 19—40), 2. durch sein Selbstzeugnis (1, 41—52); b) die Selbstoffenbarung des Sohnes 1. im Kreise der Seinen (erstes Wunder 2, 1—11), 2. auf der ersten Festreise vor seinem Volke, erstes öffentliches Hervortreten α) in Jerusalem (2, 12—3, 36), β) in Samarien (4, 1—42), γ) in Galiläa (4, 43—54). II. Die Aufnahme des geoffenbarten Sohnes Gottes in der Welt; A. sein Kampf gegen den Unglauben seines Volkes. a) Jesus der Sohn Gottes, als das Leben der Welt (c. 5 u. 6 — die zweite Festreise), b) Jesus der Sohn Gottes als das Licht der Welt (c. 7—10, dritte Festreise), c) Jesus als Leben und Licht, — das Gericht für die Welt, von ihr verworfen (c. 11 u. 12). — Sein Volk als solches nahm ihn nicht auf; dies Resultat in den Schlußbemerkungen des Evangelisten 12, 37—50. Doch ist er B. von den Seinen in seiner Herrlichkeit als Leben und Licht, voll Gnade und Wahrheit geglaubt und erkannt; — den Seinen zur Vollendung offenbart sich seine Liebe in Gnade und Wahrheit bis an das Ende: c. 13—17, mit der er 1. ihnen in selbstverleugnender Demut dient, um sie zu reinigen von Sünde und Unglauben (13, 1—30), mit der er 2. sie erzieht, tröstet und bewahrt für die Zeit nach seinem Hingange zum Vater: denn dadurch α) bahnt er ihnen den Weg zum Vater und begründet ihre bleibende Gemeinschaft mit demselben (13, 31—14, 31), β) dadurch stehen sie in bleibender Lebensgemeinschaft mit dem Sohne (15, 1—27), γ) und empfangen vom Vater und Sohne als bleibenden Beistand den heiligen Geist (16, 1—33); — mit der er 3. sie auf fürbittendem Herzen trägt in seinem hohenpriesterlichen Gebet (c. 17, des Sohnes ewige Liebe in ihrer Verklärung). Diese Liebe bis an das Ende offenbart sich in ihrer Vollendung III. bei seinem Ausgang aus der Welt, a) durch den Tod; sein Tod ist seine Erhöhung (c. 18 u. 19) als das Leben der Welt; denn freiwillig gibt er sich in die Hände seiner Feinde (18, 1—19, 16) und freiwillig gibt er sein zeitliches Leben in den Tod (19, 16—42), um b) es in seiner Auferstehung wieder zu nehmen und als das ewige Leben sich seinen Jüngern auf Erden und in seinem Hingang zum Vater zu bezeugen (20, 1—29), und damit das ewige Leben zu sein für den Glauben der Seinen. Dies zeigt auch noch der Anhang c. 21, mit dem Schlußzeugnis aus der Gemeinde (v. 24—25). — Der Zweck des Ev. von Christo die Botschaft an die Welt, daß sie durch den Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben habe, ist auch wie das Schlußwort des Ap. 20, 30 f. sagt, der Zweck seines Buches.

VI. Die Apostelgeschichte des Lukas.

a. Die Abfassung der Akta durch den Verfasser des 3. Ev. steht fest. Daß es Lukas sei, ist nicht bloß älteste Tradition (seit Iren. III, 14. 1, bei

Euf. V, 8), sondern durch die Wirstücke bestätigt. Doch nehmen Baur, Hilgf. u. a. zwar einen Reisebericht des L., aber einen anderen Bearbeiter des Ganzen an, Scholten zwei Pauliner; die herkömmliche Ansicht bes. von Klostermann, Renan, Wendt, K. Schmidt, Nösgen vertreten. Der leicht erklärliche seltenere Gebrauch dieses Geschichtsbuchs in den ältesten christlichen Lehrschriften spricht ebenso wenig dagegen, als die hebraisierende Schreibweise (Thiele), noch weniger die kirchenpolitische Tendenz, den Judaismus aufrecht zu erhalten (gegen Wittichen, bes. Hilgf.). Denn weder paulinisiert der Verfasser den Petrus, noch petrinisiert er den Paulus. Vielmehr als sorgfältig (Lk. 1, 4) berichtender Geschichtsschreiber folgt er seinen Quellen und läßt deren Eigentümlichkeiten noch deutlich erkennen. Selbst Holsten findet in den Petrusreden, wenn auch nichts von den Worten, so doch etwas von dem Geist des Petrus und der Urapostel. Daß der Verf. aber ein Schüler des Paulus ist, kann auch in diesem Teile nicht verkannt werden; die erkennbaren Punkte seiner Lehre (allgemeine Gnade und Glaube, Wirken des hl. Geistes, die Berufung und Verstockung Israels) zeigen in Übereinstimmung mit dem Ev. seinen Paulinismus (s. bes. Nösgen), der kein abgeschwächter ist. — Für die Zeit der Abfassung ist (gegen Wendt) der Schluß völlig maßgebend: daß das Ev. nicht die Zerstörung Jerusalems voraussetze wegen 21, 20, ist oben gezeigt; daß im Gegenteil Akt. 8, 26 vor derselben geschrieben ist, haben Hug, Schneckenb., Lekebusch mit Recht festgehalten. Daher ist das Buch weder im 2. Jahrh., wie Hilgf., noch 75—90, wie Wendt, noch 80, wie Meyer annehmen, sondern c. 64 und zwar zu Rom (so auch Schneckenb., Zeller, Lekeb., Ew. gegen Nösgen u. a.) verfaßt.

b. Zweck ist nicht, was die sehr alte, schon im Can. Mur., bei Cl. Al., Iren. sich findende Überschrift angibt. Von App. werden außer dem Verzeichnis (1, 13) nur erwähnt Petrus, Johannes, Jakobus, Paulus; und nur des Petrus und Paulus Thaten werden erzählt. Aber weder ihre Biographie (Grot.), noch eine Kirchengeschichte der ersten Zeit nach Christi Himmelfahrt (de Wette, Reuß, Thiersch) als Erfüllung von 1, 8 (Lekeb.) ist bezweckt, noch eine Glosse zu Pauli Briefen (Luther, ähnlich K. Schmidt zu Röm. c. 9—11, Nösgen zu Röm. 11, 25), sondern wie schon Mayerh. angedeutet, Baumg., v. Hofm., K. Schmidt einseitig mit Betonung von Israels Reichshoffnung ausgeführt haben, ist es der Zweck, die Wirksamkeit des verherrlichten Christus zu zeigen, der von kleinen Anfängen aus in dem verachteten Judäa das Ev. siegreich — gehindert weder von seiten der feindlichen sich immer mehr verstockenden Juden noch der die Wahrheit in Ungerechtigkeit zurückhaltenden Heiden, vielmehr unter seiner göttlichen Providenz durch Mitwirkung von beiden Seiten — bis in die Welthauptstadt des römischen Reiches geführt hat. Abzuweisen ist eine apologetisch-polemische Tendenz, in der der Verf. den Stoff bearbeitet habe, daß er (so Griesb., Schneckenb.) den Paulus gegen Judaisten wegen Aufnahme der Heiden rechtfertigen wolle; oder wie die Tüb. meinen, daß es eine iren.-apologet., konziliatorische Schrift sei, um beide Parteien zu vermitteln, dadurch, daß man ihre Häupter, Paulus und Petrus, näher brächte, „ein Friedensvorschlag und Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte" (nach Zeller: „von einem Pauliner, um durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus die Anerkennung des Heidenchristentums von seiten der Judenchristen zu erkaufen"; nach Br. Bauer: von einem Judenchristen, „um

zu beweisen, daß Paulus nichts Urspüngliches, Schöpferisches gethan, sondern nur, was längst vor ihm Petrus gethan": bei beiden mehr Fiktion als Geschichte); oder auch wie Overb. will, es sei der Versuch eines vom urchristlichen Judaismus stark beeinflußten (entarteten) Heidenchristentums, schon in der Vergangenheit der Kirche die hergestellte Vermittlung aufzuzeigen, mit dem Nebenzweck, die römischen Staatsbehörden für die Christen zu gewinnen. Gegen ihn Hilgenf., der den Unionspaulinismus, und Wittichen, der den judenchristlichen Ursprung festhält, während Wendt jene tendenziöse Ungeschichtlichkeit in eine dem Verfasser nicht völlig zum Bewußtsein gekommene harmonisierende und idealisierende Auffassung mildert, welche Auswahl und Darstellung beherrsche und die Treue beeinträchtige, doch so, daß die geschichtlichen Verstöße als naiv begangene Irrtümer anzusehen seien (ähnlich Meyer, Bleek, Mangold, Reuß). Endlich soll nach Scholten in dem Ev. ein Pauliner den Paulinismus über das Judentum erheben, in den Akt. ein anderer Pauliner denselben an die judenchristliche Partei empfehlen; jenes sei eine Streit-, dieses eine Verteidigungsschrift. — Gegen jede bewußte wie unbewußte Tendenz spricht jedoch die Schwierigkeit, eine bestimmte aufzuzeigen. Jeder bestimmt sie anders; und wo sie nicht paßt, soll der Verf. „unbewußt" verfahren sein, während er nach Lk. 1, 1—4 sich seines Planes wie seiner sorgfältigen Forschung und Sammlung sehr klar bewußt gewesen ist; die dort ausgesprochenen Grundsätze sind auch für dieses Buch maßgebend gewesen. Wie wenig die Parallelisierung der Hauptapostel nachweisbar ist, zeigt Reuß und noch mehr Holtzm.: „Die Parallele ist immer eine ungefähre, was beweist, daß sie sich ungesucht darbot; sie ist von der Kritik künstlich geschaffen." Wie historisch treu der Verfasser verfährt, ergibt sich aus der Übereinstimmung seiner Angaben mit denen der Briefe. Die Reden lassen die in den Br. hervortretenden Eigentümlichkeiten der App. in Sprache, Lehre und Geist wieder erkennen; sie sind nicht nach Art alter Historiker frei komponiert; was besonders Ebr., Weiß, Kähler, Bleek, Nösg. nachweisen. Endlich sind auch die Nachrichten, wie wir sie bei den heidnischen Schriftstellern und besonders auch bei Josephus finden, meist mit denen der Akt. in Übereinstimmung. Nicht eine Bekanntschaft des Verf. der letzteren mit des Josephus Schriften, die erst c. 79 u. 93—94 geschrieben (gegen Holtzm., Keim, Mommsen bes. zu vergl. Schürer und Nösgen), wohl aber im Interesse seines Volkes wie seiner Leser begangene Ungenauigkeiten, ja Unrichtigkeiten bei Josephus sind nachweisbar (Baumg.). Verglichen mit ihm ist die viel genauere Sachkenntnis bei Lukas.

c. Plan und Gruppierung des Buches. Die leitenden Gesichtspunkte sind: 1) der erhöhte Christus wirkt auf Erden in der gesamten Völkerwelt durch seinen Geist im Wort und in der für die Menschheit das Heil wirkenden Kirche durch seine Apostel. 2) Er selbst hat die Kirche inmitten des auserwählten Volkes zu Jerusalem gestiftet durch die vorerwählten Zeugen seines Todes und seiner Auferstehung; aber er hat selbst durch persönliche Offenbarung sein auserwähltes Werkzeug zugerüstet, um das Ev. hinauszuführen in die Heidenwelt bis nach Rom, dem Mittelpunkt des römischen Weltreichs. 3) Das Reich Gottes kommt zuerst an das Volk der Wahl; da es als solches sich zu Jerusalem in seinen Oberen verstockt und unter seinem Einfluß auch in der Diaspora ihm ein Ärgernis wird, so kommt es an die

Heiden; auch den Heiden ist es eine Thorheit (Athen, Korinth, Ephesus), wenngleich es vielen Gläubigen eine Kraft zur Seligkeit wird. 4) Daher nimmt es trotz der Feindschaft seinen Weg durch die Völkerwelt, ja Juden und Heiden müssen unter Christi Providenz nach seiner allmächtigen und allgegenwärtigen Wirksamkeit dazu beitragen, daß der Heidenapostel sein Ziel erreiche, in Rom Zeugnis ablege von Christo und sich verteidige vor dem Kaiser. — Das Buch hat vier Abschnitte, deren jeder durch das analoge Schlußwort: „das Wort Gottes wächst", 6,7; 12,24; 19,20, oder entsprechend 28,20: „der Apostel predigt das Wort ungehindert" gekennzeichnet ist. I. Die Stiftung der Kirche Christi in Jerusalem; die Vorbereitung c. 1, die Gründung und Herrichtung, c. 2, ihr Wachstum trotz der Verfolgungen der beiden Hauptapostel (3,1—5,16), und aller Apostel (5,17—6,7). II. Die Überführung der Kirche in die Heidenwelt — nach Antiochia; dies ist vermittelt durch die Vorläufer des Paulus, Stephanus und Philippus (6,8—8,40), dazu dient die Bekehrung und Berufung des Saulus zum Apostel an die Heiden (9,1—31); sie geschieht durch den Hauptapostel in Jerusalem, Petrus, der nach Cäsarea berufen, die ersten Heiden tauft (9,32—11,18), sowie gleichzeitig durch die Bildung der Gemeinde in Antiochien und durch deren Leitung unter Barnabas (11,19—30). Während so Gott den Heiden Buße zum Leben gibt, wird dagegen in Jerusalem die Kirche unterdrückt und zerstreut, Jakobus hingerichtet, Petrus gefangen; — aber befreit, verläßt Petr. Jerusalem. Was Jerusalem für die Kirche überhaupt, wird nunmehr Antiochien für die Heidenwelt (c. 12). III. Die Ausbreitung der Kirche durch Paulus in der Heidenwelt: dessen dreimalige Aussendung von Antiochien zuerst nach Kleinasien (c. 13 u. 14), dann nach Europa (Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth; 15,36—18,22), dann nach Ephesus (18,23—19,20); vor der zweiten seine Entsendung nach Jerusalem zum Apostelkonzil behufs Rechtfertigung seines Ev. an die Heiden (c. 15, 1—35). IV. Die Reise des Paulus nach Rom: ihre Vorbereitung nach dem Abschied in der Heidenwelt (Besuch in Korinth und Ephesus, 19,21—20,38) und in Jerusalem (21,1—26); ihre Hinderung durch Pauli Verhaftung daselbst, den Mordplan der Juden gegen ihn (21,27—23,22), seine Gefangenschaft in Cäsarea, endlich ihr Vollzug, auf Grund seiner Appellation an den Kaiser und die Verfolgung der Juden durch die heidnische Obrigkeit (23,23—26,32). Das Buch schließt mit des P. Reise nach Rom, seiner Gefangenschaft daselbst (27,1—28,31) und seiner ungehinderten Verkündigung des Ev. trotz derselben.

d. Das treibende Motiv, die Echtheit zu bestreiten, haben die Tübinger offen ausgesprochen. „Die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört zu den Voraussetzungen jeder historischen Kritik". Weder dieses noch der überall durchzuführende Schematismus in der Geschichtskonstruktion paßt zu der Apg. Wo die Geschichte des Buches kontrolierbar ist, erweist sie sich aber als glaubwürdig. Wenn die Vollständigkeit des gegebenen Berichtes bemängelt wird, so verkennt man den Zweck und den Standpunkt des Verfassers wie die Bedürfnisse der Leser, welche, im römischen Theophilus repräsentiert, Erläuterungen zwar nicht römischer, wohl aber jüdischer Dinge bedürfen. Daher sind denn für die Echtheit nicht bloß Thiersch, Lechler, Baumg., v. Hofm., Schmidt, Nösgen, sondern auch Kritiker wie Neander, Meyer, Weiß, bes. Lekeb. u. Trip. — im allgemeinen auch Ritschl und sogar Renan eingetreten. Ja selbst

Holtzm. neigt zur Abfassung des Ganzen durch Lukas, der allein als Verf. der „Wir“-Stücke und des Ganzen in Betracht kommen könne.

e. Ist aber Lukas der Verf., dann erledigt sich auch weiterhin auf das einfachste die Frage nach den Quellen. Von den „Wir“-Stücken ist er Augenzeuge. Im ersten Teil hat Schwanbeck schriftliche Quellen, Schleierm. einzelne Diegesen (palästinensische und jerusalemische, Berichte des Timoth. übers Apostelkonzil u. a.) unterschieden. Auch Zeller hält solche Quellen fest, gesteht aber, daß ihre Beschaffenheit kaum noch zu ermitteln sei. Volkm. will sie noch in der apokr. Predigt des Petrus nachweisen, aber Holtzm. (nach Riehm) aus dem hebraisierenden Charakter erschließen, während im zweiten eine freiere Diktion herrsche, wogegen Zeller, v. Hofm., bes. Nösgen erweisen, daß diese wie die Sprache im ganzen Buch dieselbe sei. Nach letzterem herrscht ein einheitlicher geschichtlicher Gedanke. Lekeb. hält die mündliche Überlieferung für ausreichend. Die Hauptnachrichten im ersten Teil über Petrus kann Luk. entweder von diesem oder von Mark. und dessen Vetter Barnabas (bei seinem Aufenthalt mit Paulus in Jerusalem, Akt. 21, 17 ff.), auch von Jakobus als Vorsteher der Gemeinde daselbst, die über Stephanus von Paulus, die über andere Partien aus dem Leben des Paulus besonders von Timotheus empfangen haben. Endlich wird auch der Diakon Philippus, welcher nach 21, 8 in Cäsarea lebte, zu seinen Gewährsmännern gezählt werden können. Von solchen stammen auch die Reden, die alle (gegen Wendt) „wegen ihres sehr charakteristischen Inhalts“ und auch wegen ihrer Lehre und Sprache durchaus als auf treuer Überlieferung ruhende Reproduktionen gelten dürfen, und die nicht eine „ziemlich weitgehende Redaktion“ erfahren haben, wenn sie auch nicht wörtliche Wiedergabe sind. Da es für das Ev. schon schriftliche Aufzeichnungen gab, werden solche auch hier nicht völlig auszuschließen sein, am wenigsten für die Reden (Weiß, Sieffert); ebenso wird der Verf. des Paulus Briefe als Quellen benutzt haben. Wie sorgfältig seine Quellenforschung war, zeigen die mitgeteilten Briefe c. 15 und 23. — Die von K. Schmidt, auch von Zimmer aufgestellte Ansicht, daß der zweite Teil von c. 12 an zuerst geschrieben sei, läßt sich nicht begründen. — Das Buch schließt mit gewichtigen, fast feierlichen Siegesworten; der Verf. war daher nicht behindert (Schleierm.), den Schluß zu machen, noch ist dieser verloren (Schott), noch sollte ein dritter Teil folgen (Meyer, Credner, Ew., Bleek), noch haben die Quellen aufgehört (de Wette). Der Verf. schloß, weil er seinen Zweck erreicht hatte (Bengel, Baumg., Lange, Hilgf. u. a.).

Anm. Eigentümlich Aberle, Schäfer u. Litzinger: das Buch sei eine Verteidigung des P. in der röm. Anklage gegen ihn; dagegen vgl. Lk. selbst 1, 1–4. Nösgen hält dafür, das Buch sei ein vor dem J. 70 entstandener Privatbrief auf gewisse Bedenken des Theophilus in Syrien.

6. Die paulinischen Briefe.

I. Vor der römischen Gefangenschaft.

1. **Der erste Brief an die Thessalonicher** bezweckt, die von dem Ap. kurze Zeit zuvor gestiftete und darum in allem noch unfertige Gemeinde, über deren Bedrängnis er von dem zu ihrer Versorgung zurückgeschickten Timotheus (3, 1 f.) in Korinth Nachricht erhalten hatte, gegenüber verdächtigenden Einflüsterungen seiner liebevollen Fürsorge zu versichern. Er selbst habe zu ihr

bisher nicht zurückkehren können, er freue sich aber, wie sie soeben die ihr von seiten der Juden widerfahrene Bedrängnis standhaft getragen habe. Sie müßte vor allem die auch in ihrer Mitte noch im Schwange gehenden heidnischen Hauptsünden (πορνεία und πλεονεξία) bekämpfen und dürfte sich nicht zu frommem Müßiggang verleiten lassen durch Fragen über die Zeit der Wiederkunft Christi. Über diese gibt der Brief eine (vielleicht erbetene) kurze beruhigende Auskunft, in Wiederholung dessen, was der Ap. früher bereits mündlich verkündigt hatte.

Dem entspricht der Inhalt. Der Ap. will I. die durch Trübsal in ihrem Glauben angefochtene junge Gemeinde stärken: zu diesem Zwecke weist der Br. 1) hin auf ihren Glaubensstand als Auserwählte Gottes, an welchen das Wort Gottes nicht ohne Kraft sich bewiesen, so daß sie ein Vorbild für andere geworden und der Ap. für sie beständig dem Herrn danken müsse (1, 2—10); 2) erinnert er daran, daß er und seine Gefährten ebenfalls um des Wortes willen zu leiden gehabt, um ihnen das Ev. zu bringen (2, 1. 2), wie sie unter ihnen nicht zu eigner Ehre, sondern uneigennützig gearbeitet (v. 3—12), und daß die Gemeinden in Judäa von ihren ungläubigen Volksgenossen auch um des Wortes willen verfolgt wurden (2, 13—16); endlich 3) rechtfertigt er sich, daß er ihrer nicht vergessen; habe er auch selbst nicht kommen können, so habe er ihnen doch den Timotheus gesendet, und so sehr er durch dessen Nachrichten erfreut sei, so sei er doch voll Verlangen, sie zu sehen, und bete darum, wie um ihre Bewahrung (2, 17—20). II. Dazu sei not, daß sie sich selbst vor dem sündlichen Wesen der Welt — Unreinigkeit und Selbstsucht — bewahren, statt dessen in der Bruderliebe wachsen und in aller Stille arbeiten, In solcher Heiligung dürften sie sich nicht durch Irrtümer über die Auferstehung der Entschlafenen und über des Herrn Wiederkunft verführen lassen (3, 1—4, 12); in Bezug auf jene belehrt er sie, daß die Entschlafenen nicht des Heiles verlustig gehen, sondern auferweckt mit den dann noch Lebenden dem Herrn bei seiner Wiederkunft entgegengerückt werden (4, 13—18), und in Bezug auf diese, daß der Herr plötzlich komme, und daß die Kinder des Lichts allezeit wachen und bereit wären (5, 1—11). — Hieran schließen sich (von 5, 12—21) einzelne Ermahnungen in Bezug auf ihr Verhalten zu den Vorstehern, untereinander und über die Schätzung der prophetischen Gabe.

2. Dem ersten schließt sich ein **zweiter Brief** an, da jener nicht die erwünschte Wirkung gehabt. Die Verfolgungen hatten inzwischen fortgedauert und die unruhige Erwartung auf die Wiederkehr des Herrn war durch irrige Lehren und durch einen dem Ap. angedichteten Brief des Inhalts genährt worden, daß der Tag des Herrn schon da sei. Dem gegenüber belobt P. 1) ihre ferner bewiesene Standhaftigkeit (c. 1, 3—12), belehrt sie aber 2), unter ernster Ermahnung, sich nicht über seine Lehre von anderen täuschen zu lassen (2, 1. 2), daß der Parusie die Erscheinung des Menschen der Sünde vorangehen müsse (2, 3—12). Hieran schließen sich weitere Mahnungen, daß sie, um dem Verderben zu entgehen, im Glauben beharren sollen (2, 13—17), Mahnungen zum Gebet um Bewahrung des Evangeliums und seines Apostels, sowie um ihre Vollendung im Christenstande (3, 1—5), unter Fernhaltung vom frommen Müßiggang (3, 6—16).

Beide Br. setzen das persönliche Verhältnis des Ap. zur Gemeinde, an

das er mehrfach erinnert, in lebendiger Weise fort. Sie entbehren weder — was man gegen ihre Echtheit besonders vorbringt —, einer motivierenden Veranlassung, noch eines des Ap. würdigen Inhalts — „der Ap. schrieb nicht lauter Römerbriefe“ (Holtzm.) — noch sind sie aus Benutzung der Apg. entstanden: „bald ist es Widerspruch, bald Übereinstimmung mit der letzteren, was bedenklich macht“ (Holtzm.). Das im Verhältnis zu den Korintherbriefen hier sich findende Eigentümliche zeugt nur von des Verfassers „Selbständigkeit“. Daß der Br. Spuren später Zeit enthalte (der weit verbreitete Ruhm, oder daß Viele gestorben), ist unrichtig; jener ist bei der Handelsstadt erklärlich; die Besorgnis beim Sterben mußte schon bei dem ersten Todesfall eintreten; geradezu auf eine junge Gemeinde weist 3, 1. 6. In Lehre und Sprache Unpaulinisches, aus der Apok. oder den Reden Jesu Geschöpftes, ist bei diesen kurzen Briefen mehr gesucht als gefunden worden, und das wenige besonders im 2. Br. erklärt sich aus dem Inhalt, welcher auf denselben Quellen wie die Apok., nemlich auf den Reden Jesu, den eigenen Christusoffenbarungen und dem B. Daniel ruht. Dagegen ist die sonst bekannte paulinische Art beiden Br. so klar aufgeprägt, daß man sogar an Nachahmung oder Exzerption (des zweiten Br. aus dem ersten) gedacht hat. Weder Beziehungen auf die montanistische Lehre vom Antichrist, noch auf den Tod des Nero finden sich in einem der beiden Br.; der zweite Br. ist bald nach dem ersten und unter gleichen Verhältnissen mit diesem geschrieben. Und zwar in der Zeit des ersten 1½jährigen Aufenthalts des Ap. zu Korinth — wegen Silas (Akt. 18, 5 = 1 Theſſ. 1, 1; 3, 6) — im Jahre 52—54 (unter Claudius: qui claudit = κατέχων, d. h. „der den späteren Nero aufhält“ 2 Theſſ. 2, 7: so Hitzig, Hausrath), und so, daß der kleinere nicht zuerst, sondern umgekehrt (wegen 2 Theſſ., 2, 2 und 15) als der zweite geschrieben ist. Seine Warnung vor Fälschung 2 Theſſ. 3, 17 ist ebenso wenig verdächtig, als 1 Kor. 16, 21.

Die Echtheit des ersten Theſſ.-Br. wird auch von Reuß, Hilgf., Holtzm., Lipsius verteidigt; die des zweiten von Hilgf., Lipsius verworfen. Holtzm. ist nicht entschieden: dagegen sind Reuß, Grimm, Credner, Ewald, Bleek, Lünemann, v. Hofm. für die Echtheit auch des zweiten.

3. **Der Brief an die Galater.** Auf seiner dritten Missionsreise kam P. nach Galatien, d. h. der sog. „galatischen Landschaft“ (so Sieff., Holsten, gegen Weizs.), zu den von ihm unter diesem altdeutschen, nach anderen keltischen Stamme (Galter = Κέλται), welcher zu Hieronymus Zeit dieselbe Sprache redete wie die Bewohner von Trier, auf der zweiten Reise gestifteten Gemeinden (Akt. 16, 6; 18, 23, vgl. Gal. 4, 19; 1, 6; 4, 13). Er nahm dann seinen Sitz zum zweiten Male in Ephesus, wo er drei Jahre blieb. Bald nach diesem zweiten Aufenthalte bei ihnen waren in die mit Judenchristen gemischten Gemeinden — daß solche dort waren, zeigt Gal. 3, 13. 23. 25; 4, 3 und läßt die große Menge von Juden daselbst (Jos. arch. XVI, 6, 2) erwarten — judenchristliche Irrlehrer von der pharisäischen Partei eingedrungen, hatten mit unberechtigter Berufung auf die „Säulen der Kirche“ des Apostels Autorität wie Charakter angegriffen und von den Heidenchristen die Annahme des Gesetzes, besonders der Beschneidung verlangt. Ihr Auftreten war erst nach des P. letzter Anwesenheit geschehen und kam ihm ganz unerwartet, noch mehr die

Nachricht — ob brieflich von der Gemeinde, wie v. Hofm. will, ist fraglich —, daß die Gemeinden sich sofort bethören ließen und ein allgemeiner Abfall zu fürchten sei. Der Ap. nahm den Kampf sofort auf und schrieb von Ephesus aus (nicht aus Korinth, wie Bleek wegen der Beziehung auf den Br. an die Römer meint) seinen kurzen, aber kernigen und gewaltigen Brief, etwa 2½ Jahre nach ihrer Stiftung, welcher nach Inhalt und Form durchweg den Umständen entsprach.

In lebhafter Erregung gibt der Apostel seinem Befremden über das Verhalten der Gemeinde Ausdruck, wobei er sofort den Grundgedanken des Br. hervorhebt, daß nur das Ev., welches er ihnen verkündigt habe, das göttliche, wahre sei (1, 6—10). Er erweist dies I. in 1, 11—2, 21 aus seiner apostolischen Selbständigkeit und Autorität, denn er habe sein Apostolat von keinem Menschen, sondern von Christo selbst erhalten (11—16), sei auch nicht von den Uraposteln erst beglaubigt worden (1, 17—24). Vielmehr hätten diese, als er geschehenen Angriffen gegenüber in Jerusalem sein Ev. darlegte, ihn als ebenbürtigen Ap. für die Heidenwelt anerkannt, ohne daß sein Gehülfe Titus beschnitten worden oder den Heidenchristen die Gesetzesbeobachtung zur Seligkeit auferlegt worden wäre (2, 1—10); ja selbst Petrus habe sich, als er später die Wahrheit gegen besseres Wissen im Umgang mit Judenchristen verleugnet, von ihm öffentlich zurechtweisen lassen (2, 11—14). Nachdem der Ap. so die von seinen Gegnern nicht beachteten oder vielleicht sogar entstellten Thatsachen erwähnt, kann er nun auf seine wie aller Christen aus den Juden gemachten Erfahrung von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und nicht aus Gesetzeswerken verweisen. Seine Leser wären auf diesem Wege Christen geworden, und müßten auch als Gerechtfertigte, welche noch immer sündigen, doch der Gnade Christi leben; denn würde man die Gerechtigkeit durch Beobachtung des Gesetzes suchen, dann wäre die Gnade Gottes zu nichte gemacht und Christus vergeblich gestorben (2, 15—21). II. Dasselbe zeigt der Apostel von 3, 1 an in lehrhafter Weise teils aus der Erfahrung der Leser (3, 1—5) teils an der Geschichte Israels und zwar a) an seinem Anfange in dem Verheißungsbund mit Abraham, der durch den Glauben gerechtfertigt sei, als Vorbild für alle echten Nachkommen, die es nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wären (3, 6—14); b) dasselbe zeige das viel später dazugekommene Gesetz, welches jenen Gnadenbund nicht aufgehoben habe (15—18), welches vielmehr c) seiner Bestimmung gemäß die Sünde aufdecke und auf Christum hin erziehe, und somit die Bundesverheißung zur Erfüllung bringe, sowohl unter den Juden, wie unter den Heiden, denn auch diese würden durch den Glauben an Christum Kinder Gottes und Abrahams Erben (19—29). Mit der Freiheit der Kinder Gottes habe aber d) die Knechtschaft des Gesetzes aufgehört, und es sei Thorheit, in den früheren Stand der Unmündigkeit zurückzufallen (4, 1—11). Nun hält er ihnen vor, wie unrecht sie thäten, uneingedenk ihrer früheren Liebe zu ihm, von den Irrlehrern, die nur das Ihre suchen, sich abwendig machen zu lassen (12—20), was mit ihrem Christenstande unvereinbar sei; wie sich Isaak zu Ismael, der Sohn der Verheißung zu dem des Fleisches verhalte und wie Sara zu Hagar, so unvereinbar sei der Stand der Kinder Gottes zu dem der Gesetzesgerechtigkeit (21—31). Hieran schließt sich III. die Darlegung über die Kraft des

Glaubens in der Liebe: in der sie a) ihre Freiheit bewahren und von den Irrlehrern sich scheiden (5, 1—15), aber auch b) diese wahre Freiheit bewähren mit dem Wandel im Geist (5, 16—26), insbesondere c) die Liebe beweisen gegen die Brüder und Lehrer wie an jedermann (6, 1—10). Noch einmal kehrt der Ap. (6, 11—17) auf den tiefsten Gegensatz, der ihn von den Irrlehrern scheidet, zurück auf ihre Selbstsucht, gegenüber seinen Wundenmalen um Christi willen. Darum möge man seiner schonen; es gebe nur eine Regel, weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern die neue Kreatur des wahren Israel.

Die Echtheit ist unangetastet: der Br. trägt das paulinische Gepräge in Lehre und Sprache, nach der Tiefe des Gehalts wie der Form der Dialektik und der Hingebung in der Liebe; auch stehen die Zeitverhältnisse in voller Übereinstimmung mit der Ap.G. Nur Bruno Bauer hat es gewagt, ihn als Kompilation aus dem Römer- und Korintherbr. anzusehen — wie Zeller sagt, ein Paradoxon, dem geheimen Wunsch entsprossen, „den Ruhm der allerradikalsten Kritik um jeden Preis davonzutragen". Doch haben neuerlichst holländische Ultra's diese „totgeborne Hyperkritik" wieder erneuert.

4. 5. **Die beiden Korintherbriefe.** Schon zu Ephesus hatte der Ap. von den Verführungen zum heidnischen Leben (*κορινθιάζεσθαι*, verba mollia Corinthiorum) in dieser großen glanzvollen Stadt auch für die von ihm etwa vor vier Jahren auf der zweiten Reise gestiftete (Akt. 18, 1 ff.), nicht unbedeutende, weil die ganze Umgegend Achaja's mit umfassende, vorwiegend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde gehört. Er hatte den Timotheus vorangeschickt, aber noch vor dessen Abreise von Ephesus auf die (mündlich oder vielleicht auch durch einen Gemeindebrief) empfangene Nachricht aus Korinth den zurückkehrenden Gesandten (1 Kor. 16, 12. 17) einen längeren Br. an die ganze Gemeinde mitgegeben (etwa um Ostern 58). Dieser erste Br. ist eine ebenfalls unantastbare Urkunde, voll apostolischer Weisheit in der Behandlung der verschiedensten schwierigen Gemeindeverhältnisse (Parteitreiben, Unsittlichkeiten, eheliche Fragen, Opferfleischessen, christliche Freiheit, Abendmahlsfeier, Charismata und deren Wert im Verhältnis zur Liebe, Leugnung der Totenauferstehung) und voll herzandringender Liebe zu den Gemeinden. Dem entsprechend handelt der erste Br. I. von dem Parteitreiben (1, 10—4, 21), wobei der Ap. den Grund desselben in der Überschätzung menschlicher Weisheit und menschlichen Ansehens aufdeckt, und dem entgegen die wahre Quelle der christlichen Weisheit in der Predigt vom Kreuz hinstellt, wie er das Ev. den Gemeinden gebracht; II. von den sittlichen Gebrechen 1) der Unzucht, 2) der Streitsucht sogar vor der heidnischen Obrigkeit, 3) der Gleichgültigkeit gegen die Sünden der Unzucht (c. 5 u. 6). III. von den Fragen der christl. Freiheit: 1) über das Ehelichwerden (7, 1—40), 2) über den Genuß von Götzenopferfleisch, wobei Rücksicht zu nehmen sei nach seinem Beispiel auf den Nächsten (8, 1—9, 23), wie auf die eigene Seligkeit (9, 24—10, 22), 3) allgemeine Regeln über das sittliche Leben (10, 23—33). IV. über Mißbräuche bei den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen; und zwar 1) in betreff der Verschleierung der Frauen (11, 1—16); 2) bei der Abendmahlsfeier (17—34). V. Über den Mißbrauch und die falsche Schätzung der außerordentlichen Geistesgaben, und zwar 1) die Grundsätze über ihre Schätzung (c. 12), 2) daß die Liebe ihnen allen erst Wert gibt, daher sie vor allem zu erstreben sei (c. 13), 3)

über den rechten Gebrauch derselben zur Erbauung der Gemeinde (c. 14). V. Unterweisung über die von etlichen in der Gemeinde geleugnete Totenauferstehung. a) Ihre Wahrheit ergibt sich 1) aus der sicher beglaubigten Thatsache der Auferstehung Christi (15, 1—11), 2) aus dem Glauben der Christen an Christum, welcher dessen Auferstehung voraussetzt (12—19), 3) aus der Stellung Christi als des zweiten Adam, welcher der Menschheit das Leben bringt (20—28), 4) aus den praktischen Wirkungen ihres christlichen Verhaltens, wonach sie sich für die Verstorbenen taufen lassen und das irdische Leben verläugnen (29—34); b) Nach ernstlicher Verwarnung bespricht der Ap. die Denkbarkeit — das „wie"; und zwar 1) gemäß den Analogien des Naturlebens (35—41), 2) durch Hinweis auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (42—50) und 3) auf die Verwandlung der dann noch Lebenden (51—54). Der Ap. schließt c) mit der Darlegung der Bedeutung der Auferstehung im Heilsratschluß der Erlösung und der sich daraus ergebenden Forderung an die Gläubigen (55—58). VI. Nachdem der Ap. in c. 16 die Liebessteuer rechtzeitig zu sammeln angeordnet, damit sie bereit sei, wenn er selbst sie abholen werde (1—9), schließt er mit Bemerkungen über den Timotheus und Apollos, und mit allgemeinen Ermahnungen an die Leser.

Bald nach Pfingsten (1 Kor. 16, 8) desselben Jahres verließ P. Ephesus, wartete in Troas vergeblich auf des Titus Rückkehr aus Korinth, den er nach dem Timotheus ebenfalls dahin gesandt hatte (2 Kor. 2, 13; 7, 13—15; 12, 18), und als beide mit ihm in Macedonien zusammentrafen, erfuhr er zwar erwünschte Nachrichten aus Korinth überhaupt, wie auch über die Wirkung seines Schreibens (2 Kor. 7, 6), zugleich aber auch, daß die Gegner noch erbitterter geworden. Noch ehe er selbst nach Korinth ging, schrieb er daher den zweiten Br. Derselbe gliedert sich deutlich erkennbar in drei Abschnitte. I. c. 1—7 handelt von der apostolischen Auktorität des Ap. a) im Verhältnis zur Gemeinde, wobei er 1) die Empfänger beruhigt über sein bisheriges Nichtkommen (1, 3—2, 4), 2) die Angelegenheit in betreff des Blutschänders beendet (5—11), und 3) meldet, daß er seine Ankunft durch keine Hinderungen verzögern lassen werde (12—17); übrigens sei er in Bezug auf seinen Beruf voll Freude und Zuversicht, denn b) die Herrlichkeit desselben bezeuge 1) nicht bloß die Gemeinde (3, 1—3), sondern vor allem 2) der Unterschied des ntl. Amtes gegenüber dem gesetzlichen des alten Bundes (3, 4—4, 6), 3) trotz der Schwachheit der äußeren Erscheinung in den damit verknüpften Leiden und seines ihm bevorstehenden Todes (4, 7—5, 8); dadurch sei er 4) getrost um seines guten Gewissens willen in allem seinem Thun (5, 9—6, 11), auch in dem Vertrauen zur Gemeinde; so daß er 5) sie nur von neuem ernstlich ermahnen kann, nicht wieder zu strafen habe (6, 12—7, 1); erfreut, daß seine Betrübniß, welche er ihnen gemacht, zur Besserung ausgeschlagen sei (7, 2—16). Im II. Abschnitt bespricht er die zu sammelnde Kollekte für die Christen in Jerusalem (c. 8 u. 9), und kommt im III. Abschnitt auf die seine apostolische Auktorität bekämpfenden Gegner. Zwar versichert er, daß er nicht wünsche bei seinem Kommen scharf auftreten zu müssen (10, 1—6), aber er läßt sie doch wissen, daß er es könne, da er von Christo sein Amt habe, und, daß er, da er die Gemeinde gestiftet, das Recht beanspruche, sie zu ermahnen (7—18). Seine Gegner hätten dazu keine Berechtigung, er könne sich in allen Stücken mit ihnen messen sowohl was sein

Verhalten zur Gemeinde betreffe (11, 1—15) als seines Dienstes (11, 16—33), als seiner Offenbarungen wegen (12, 1—12). Nur in dem einen stände die Gemeinde anderen und er den Gegnern nach, daß er sich nicht von ihnen, wie jene ernähren lasse (12, 13—18). Dies sage er nicht, um sich vor der Gemeinde zu verteidigen: er werde, wenn er komme, unnachsichtlich auftreten, falls die Gemeinde nicht selbst ihm dazu durch eigne Selbstzucht die Ursache genommen hätte (12, 19—13, 10). — Dies vorwiegend persönliche Schreiben, durch das er die Gemeinde für seine Ankunft vorbereiten will, sandte er von Macedonien, vielleicht (wie die Pesch. sagt) von Philippi aus durch Titus, der zugleich die Kollekte in ganz Griechenland bis zu seiner Ankunft vollenden sollte.

In diesen auf Zeit und Ort, auf Zweck und Anlaß der Abfassung beider Br. bezüglichen Fragen stimmt die Kritik im allgemeinen überein.

Streitig ist, ob, da P. in 2 Kor. 2, 4 und 7, 8. 12 von einem strafenden Briefe spricht, dies auf unsern 1. Brief zu beziehen ist (1 Kor. 1, 10; 3, 3. 16. 17; 4, 8. 14. 18—21; 5, 1 ff.; 6, 8 ff.; 11, 17; 14, 20) oder ob dazwischen ein verloren gegangenes Sendschreiben, auf das der Ap. sich beziehe, anzunehmen sei. Hausrath hat jüngst den kühnen Gedanken von Weiße wieder aufgenommen, diesen mittleren Brief in den 4 letzten Kapiteln des 2. Br. zu finden, den die 7 ersten voraussetzen; so daß also der jetzige zweite eine Kombination der Abschreiber sei. So erkläre sich das Abreißen in c. 9, wie die ganze verschiedenartige Stimmung dieses Abschnitts. Dagegen Hilgenf., Schulze, Holtzm., Klöpper. Für die Zusammengehörigkeit spricht dieselbe Zweckbestimmung in 1, 23. 24 u. 13, 10; auch kann die Abgerissenheit aus dem neuen Anfang des bis zuletzt versparten, nach einiger Zwischenzeit geschriebenen Teils, sowie die ernste Sprache aus dem Inhalt genügend erklärt werden. — Abzuweisen ist die Annahme, daß unserem 1. Br. schon ein anderes Schreiben der Korinther an P. wie des Ap. an sie vorangegangen, was aus 1 Kor. 5, 9—12 geschlossen wird (auch Wies., Holsten), und das man in armenischer Sprache gefunden haben will. Das 1 Kor. 5 gebrauchte ἔγραψα ist das im Briefstil gewöhnliche und bezieht sich nicht auf einen früheren Brief, sondern auf den eben geschriebenen Teil; der armenische Briefwechsel aber ist apokryphisch. Ebenso ist abzuweisen, daß der Ap. vor dem 2. Br. einen zweiten Besuch von Ephesus gemacht habe, was nicht aus 13, 1 folgt.

6. **Der Brief an die Römer.** Bei diesem Br. herrscht Übereinstimmung darüber, daß er (1 Kor. 16, 6; Akt. 20, 2) während des 3monatlichen Aufenthaltes in Korinth geschrieben ist, ehe P. die vom Titus vorbereitete Kollekte nach Jerusalem brachte, und nachdem er (Röm. 15, 19—23) das Werk der Evangelisation bis Illyrien ausgedehnt. Von hier aus richtete P. seinen Blick nach Westen; er will die römische Gemeinde sehen, und dann über Rom nach Spanien gehen (15, 24. 28). Die Gründung der röm. Gemeinde fällt in frühe Zeit, schon vor Pauli Bekehrung (16, 7). Mit ihren ersten Gliedern stammte sie vielleicht noch aus den Tagen der Pfingstgründung der Kirche zu Jerusalem (Akt. 2, 10). Zu ihren frühesten Gliedern gehörten Aquila und Priscilla, welche nach Akt. 18, 2 unter Claudius „impulsore Chresto“ (Suet., vita Cl. 25) aus Rom vertrieben, jedoch nach einiger Zeit dahin zurückgekehrt waren. Von App. war sie nicht gegründet, sicher nicht von Petrus. Doch waren hervorragende Glieder aus ihr dem Paulus bekannt, wie ihre Namennennung und

die Grüße an sie (c. 16) zeigen. Die Gemeinde bestand weder nur aus Heidenchristen (de Wette, Rück., Bleek, v. Hofm.), noch auch lediglich aus Judenchristen (Schwegler, Mangold, Hausr. u. a.), noch war sie heidenchristlichen Ursprungs mit judenchristlicher Gesinnung (Beyschl., Schürer), noch aus nationalrömischen Proselyten des Judentums gebildet, noch judaistischer Bearbeitung ausgesetzt (Weizs., Grafe) — sondern sie war gemischt, und wahrscheinlich seit der Judenvertreibung unter Claudius zum größeren Teile aus Heidenchristen (so auch Pfleiderer), doch nicht eigentlich paulinischen. Ob zu ihr schon die sonst aufgetretenen Gegner des Apostels gekommen waren, ist fraglich; sicher war ihr Einfluß nicht derselbe wie in Galatien, weil sonst der Ap. nicht seine Übereinstimmung mit der Gemeinde bezeugt, jene vielmehr bekämpft haben würde. Er warnt nur (16, 17—21); ja es war noch nicht einmal zu einem Bruch der Judenchristen mit der Synagoge gekommen (Akt. 28). Es herrschte in der Gemeinde ein solches Glaubensleben, daß der Ap., wie er ihr Glaubensstärkung bringen wollte, so auch von ihr solche empfangen zu können hoffte, was jedoch nicht ausschließt, daß die Gemeinde noch wachsen müßte, sowohl in der Erkenntnis wie in der Bethätigung des Glaubens; jenes bes. den überall auftauchenden Irrlehrern gegenüber, dieses in der christl. Missionsarbeit, zu welcher der Ap. sie anregen wollte. Beides bezweckte der Brief, der seinem Kommen vorarbeiten sollte. Auch in ihrer einheitlichen Organisation ließ sie, wie 1, 7; 16, 5. 14 f. und Akt. 28, 21 f. anzudeuten scheint, noch manches zu wünschen, wie dies für eine gemeinsame Unternehmung notwendig war.

Der Zweck, welcher den Ap. veranlaßte, einen so ausgeführten Lehrbrief zu schreiben, war weder ein dogmatischer: die Hauptpunkte seines Ev. den Lesern in Kürze darzulegen (Thol., Olsh., Meyer, Philippi, Godet, Oltram., Volkm.), was thatsächlich nicht geschieht. Noch war er ein apologetischer: eine Rechtfertigung seines apostolischen Amtes gegen judenchristlichen Widerspruch, so daß der Schwerpunkt in c. 9—11 liege (Baur) — ein Abschnitt, der aber auch nicht bloßer Anhang ist, so wenig als weiterhin der sog. paränetische Teil von dem allgemeinen Zweck des Br. ausgeschlossen werden darf. — Auch eine polemische gegen judenchristliche Irrlehrer gerichtete Tendenz oder eine Warnung vor solchen (Erasm., Weizs., Grafe) verfolgte Paulus nicht, noch eine persönliche, sich zu rechtfertigen, daß er noch nicht nach Rom gekommen (v. Hofm.), noch die, den geistigen Ertrag seiner Arbeitsjahre sich zum Bewußtsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixieren (Weiß), ähnlich Pfleiderer, der noch mit Hlgf., Volkm., Holsten den konziliatorischen Zweck betont: es gelte eine prinzipielle Verständigung mit dem Judenchristentum und dessen Versöhnung mit dem Heidenchristentum; „mit dem einen Auge auf den judenchristlichen, mit dem anderen auf den heidenchristlichen Teil der Gemeinde gerichtet." Dagegen spricht teils die Unvollständigkeit des behandelten Lehrkreises, teils der Charakter des Briefes. Vielmehr will der Ap. die ihm persönlich unbekannte, aber durch ihre Lehrer über seine großen Heidenmissionserfolge unterrichtete und noch nicht einheitlich organisierte, aus Heiden- aber auch aus Judenchristen bestehende Gemeinde für sein neues Missionsunternehmen, das Ev. nach dem Westen bis Spanien zu bringen, gewinnen, damit Rom mit seinem vorwiegenden politischen Einfluß aufs Abend-

land auch für seine dahin gerichtete Mission Stützpunkt werde, wie es bisher Antiochien, Ephesus und Korinth im Morgenlande gewesen. Um für diesen Zweck unter ihnen persönlich zu wirken, will er zu den Römern kommen. Bis er jedoch dieses sein Vorhaben ausführen kann, will er es durch seinen Brief anbahnen, und schon in diesem Briefe der ganzen römischen Christenheit, dem juden- wie dem heidenchristlichen Teile sein Vorhaben darlegen (ähnlich Credner, Mangold, Steinmeyer).

Der Inhalt dieses „rechten Hauptstückes des N. T. und des allerlautersten Evangeliums" (Luther) gliedert sich in drei Abschnitte. I. Der Ap. legt zuerst die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der von ihm beabsichtigten und schon bisher geübten Verkündigung „seines" Ev. von der Gerechtigkeit aus dem Glauben dar, und zwar A. die Notwendigkeit, welche aus der Heilsbedürftigkeit aller Menschen folgt, die um der Schuld willen unentfliehbar unter dem Zorne Gottes stehen: sowohl 1. die Heiden (wie die auf ihre Gerechtigkeit so stolzen Römer) entbehren der Gerechtigkeit; denn α) die ihnen gegebene Erkenntnis Gottes haben sie durch ihr unsittliches Treiben verkehrt (1, 18—32), β) das noch etwa vorhandene Vermögen des sittlichen Urteils dient zu ihrer Verurteilung, da es mit dem Wollen im Widerspruch steht (2, 1—10) und sie γ) gegen das Gesetz, das sie als ungeschriebenes im Herzen tragen, sündigen (2, 11—16); 2. ebenso wie die Juden, welche zwar α) große Gnadenvorzüge haben, wie Gesetz und Beschneidung, während es doch nicht auf diesen Besitz, sondern auf die ihm entsprechende innere Gesinnung des Herzens ankommt (2, 17—29), und welche β) in ihren Gottesoffenbarungen einen großen unverlierbaren Vorzug vor den Heiden besitzen, der aber nur dann ihnen nütze ist, wenn sie Glauben haben, und nicht auf Mutwillen sündigen (3, 1—8); daher sind denn 3. Juden und Heiden gleichmäßig unter der Schuld, nach dem Urteil der Schrift; aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerecht (3, 9—20), vielmehr ist allen Menschen die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ohne Gesetz geoffenbart. Daraus ergibt sich B. die Rechtmäßigkeit seines Evangeliums, wie er es überall verkündigt, als Ev. von der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben; dies Ev. ist die Kraft Gottes — der neue Heilsweg — zur Rettung für alle Menschen (1, 18). Es ist dies a) durch die Art wie man die Gerechtigkeit erlangt (*δικ. ἐκ πίστεως*), nämlich 1. jetzt kundgeworden seit Christi Versöhnungsopfer und im Glauben an ihn zu erlangen: eine Gerechtigkeit nicht aus Werken des Gesetzes, sondern mit Ausschluß alles eignen Thuns, eine Gerechtigkeit aus Gnaden im Glauben, und deshalb eine und dieselbe ohne Unterschied für alle, Juden wie Griechen (3, 21—31); 2. sie entspricht aber dem Anfang der Heilsgeschichte, denn Abraham ist vor der Beschneidung nicht anders von Gott gerechtfertigt worden; und so hat sie auf die Gegenwart vorbereitet (c. 4, 1—25); b) durch die Art wie man sie bewährt (*δικ. εἰς πίστιν*); denn sie bringt 1. ein neues Verhältnis zu Gott, Friede mit Gott und Hoffnung seliger Vollendung (5, 1—11) und 2. die Kraft eines neuen Verhaltens: denn α) Christus, der andere Adam, ist der Anfänger der neuen Menschheit, in der Leben, das den Tod überwindet, aus der Gerechtigkeit waltet (5, 12—21); β) darum ist in den Christen, die durch die Taufe der Sünde abgestorben sind, das neue Leben des Auferstandenen wirksam (6, 1—14); so wenig sie fleischliche Trägheit zuläßt, so wenig

γ) praktische Gesetzlosigkeit (6, 15—7, 7). Diese Bewährung geschieht ohne das Gesetz. denn das Gesetz ist dem sündlichen Fleisch gegenüber völlig machtlos; wir Christen sind dem Gesetz abgestorben (7, 8—25). Gerechtigkeit durch den Glauben trägt aber c) auch in sich die Gewißheit der Vollendung und Verklärung, durch den Geist Christi; der uns 1. frei macht von der Sünde, im Fleisch und von dem Tode (8, 1—11); 2. uns die Kindschaft Gottes verbürgt (12—17); 3. die Kraft gegenüber den Leiden dieser Zeit verleiht (18—30), so daß 4. nichts die gewisse Seligkeit in ihrer Vollendung hindern kann (31—39). — Aus dieser Darlegung seines Evangeliums folgt: II. die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker, die Missionspraxis des Apostels, das Evangelium an die Heiden zu bringen, mit Umgehung Israels, welches das Ev. abgelehnt hat und zwar so, wie er es dargelegt. Dies widerstrebt nicht den göttlichen Vorrechten Israels. Nach einem seinen tiefen Schmerz über Israels Unglauben bezeugenden Eingang (9, 1—5) zeigt der Br. a) daß die Berufung der Heiden auf Grund des Glaubens nicht dem Wort der Verheißung an Israel widerspricht, denn 1. dies gilt nicht dem Israel nach dem Fleisch, sondern dem nach dem Geist (6—13), und ist 2. nicht eine Ungerechtigkeit Gottes, denn Gottes Gnade — ist freie Gnade (14—18) und 3. mit dem Schöpfer darf das Geschöpf nicht rechten (19—21), vielmehr 4. über die Heiden wie über die Juden offenbart sich, wie bisher Gottes Zorn, so jetzt sein Erbarmen und der Reichtum seiner Herrlichkeit — nach der Schrift (22—29). b) Israels Verwerfung erklärt sich vielmehr aus seiner Schuld, aus seinem Unglauben, und zwar 1. aus seinem Festhalten am Gesetz und dem Verwerfen seines Heilandes (9, 30—10, 13) und 2. aus dem Verwerfen der Boten seines Ev. (14—21). Aber c) Israels gegenwärtige Verwerfung ist noch nicht Aufhebung der Israel gegebenen Verheißungen, vielmehr deren Verwirklichung. Denn 1. die aus Israel gläubig gewordenen sind Beweis der vorläufigen Erfüllung (11, 1—10); 2. die abschließende Erfüllung ist hinausgeschoben, sofern α) die Aufnahme des Ev. bei den Heiden auch die Juden zum Eifer anregt (11—15), β) Israel, das gläubige, der Wurzelstock bleibt in den die Glaubenden aus den Heiden eingepfropft sind (16—24) und γ) auch Israel noch, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, sich bekehren wird (25—36). — Damit dies geschehe, treibe er so eifrig die Heidenmission, und dazu will er zu diesem Werke III. auch die römische Gemeinde heranzuziehen. Wie eine Christengemeinde beschaffen sein muß, um am Missionswerk sich zu beteiligen, zeigt c. 12, 1—15, 13. Dazu bedürfe es a) völliger Hingabe des ganzen Lebens als Opfer an Gott, Unterordnung in der Liebe gegen die ganze Gemeinde, Einhelligkeit und Selbstverleugnung (12, 1—21); b) Gehorsam gegen die Obrigkeit, damit nicht sein Arbeiten als staatsgefährlich angesehen und vereitelt werde (13, 1—7); c) Liebe und Zucht (13, 8—14); d) Einigkeit in der Gemeinde, im Dulden der Schwachen und in der Sanftmut gegen Andersdenkende (14, 1—15, 13). — Nach dieser Darlegung rechtfertigt der Ap. am Schluß sein Schreiben mit seinem heidenapostolischen Beruf und dem Segen, welchen Gott auf sein Arbeiten gelegt (15, 14—19), und kündigt ihnen nochmals sein Vorhaben an (20—33). — Das Sendschreiben schließt also nicht seinem wesentlichen Inhalt nach schon mit c. 11 (Holtzm.); c. 12 und 13 ist keine Zugabe, sondern von gleich wesentlicher Bedeutung. Ferner ist weder c. 15 ein Nachtrag und c. 16

ein vom Tertius im Namen und Auftrag des Paulus verfaßtes Empfehlungsschreiben mit dem Verzeichnis der Gemeindevorsteher für die Phöbe, die über Ephesus nach Rom reisen wollte (so Ewald, Reuß, Holtzm.), noch sind beide Kapitel unecht (Marcion, Baur u. a.). Ebenso unhaltbar ist, daß c. 9—11 und 16 ein Bruchstück aus einem Briefe an die Epheser sei (Weiße). Auch die Doxologie 16, 25—27 ist paulinisch.

Die Einwendungen von Evanson und Br. Bauer gegen die Echtheit verdienen keine Widerlegung (Holtzm.).

II. Die Briefe aus der ersten römischen Gefangenschaft.

Als Gefangener in Banden schrieb der Ap. (Eph. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20; Kol. 1, 24; 4, 3. 10. 18; Philem. V. 9. 10. 13. 23; Philipp. 1, 7. 13. 16. 17. 30; 2, 17) die Briefe an die Epheser, Kolosser, an Philemon, und an die Philipper. Streitig ist, aus welcher Gefangenschaft, ob aus der zu Cäsarea oder der ersten in Rom. Im allgemeinen läßt sich ersteres nicht beweisen; die letztere aber steht für den Philipperbrief (gegen Böttger und Thiersch) fest. Und da die Lage des Ap. nach den drei ersten Briefen mit der hier geschilderten dieselbe ist, so dürften diejenigen abzuweisen sein, welche jene nach Cäsarea versetzen (Beza behauptete dies nur vom Epheserbrief; dagegen Schleiermacher, de Wette, Meyer, Thiersch, Reuß, Schenkel, Weiß von sämtlichen). Entscheidend für den Philipperbr. ist 1, 13, was nur auf die castra Praetorianorum in Rom beziehbar, und wozu 4, 22, das „Haus des Kaisers" allein paßt, das nicht von der Familie des kais. Freigelassenen Felix in Cäsarea zu verstehen ist. Nach 1, 12 erhoffte P. einen günstigen Ausgang, was in Cäsarea nicht möglich war, da er nach Rom appelliert hatte. Es läßt sich auch nicht beweisen, daß er in Cäsarea so frei das Ev. verkündigen durfte, wie in Rom. Diese Lage stimmt genau mit der in Eph. 6, 19; Philem. 10; Kol. 4, 3. 11 angedeuteten. Der entlaufene Sklave Onesimus konnte viel eher nach Rom, wohin alle Welt strömte, geflohen und dort sicherer sein, als in Cäsarea. Von Cäsarea aus konnte P. nicht schon wieder seinen Besuch in Klein-Asien, wo er soeben gewesen, ankündigen, da damals sein Ziel ja Rom war. Der Zusammenhang der drei Briefe nach Inhalt und Umständen, das Überbringen des Epheser- und Kolosserbr. durch Tychikus weist auf dieselbe Zeit der Abfassung für alle drei (Aristarchus Akt. 27, 2 ist derselbe wie Kol. 4, 10; Phil. 10). — Die Gründe gegen die Abfassung in Rom sind unerheblich, und meist von der Lage des Ap. aus dem 2. Timoth.-Br. entnommen, die damals allerdings eine andere war. Daher haben sich für die Abfassung aller vier Briefe in der römischen Gefangenschaft entschieden: Neander, Credner, Wieseler, Bleek, Ewald, Wiesinger, v. Hofmann, W. Schmidt, Klöpper. — Der Philipperbr. ist der letzte, wegen der nahe bevorstehenden Hoffnung auf Freilassung, von der in den anderen noch keine, und erst im Philemonbr. eine leise Andeutung sich findet.

1. **Der Brief an die Epheser.** Zwar hat Marcion diesen Brief in seinem Kanon nicht, oder wenigstens nicht so genannt, sondern πρὸς Λαοδικέας (Tert. Epiph.); sonst aber ist die Echtheit mächtig bezeugt. Angegriffen ist er außer von de Wette besonders von Baur, zuletzt von Holtzmann. Verteidigt wird er außer von Guer., Meyer, Harleß, auch von Credner, Bleek, Lünemann,

Klöpper, Schenkel. Der Haupteinwand ist entnommen von seinem Verwandtschaftsverhältnis mit dem Kolosserbr., wogegen umgekehrt dieses wieder auch gegen die Echtheit des letzteren geltend gemacht ist. Es ist vielmehr ein Grund für die Echtheit beider Br. Nur ein Ap. konnte zwei in ihren Grundzügen so verwandte, in Einzelheiten auch wieder so unterschiedene Br. verfassen. Abgesehen von diesem Problem sind alle anderen Einwendungen (wie: gedankenleere und wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefes, viele ἅπ. λεγ., unwürdige Denk- und Schreibart, gnostische Beziehungen, sein so allgemein gehaltener Charakter) völlig unerheblich und unbegründet, nur von unrichtiger meist oberflächlicher Erklärung entnommen (besonders die gnostischen Bez.). In dieser Hinsicht hat Holtzmann (gegen Baur) vieles gestrichen. Nur Berührungen mit späterer Gnosis hält er fest, aber „das Unpaulinische, das er findet, ist nicht der Rede wert" (Hofm.). Holtzm. schält einen ursprünglichen Br. an die Kolosser aus dem unserigen heraus, welchen er von dem (späteren) Verf. des Eph.-Br. interpoliert sein läßt. Was nun diese Verwandtschaft der beiden Br. betrifft, so kann, wenn bloß ein Ausschreiben aus dem Kolosserbr. oder dieses aus dem Epheserbr. statthätte, dieses nicht wohl als Sache eines Nachahmers angesehen werden, dem es an jedem Zweck gefehlt hätte: es wäre das eine bloße stilistische Übung gewesen, namentlich da beide Gemeinden einander so nahe lagen. Ein Fälscher aber würde nicht bloß einen Brief benutzt haben. Daß unser Schreiben eines Apostels durchaus würdig ist, wird die genauere Zweckbestimmung ergeben. Die brieflichen Übereinstimmungen erklären sich aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung und der Identität des Zweckes, der Behandlung, des Themas, der Leser, ihrer Umstände und Bedürfnisse. Der Apostel hatte durch Epaphras Nachrichten von der ephesinischen Gemeinde erhalten, und sendet durch Tychikus (6, 21), der nach Kolossä gesandt wird, an beide Gemeinden ein Schreiben. Diese lagen örtlich einander nahe und waren in ihren Verhältnissen im allgemeinen gleich; Irrlehrer waren in beiden, doch wußte Paulus darüber aus Kolossä direkt, von Ephesus nur indirekt. Daher er an die Epheser allgemeiner schreibt, im Br. an die Kol. aber die polemische Tendenz stärker hervortreten läßt; die Gesichtspunkte waren für die Bekämpfung derselben Gegner notwendig dieselben. Wenn Reuß die Verwandtschaft in Gedanken und Worten genauer mit Bezug auf die Eigentümlichkeit der Idee untersucht, so muß er unbefangen eingestehen: „es sei bei diesen Vergleichungen nur der Wortlaut berücksichtigt, die Verschiedenheit des Stoffs bei aller Identität des theologischen Standpunktes übersehen, — der Kritik sei ein Irrlicht vorgehalten". Abgesehen von der Fülle des Gedankenreichtums und der gehobenen, feierlichen Stimmung und einem entsprechenden Redefluß im Epheserbrief, wogegen der Kolosserbrief prägnanter, kürzer, schärfer ist; abgesehen davon, daß der erstere allgemeiner, der andere persönlicher und spezieller gehalten ist, ist die Grundidee in beiden Briefen und deren Durchführung eine solche, wie sie unmöglich einem Nachahmer und Fälscher, selbst nicht einem Schüler, zugeschrieben werden darf. Das Thema des Epheserbr. liegt in 1, 20—23: Christus ist der schließliche Einheitspunkt, das Endziel aller Dinge für die Gemeinde, welche als sein Leib, eine einige, die Fülle dessen ist, der als ihr Haupt alles in allen schließlich erfüllt. Daher der Einheitspunkt für die

Ermahnung: 4, 1 f.: die Einigkeit des Geistes in dem Bande des Friedens. Im Kolosserbr. ist der Gesichtspunkt 1, 15—20: Christus, das vorweltliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne aller Kreatur und der Auferstehung, und darum erhaben über alles, und in ihm der ganze Reichtum der Weisheit; daher haben die Gläubigen zu trachten nach dem, was droben ist, nach ihrem erhöhten Haupte, dem Auferstandenen (3, 1). Nur von diesem Standpunkte aus konnten die Gemeinden gegen die ihre Einheit zerreißenden Irrlehrer sicher auftreten.

Der Apostel will demnach im Briefe an die Epheser die Leser I. daran erinnern, was sie geworden sind; und er thut dies, a) nachdem er in lobpreisendem Eingang Gott gedankt für das, was er in Christo nach seinem ewigen Ratschluß beschlossen und in der Zeit durch sein Opfer an der bisher getrennten Menschheit zu ihrer Einigung in Christo gethan hat und noch zukünftig thun wird (1, 3—14). Darum bete er, da dieselbe Gottes-Kraft, welche in Christi Auferweckung von den Toten sich bewiesen, auch an den Lesern geschehen ist, daß sie immer tiefer erkennen möchten, daß sie einverleibt seien in Christus das Haupt und somit in die Kirche, welche ist sein Leib (15—23). Nun zeigt er, b) was sie dadurch ohne ihr Zuthun, lediglich aus Gnaden geworden sind — aus Kindern des Zorns (2, 1—3) mit den Juden in Christo begnadigt (4—10), aus solchen, die ferne waren von dem Volke Gottes, ebenso wie dieses durch Christi Versöhnungstod geeinigt zu einer Gemeinschaft, dem wunderbaren Bau der Kirche (11—22). c) Als an solche vollberechtigte Glieder habe er als Ap. nach dem besonderen Beruf an die Heidenwelt, sie an dieses Geheimnis behufs ihres Wachstums im geistlichen Leben zu erinnern (3, 1—21). Hieran schließt er II. die daraus sich ergebende Ermahnung a) zur Einigkeit (4, 1—16) in der Liebe gegenüber der Selbstsucht (1—6), wie als Glieder mit ihren verschiedenen Gaben zum Dienste für die Gemeinschaft (7—16); ferner b) zum Wandel im heil. Geiste, der α) im Gegensatz stehen muß zu dem bisherigen heidnischen (4, 17—5, 8), der β) entsprechen muß der neuen Gemeinschaft der Kinder des Lichtes, welche 1. persönlich in Wort und Verhalten zeigen, daß sie mit dem hl. Geist erfüllt sind (5, 9—21), aber auch 2. alle natürlichen Gottesordnungen heiligen und zwar α) die Ehe als ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit seiner Gemeinde (5, 22—33), β) die Stellung der Kinder zu den Eltern (6, 1—4) und γ) der Knechte zu den Herren (5—9). Dies kann aber nur geschehen, wenn die Gemeinde c) auch in den geistlichen Kampf mit der von Gott selbst dargereichten Waffenrüstung eintrete (6, 10—20).

Daß gewisse erste Keime der späteren Gnosis sich hier schon finden, ist durchaus nicht auffällig; schon in seiner Abschiedsrede zu Ephesus warnte P. davor; später in den Pastoralbr. sind sie, weil inzwischen mächtiger geworden, schärfer bekämpft. Daß der Ap. im Epheserbr. eine ihm bekannte, und zwar vorwiegend heidenchristliche Gemeinde im Auge hat, die das Ev. gern aufgenommen und nach der Seite der Erkenntnis bedeutende Fortschritte gemacht hatte, liegt klar am Tage (1, 13—16; 2, 11. 19; 3, 1; 4, 20). Doch hebt er nirgends das spezielle Verhältnis hervor, in dem er zu der Gemeinde gestanden, noch benennt er einzelne Glieder derselben. Es erklärt sich dies daraus, daß der Ap. ein Zirkularschreiben an die vorderkleinasiatischen, von Ephesus aus ge-

gründeten und auch geleiteten Gemeinden geschrieben hat; dies wird bestätigt durch das Fehlen der Worte ἐν Ἐφέσῳ in mehreren Handschr. (so im cod. B; im Sin. sind sie von späterer Hand); auch scheinen Tert., Orig., Basil., Hier. dieselben nicht gelesen zu haben, und Marcion setzte dafür: an die Laodicäer. Der Text ohne den Zusatz des Ortes gibt keinen Sinn (gegen Credner). Der Brief sollte an die einzelnen Gemeinden in Abschrift kommen, so daß entweder eine Lücke an der betreffenden Stelle blieb, oder auch ein anderer Name, der der betreffenden Gemeinde, eingeschrieben wurde. So erklärt sich auch Kol. 4, 16, wo der Ap. die Kolosser auffordert, ungeachtet sie die direkt einen Brief empfangen, sich doch den „aus" Laodicea geben zu lassen, nämlich den dahin gebrachten Epheserbrief. Wer ihn wie Meyer ausschließlich an die Epheser geschrieben sein läßt, muß auch gestehen, daß er den allgemein gehaltenen Charakter nicht erklären kann. Ihn aber an die Laodicäer speziell gerichtet sein zu lassen (Credner, Baur, Bleek), paßt nicht zu jenem ἐκ; es müßte heißen: τὴν πρὸς Λαοδικ. Für die Priorität des Epheserbriefes auch v. Hofmann, und neustens W. Schmidt.

2. **Der Brief an die Kolosser.** Die Veranlassung war durch des Epaphras, Vorstehers der dortigen Gemeinde, Anwesenheit in Rom gegeben. Ob dieser lediglich zu dem Zweck nach Rom kam, dem Ap. Mitteilungen zu machen, oder was wahrscheinlicher, seine sonstwie motivierte Reise dahin nur hiezu benutzte, läßt sich nicht angeben. Auch ist es nicht sicher, ob der Ap. der die Gemeinde nicht gestiftet hatte, sie früher besucht hat. Sie war vorwiegend heidenchristlich; doch fehlte es auch nicht an Christen aus den Juden, welch letzterer es dort sehr viele gab (Jos. arch. XII, 3. 4, XIV, 10. 20, Cic. pr. Flacco 28). Bei aller Glaubensbewährung war sie jetzt in Gefahr, durch eingedrungene Irrlehrer die Wahrheit und Reinheit des Ev. zu verlieren. Diese hielten Beschneidung (2, 11), Speise- und Festtagssatzungen fest (2, 16. 21), wodurch Christi Versöhnungswerk beeinträchtigt wurde (2, 14). Damit verbanden sie Spekulationen über die höhere Geisterwelt, woraus sich Verirrungen sittlicher Art (falsche Askese, Engeldienst) und geistlicher Hochmut (2, 8. 18. 23) ergaben, und womit sie der göttlichen Natur Christi (1, 15) entgegentraten. Es sind daher weder Juden noch Pharisäer, noch alex. Neuplatoniker, noch Chaldäer (Hug), noch Essener (Schneckenb.), noch essenische Judenchristen (Klöpper), noch Anhänger heidnischer Philosophie gewesen; vielmehr tritt noch kein bestimmt ausgebildetes System bei ihnen hervor; nur Anfänge späterer Gnosis. — Der Ap. mochte zuerst den Br. an die Epheser auch für sie bestimmt haben, entschloß sich aber auf Bitten des Epaphras, noch diesen speziell für ihre Verhältnisse berechneten Br. zu schreiben.

Auch dieser Br. beginnt mit dem Dank des Ap. für das, was die Leser hätten (1, 3—8), woran sich sofort die Vergewisserung seiner Fürbitte knüpft, daß sie zur vollen Erkenntnis in dem ihnen von einem treuen Mitarbeiter gebrachten Ev. wachsen mögen, um so mehr, als sie Gefahren ausgesetzt wären, welche ihnen das Empfangene zu nehmen drohen (9—12); sie hätten, zeigt der Ap., I. in Christo, der Haupt, Mittler und Ziel der Schöpfung, wie auch durch sein Blut der Erlösung ist, die vollkommene Versöhnung mit Gott, und bedürften daneben nicht noch anderes, wie die Irrlehrer mit ihrer vermeintlichen tieferen Weisheit behaupten (13—23). In Christo seien alle Schätze göttlicher Weisheit be-

schlossen, ihn zu verkündigen sei auch in der Trübsal seine Freude und müsse ihre Aufgabe sein (24—29). Wer in Christo ist, der ist eine neue Kreatur, und bedarf weder zu seiner Weisheit der Menschen Lehre, noch zu seiner Erlösung von der Macht der Finsternis der Beschneidung, des fleischlichen Gesetzesdienstes in Selbstentsagungen, noch abergläubischen Engeldienstes (2,1—17). Wer in diese Scheinweisheit und Scheindemut verfallen, habe sich in fleischlich selbstischem Wesen von Christo, dem Haupte und seinem Leibe, der Kirche getrennt (2, 18—23). Vielmehr gelte es II. für den Christen zu trachten das in Christo dem erhöhten Haupte verborgene Leben zu haben (3, 1—4); welches, wenn es in Zukunft in seiner Herrlichkeit offenbart werden soll, sich beweisen müsse 1. in dem Ablegen des fleischlichen Wesens der Selbstsucht und der Feindschaft (5—11) und 2. in dem Anziehen der Liebe mit ihren Tugenden, im Dienste an der Gemeinschaft durch die Pflege des Friedens in dankbarer Verkündigung des Wortes Christi (12—17), und in dem rechten Verhalten in den natürlichen Gemeinschaftsordnungen (3, 18—4, 1). Im anhaltenden Gebet, weislichen Wandel und rechtem Wort werde das verborgene Leben bethätigt (4, 2—6).

Die Echtheit des Kol.-Br. ist bezeugt sowohl durch die bestätigende Gemeindeschilderung im Br. des Apokalyptikers an die Laoicäer (3, 14—21 mit Kol. 1, 15; 2, 8. 18. 23), durch Justin (c. Tr. p. 311) und Marcion, wie durch alle anderen Zeugen. Daher meint Bähr: „keinem Besonnenen kann es einfallen, daran zu zweifeln". Die Gründe dagegen erledigen sich wesentlich durch das zum Epheserbr. Bemerkte. Einer Vermittlung, daß der Ap. den Br. dem Timotheus diktiert habe (Bleek), bedarf es nicht, noch weniger der Annahme daß letzterer ihn nach Besprechung mit dem Ap. geschrieben habe (Ew.). Endlich fehlt auch nicht der angemessene Zusammenhang der Gedanken, wie Holtzmann behauptet; vergl. gegen ihn bes. Klöpper.

3. **Der Brief an den Philemon** ist gleichzeitig mit den beiden vorigen geschrieben und durch Onesimus, der mit Tychikus zusammen reiste, überbracht an Philemon, welcher aus und in Kolossä (Kol. 4, 9. 17 u. Phil. v. 2; nicht Laodicea, nach Wies.), vom Ap. bekehrt, sich durch seinen Glauben auszeichnete, und wohl Vorsteher der Gemeinde war, die in seinem Hause sich sammelte (v. 1. 2). Der Br. bezweckt, bei ihm für seinen aus Furcht vor Strafe (v. 15) entlaufenen, nach Rom gekommenen und dort vom Ap. bekehrten Sklaven Onesimus freundliche Aufnahme zu bewirken, damit Philemon ihn als Bruder in Christo ansehe, und womöglich dem Ap. wieder zum Dienste zurücksende, der seiner nicht gern entbehrte. Der Ap. spricht zuerst (v. 1—3) mit Dank gegen Gott von dem bewahrten Glauben und der Liebe des Philemon gegen die Christen (4—7), erinnert dann daran, in welches neue Verhältnis Onesimus durch seine Bekehrung zum Ap. wie zu ihm getreten sei; jenem sei er ein teurer Sohn, diesem, obwohl Sklave, doch ein Bruder. Um deswillen bittet der Ap., möge Philemon dem Onesimus vergeben (8—17); etwaigen Schaden wolle er (Paulus) gern tragen, wenn nicht Philemon durch Erlaß der Schuld etwa gut machen will, was er selbst ihm, dem Ap., schulde (15—21). Schließlich bittet er für die Zeit, da er frei komme, um Herberge bei ihm (22—24). Das kleine Schreiben voll zarter, feiner und warmer Empfindungen zeigt bei aller brüderlichen Demut und Liebe doch echt apostol. Würde, Sprache wie Inhalt,

und trägt so alle Merkmale der Echtheit an sich, wie es als apostolisch auch bezeugt ist (C. Mur., Marc., Tert. c. Marc. 5. 21 — ja Ign. ad Eph. 2, ad Magn. 12). Nichts desto weniger hält Baur es für das Embryo einer christlichen Dichtung!

4. **Der Brief an die Philipper** ist veranlaßt durch die von dieser Gemeinde an den Ap. in seine Gefangenschaft durch Epaphroditus gesandte Liebesgabe. Von dem Überbringer hatte er erfreuliche Nachrichten über den Zustand der früher (Apg. 16, 12 f.) von ihm gegründeten, mit ihm in engster Verbindung stehenden Gemeinde empfangen. Der Br. ist ein in Liebe überströmender Dankbrief an die Gemeinde, die er seine Freude und seine Krone nennt; er sendet ihn durch Epaphroditus nach dessen Genesung von seiner unterwegs erlittenen gefährlichen Krankheit. Er enthält neben dem Dank auch ernstliche Ermahnungen (ob im Anschluß an ein von Epaphr. überbrachtes Begleitschreiben der Gemeinde? v. Hofm.) zur Eintracht und demütigen Gesinnung in der Liebe nach Christi Vorbild (2, 5 ff.), sowie Warnungen vor den fleischlich gesinnten Feinden des Kreuzes Christi. Sonst ist er der persönliche innige Ausdruck seiner Christenfreude und gipfelt in der Aufforderung „Freuet euch im Herrn allewege und abermal sage ich freuet euch" (4, 4), also eine echte Epist. de gaudio (Bengel). Dem entsprechend, damit seine Freude trotz seiner Trübsal auch ihre Freude trotz ihrer Mißstimmungen werde, schreibt er an sie, nachdem er in der Einleitung (1, 3—11) sie seiner Freude über sie mit Dank gegen Gott und für ihre Liebe, wie seiner Fürbitte für sie zu ihrem Wachstum in der Erkenntnis vergewissert, I. zu ihrer Beruhigung (1, 12—2, 30) a) über seine Lage, welche auch in der Gefangenschaft zur Förderung des Ev. beitrage, trotz mancher selbstsüchtiger Gegner (12—18), daß er einen guten Ausgang seines Prozesses hoffe, und, ob er wohl am liebsten abscheiden möchte, doch um des Ev. willen noch weiter leben werde (19–26); für diese Freude, sollten sie b) nun auch ihm Freude machen, durch ihr einmütiges Standhalten und Zusammenleben in der Demut (27—30), wie durch ihre selbstverleugnende Gesinnung nach Christi Vorbild (2, 1—11), um untadlich zu wandeln (12—16); und c) auch in seiner Abwesenheit sich doch mit ihm freuen über seine und seiner Gehülfen Arbeit (17—30). Hieran reiht der Ap. II. eine Ermahnung, daß sie sich ihre Freudigkeit auch nicht nehmen lassen sollen durch die Feinde des Kreuzes Christi; vielmehr sich hüten a) vor der jüdischen Gesetzes- und Selbstgerechtigkeit nach seinem Vorbilde (3, 1—16), und b) vor denen, welche, irdisch gesinnt, nur fleischlichen Genuß suchen, statt ihres Bürgerrechtes im Himmel sich zu freuen (3, 17—21); und c) im Herrn feststehend auch in dieser Freude alle Mißhelligkeiten meiden, wie alle Sorgen auf den Herrn werfen, dessen Friede sie bewahren möge (4, 1—9). Zum Schluß kommt der Ap. III auf seinen Dank für ihre Liebe und Teilnahme (v. 10—20).

Die Echtheit ist durch äußere Zeugnisse „mehr als ausreichend" (Schenkel) ebenso gesichert, wie die der anderen Briefe: schon Polykarp (ad Philipp. 2. 3. 9. 11); Clem. R. I, 16; Ignatius (ad Rom. 6, ad Philad. 8) benutzten ihn. Die zuerst von den Tübingern (in neuester Zeit bes. von Holsten) geltend gemachten Einwendungen sind nur ein Zeichen der Hyperkritik (so selbst Schmidt, gegen Holsten); nach de Wette ist die Echtheit über allem Zweifel erhaben. Nicht voreingenommene Kritik findet weder gnostische Ideen und

Ausdrücke (in 2, 5—10 keinen ἁρπαγμός, also gerade das Gegenteil; ebenso die sittliche Seite der Selbsterniedrigung Christi mit der entschiedensten Betonung seiner wirklich menschlichen Natur und Lebensentwicklung), noch daß Veranlassung und Zweck fehle, noch etwa Gedankenarmut (man vgl. 2, 5—11) oder monotone Wiederholungen. Vielmehr erschließt keiner der anderen Br. so wie dieser das Herz des Ap., seine Innigkeit und Zartheit, Freude des Glaubens und Demut der Gesinnung. Schon Bleek (ähnlich Schmidt) sagt: „Alle diese Gründe beruhen teils auf verschrobener Erklärung, teils auf willkürlichen geschichtlichen Voraussetzungen, so daß sich kaum begreifen läßt, wie sie ernstlich gemeint sein können". Daher gehören denn zu den Verteidigern außer Lünem., Brückner, Wiesinger, Weiß, Ernesti, v. Hofm. auch Theologen wie Reuß, Hilgf., P. W. Schmidt.

Ebenso unerheblich sind die Gründe von Bleek, Ewald gegen die Einheit, daß 1, 1—3, 1a. und 4, 21—23 ein Br. an die Gemeinde und 3, 1—4, 20 entweder Nachtrag oder an die Freunde des Ap., oder (Hausr.) zuerst geschrieben sei. Dagegen ist (de Wette, Reuß, Mangold) sowohl die Überschrift wie die Zusammengehörigkeit. Wenn Meyer 3, 1 auf einen früheren, verlornen Br. bezieht und dies durch Polyk. ad Phil. 3 bestätigt glaubt, so ist zu beachten, daß ἐπιστολαί auch von einem Br. stehen kann; oder will man den Plural betonen, so kann Polyk. sehr wohl die anderen den Philippern gleichfalls bekannt gewordenen Br. des Ap. meinen.

Die Zeit der Abfassung ergibt sich aus der Stimmung des Ap., daß er die bestimmte Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang seines Prozesses hat, also gegen das Ende seiner Gefangenschaft.

III. Die Briefe nach der ersten römischen Gefangenschaft (Pastoralbriefe).

Alle Fragen über die Br. an Timotheus und Titus stehen im Zusammenhang mit der immer noch nicht zum Abschluß gekommenen Frage nach der zweiten Gefangenschaft des Ap. in Rom. Für eine solche: Baronius, Tillemont, Usher, Pearson, Mosh., Hug, Wurm, Schneckb., Credner, Gies., Neander, Guerike, Huth., Wiesinger, Baumg., Lange, Bleek, v. Hofm. — Gegen dieselbe: Petavius, Lardn., de Wette, Winer, Baur, Niedner, Wieseler, Ebr., Thiersch, Schenkel, Schaff, Holtzmann, Grau, Kölling.

a. Durchschlagend erscheinen uns für eine zweite Gefangenschaft die nicht zu beseitigenden geschichtlichen Zeugnisse: schon Clem. R. (ad Cor. 5), also der Schüler beider Ap., schreibt noch vor Ablauf des ersten Jahrh., was er selbst in Rom erlebt hat, an Zeitgenossen, die es auch erlebt haben, und bezeugt, daß P. ein Herold des Ev. gewesen im Morgen- und Abendlande, und daß er der ganzen Welt Gerechtigkeit gelehrt, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών. Wenn hier ὅλος κόσμος nach seinen beiden Grenzen bezeichnet wird und doch δύσις beide Male in demselben Sinne gefaßt werden muß, dann kann man vom Standpunkt weder des Clem., noch des Paulus, — noch der Leser unter τέρμα Rom verstehen, oder gar „sein ihm im Abendland gesetztes Lebensziel" (Baur), oder „die meta der arena" (Hilgenf.), oder „die höchste Gewalt des Abendlandes" (Wieseler). — Dazu kommt das Zeugnis im Can. Mur., wo zur Apg. des Lukas hinzugefügt ist: profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis (entweder scil. omittit oder das vorher-

gehende semote); jedenfalls entsteht derselbe Gedanke, daß die dem Verf. bekannte Reise des Ap. nach Spanien weggelassen werde. Dies so wichtige zweite Zeugnis aus der Tradition der römischen Kirche kann nicht (nach Hilgenf.) aus Röm. 15, 26 geflossen sein. Dazu kommt das des Dionysius von Korinth (Euf. II, 25) und die aus der allgemeinen Tradition von Euf. selbst geschöpfte Nachricht, daß der Ap. zum zweitenmale nach Rom hingegangen und dort mit seinem Martyrium vollendet worden sei (Euf. II, 22), wo λόγος ἔχει nicht einen Zweifel oder Sage, Gerede einzelner bezeichnet, sondern wie überall herkömmlicher Ausdruck für Tradition ist, welche ebenso vom Athanasius (op. I, 265), Chrysostomus (op. II, 505) und Hieronym. (cat. 5) festgehalten wird. Die Richtigkeit dieser Tradition findet Euf. durch 2 Tim. 4, 16 bestätigt; sie wird aber nicht etwa aus dieser Stelle hergeleitet. Sonst sprechen an historischen Gründen für die zweite Gefangenschaft: daß P. in der ersten gar nicht wegen eines todeswürdigen Verbrechens angeklagt war, daß er seine bestimmte Hoffnung auf seine Freilassung ausspricht, daß, wenn er nicht freigekommen, vielmehr den Märtyrertod erlitten hätte, der Schluß der Apg. diesen nicht wohl verschweigen konnte. Vor allem aber alle in den Pastoralbr. enthaltenen Thatsachen — die Evangelisation von Kreta (Tit. 1, 5), der Winteraufenthalt in Nikopolis, wohin Titus kommen soll (3, 12) —, welche weder vor dem 3jährigen Aufenthalt des P. in Ephesus (gegen Apollos als Gehülfe), noch während desselben (weil des Lukas Bericht diese geradezu ausschließt), noch unmittelbar nach ihm geschehen sein können (die Zeit in Korinth von 3 Monaten ist zu kurz). Da nun alle drei Br. nach Inhalt, Form, Sprache wie nach den Gemeindezuständen und den vorhandenen Irrlehrern eine völlig übereinstimmende auch von Holtzmann anerkannte Gleichmäßigkeit zeigen, so kann ihre Abfassungszeit nicht sehr weit auseinander liegen, am wenigsten 5—6 Jahre, und es können zwischen den 1. und 2. Br. nicht die Br. an die Römer und Korinther fallen. Für alle drei Br. aber gibt es vor der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft keinen Raum; dazu kommt, daß des P. Lage in der Gefangenschaft nach dem 2. Br. völlig anders war, als in den Br. an die Epheser und Kolosser, an Philemon und die Philipper; auch sein Verhältnis zum Timotheus, z. B. daß P. 5—6 Jahre seinen φελόνης und seine μεμβράναι sollte in Troas gelassen haben. Dies alles erklärt sich einfach, wenn die zweite Gefangenschaft festgehalten und demnach auch eine mehrjährige Wirksamkeit des Ap. nach seiner Befreiung aus der ersten statuiert wird. Der 1. Br. an Tim. und der Titus-Br. ist daher auf der Reise in Macedonien, der zweite an Tim. aus der 2. Gefangenschaft in Rom nach der ersten Verteidigungsrede kurz vor seinem Tode geschrieben (so Mill, Wegscheider, Schott, Huth., Neander, Baumg., Kübel, v. Hofm.). Andere (Wieseler 2c.) setzen sie in die Zeit der dritten Missionsreise nach Ephesus; oder den 1. Tim.br. zwischen 1. u. 2. Kor. (Otto), oder zwischen Gal. und 1 Kor. (Reuß), oder nach Cäsarea (Thiersch); Beck den 1. Tim.br. bald nach Akt. 20 (auf der Reise von Troas nach Jerusalem), den 2. in den Anfang der (ersten) röm. Gefangenschaft. — Noch später verlegen den 1. Tim.br. die Gegner der Echtheit: Credner zwischen 70—150, Bleek ans Ende des 1. Jahrh., Baur ins 2. Jahrh.

b. Die äußeren Zeugnisse für die Echtheit sind für alle drei Br. gleich, und entsprechen denjenigen der anderen; nur daß Marcion sie verwarf, Ta-

tian nur den Titusbr. festhielt. Die Gegner verwerfen teils sämtliche 3 Br. (Baur, Holtzmann); teils (so Schleierm., Neander, Lünem.) nur den ersten; Credner hält nur den Titusbr. fest, Lemme nur den zweiten, mit Interpolationen. — Verteidigt ist die Echtheit bes. von Planck, Wegscheider, Beckhaus, Hug, Berth., Feilmoser, Guerike, Böhl, Kling, Heydenr., Mack, Baumg., Otto, Matth., Böttger, Huth., v. Hofm., Thiersch, Wiesinger, Kübel, Reuß, Beck, Kölling. — Die Gründe dagegen sind, abgesehen von der Schwierigkeit, die Br. in den geschichtlichen Rahmen des uns bekannten Lebens des Ap. einzureihen, vor allem die angeblich ungenauen und nicht zu kombinierenden Aussagen über die Irrlehrer, die Gemeindeverhältnisse, welche angeblich eine sehr vorgerückte Zeit des 2. Jahrhunderts voraussetzen sollen, das Witweninstitut, dazu Abweichungen in Lehre und Sprache. Letztere hat bes. Kölling gegen Holtzmann richtig beleuchtet. Schon de Wette räumte ein, daß die inneren Gründe gegen die Echtheit nicht ausreichend seien. Die Irrlehrer sind weder reine Judaisten noch Samaritaner, noch Essener und Therapeuten, noch Marcioniten und Ophiten; sondern es ist die im Entstehen begriffene, noch hellenische und jüdische Elemente ungeschieden enthaltende Vulgärgnosis; Die Keime dazu finden sich schon 1 Kor. 8, 1 ff. und im Kol.-Br. Sie erscheint hier weiter fortgeschritten, und zu ihrer Bekämpfung weist der Ap. seine Gehülfen an; ihr Umsichgreifen machte festere Gemeindeverhältnisse nötig, namentlich das Festhalten an der heilsamen Lehre, welche, soweit sie in diesen Br. vorliegt, den paulinischen Lehrgedanken völlig entspricht. Die abweichenden Eigentümlichkeiten erklären sich genügend aus dem Zweck: Anweisung zu geben für das Verhalten der apostolischen Gehilfen, und zwar nach dem verschiedenen Bedürfnisse der Gemeindezustände, in welche sie kamen. Die Gegner müssen als Verf. einen Schüler des P. annehmen; diesen läßt Schenkel sehr naiv „im Geist einer späteren Zeit, unter dem Namen und der Autorität des großen Heidenap." schreiben, weil er sich bewußt gewesen, nicht nur damit die gewünschte heilsame Wirkung hervorzubringen, sondern auch im Sinne des längst vom Schauplatz abgetretenen Ap. selbst zu handeln. So, „nahm er ohne Zweifel an, würde der Ap. jetzt an seine jüngeren Gehülfen schreiben, wenn er noch am Leben wäre!" Und wer war dieser große Unbekannte, der einem Tim. und Titus solche Vorschriften gab? Oder sind etwa auch diese fingierte Personen? —

c. *1.* Der erste Br. an den Timotheus ist nach 1, 3 auf der Reise des Paulus von Ephesus nach Macedonien geschrieben, und will dem noch verhältnismäßig jungen Timotheus, den P. (3, 14) in Ephesus zurückgelassen, um die dortigen schwierigen kirchlichen Verhältnisse für die Zeit seiner (wahrscheinlich längeren) Abwesenheit zu ordnen, zu seinen ihm schon mündlich gegebenen Anweisungen noch einige durch die Zeitumstände nötig gewordene Verhaltungsmaßregeln schreiben. Tim. fühlte sich den schwierigen Aufgaben gegenüber teils mit Rücksicht auf seine Jugend, teils auf die Verhältnisse entmutigt; er scheint die Sachen aufschieben zu wollen, bis nach des Apostels Wiederkehr. Dem gegenüber schreibt ihm der Ap., nachdem er im Eingang ihn durch den Gruß als echten Sohn bezeugt, I. (1, 3—3, 13) wie er sich als Stellvertreter des Ap. in seiner Stellung unter den obwaltenden Umständen zu verhalten habe. Dies nämlich a. den Gesetzeslehrern gegenüber (1, 3—20), b.

in seiner Überwachung des Gemeindelebens, 1) was die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen in Bezug auf das Gebet (2, 1—10) und das Verhalten der Frauen überhaupt (11—15), und 2) was die Anstellung von Vorstehern (Älteste, Diakonen, Diakonissen, 3, 1—13) betrifft. Hieran schließen sich II. Anweisungen über sein persönliches Verhalten a. als Lehrer der Kirche, welche die Trägerin der Heilswahrheit ist. Darnach soll Tim. 1) die heilsame Lehre derselben festhalten (3, 14—16), 2) die Irrlehrer bekämpfen (4, 1—11), 3) stets in gottwohlgefälligem Wandel erfunden werden (12—16); b. als Seelsorger gegenüber den Einzelnen der Gemeinde, je nach Alter, Geschlecht und Stand, insbesondere den Witwen (5, 1—6, 2), und dann denen gegenüber, welche die schlichte Frömmigkeit verachten, und das Lehren als Mittel zum Reichwerden ansehen (6, 3—21). — Eigentümlich, aber nicht zu begründen ist die Auffassung Kölling's, wonach der Br. eine Instruktion des Ap. an seinen Legaten sei, und zwar c. 1 für sein Verhalten in Macedonien; c. 4—6 für Korinth; c. 2 und 3 ein Visitationsbüchlein. Man vergl. hiegegen 1, 3, wo Kölling (wie Beck und Otto) falsch konstruiert.

2. Ähnlich war die Veranlassung des Ap. an den Titus zu schreiben. Der Ap. hatte Kreta im ganzen durchzogen und das Ev. verkündigt. Daß es schon vor ihm Bekenner Jesu daselbst gegeben habe (wie v. Hofm. annimmt), folgt nicht aus 1, 5, wonach vielmehr auf die Wirksamkeit P. zur Evangelisation der Insel erst einige Zeit später die Herstellung von Gemeindeordnungen folgen sollte. Dies noch Fehlende zu besorgen, hatte es dem Ap. an Zeit gefehlt; er ließ deshalb den Titus zu diesem Zweck zurück, damit er die einzelnen Christen zu Gemeinden sammle und durch Einsetzung von Ältesten organisiere; nicht ohne ihm die nötigen Anweisungen zu erteilen. Einige Zeit später war der Ap. veranlaßt an den Titus zu schreiben; ob Nachrichten des Titus selbst vorhergingen, sowie ob von Nikopolis aus, wie einige Handschriften in der Unterschrift sagen, läßt sich nicht mehr entscheiden. Was den Ap. offenbar bestimmte, waren teils die auch in Kreta nach seinem Weggange aufgetretenen Irrlehrer, teils die Sorge, daß die bekannten Unsitten der Bewohner sich nachteilig auch bei den Christen zeigen würden. Da der Br. einen weniger konfidentiellen Charakter trägt, als der an den Timotheus, so liegt die Annahme nahe, daß derselbe für die Gemeinde mitberechnet war, um den Titus für seine Maßnahmen zu beglaubigen. Er spricht I. von der Anstellung der Ältesten, und zwar 1) über die Erfordernisse in sittlicher und geistlicher Hinsicht (1, 5—9), und 2) über die Notwendigkeit für solche Anforderungen gegenüber den Irrlehrern (10—16). Sodann gibt er II. eine Anweisung, wie Titus selber der gesunden Lehre entsprechend die einzelnen, je nach Alter, Geschlecht und Stand (2, 1—15), namentlich in ihrem Verhalten zur außerchristlichen Welt vermahnen (3, 1—7), und wie er sich selbst zu den Irrlehrern stellen soll (8—11).

3. Den zweiten Br. an den Timotheus schrieb P. aus seiner (nach unserer Ansicht) zweiten Gefangenschaft von Rom aus; er ist rein persönlichen Inhalts und sein Ton ein besonders herzlicher und wehmütiger um der Lage des Schreibers wie des Empfängers willen. Nach Gruß und Dank für des Timotheus ungefärbten Glauben, ermahnt ihn der Ap., daß sich Timotheus weder des Ev. überhaupt noch seiner, des Ap. schämen, vielmehr die von ihm empfangene gute Beilage in der Lehre bewahren (1, 6—14), ja wenn

es sein müßte, auch mit dem Ap. und überhaupt für das Ev. leiden solle, eingedenk des herrlichen Lohnes (1, 15—12, 8). Das sei um so mehr not bei den gegenwärtigen durch Irrlehrer hervorgerufenen Verführungen (14—26). Freilich werden diese Verirrungen je länger, je größer (3, 1—17); aber solange noch Menschen die gesunde Lehre vertragen, sollte er fleißig seinem Lehrberuf obliegen, um so mehr als er selbst sein Ende bevorstehen sehe (4, 1—8). Das Schreiben schließt (4, 9—22) mit der Bitte, sobald wie möglich zum Ap. zu kommen, mit Aufträgen für diese Reise und Nachrichten über den Stand des Prozesses.

Anm. Die Frage, ob wir alle Briefe des P. besitzen, ist zu bejahen. 1) Der Kol. 4, 16 erwähnte Br. an die Laodicäer ist weder der an Philemon (wie Wieseler, Thiersch behaupten) noch ein verloren gegangener, sondern unser Br. an die Epheser, welcher als ein encyklischer auch für die Gemeinden in Laodicäa mit bestimmt war. — 2) Ebenso wenig ist ein zwischen unsern beiden an die Korinther noch vor dieselben angesetzter Br. nachweisbar. Auch 1 Kor. 5, 9 weist nicht auf einen solchen, noch weniger haben wir, wie Hilgenfeld will, ein Stück davon in 2 Kor. 6, 14—7, 1. — 3) Auch an die Philipper hat P. nicht noch einen andern Br. geschrieben s. oben S. 464. — Der Briefwechsel mit Seneca ist apokryph.; s. oben S. 420.

7. Der Brief an die Hebräer.

a. Am meisten Übereinstimmung herrscht über Inhalt und Zweck dieses Br.: daß er nämlich ein an Judenchristen, welche in Gefahr standen, zum Judentum (gegen v. Soden) um seiner vermeintlichen Vorzüge willen zurückzufallen (gegen Zahn 12, 4—17; 10, 25), vielleicht teilweise auch schon zurückgefallen waren, gerichtetes Mahn- und Trostschreiben ist (keine Abhandlung wie Reuß, Ebr. behauptet, gegen 13, 19—23). So jetzt: Moll, Ritschl, Grimm, Hausrath, Schneckenb., Pfleiderer, Hilgenf., Wieseler, Panek. Nachdem der Verf. sein Thema in 1, 1—3 dargelegt hat, zeigt er die Erhabenheit des Sohnes und des Glaubens an ihn, indem er *1.* den Sohn als neutest. Offenbarungsmittler darstellt in seiner Erhabenheit über die alttest. Offenbarungsvermittler, höher als die Engel, nach seinem ihm von Ewigkeit her eignendem Wesen (1, 4—2, 4), und nach seiner trotz der Erniedrigung in seiner Menschwerdung doch erlangten Herrlichkeit (2, 5—18); aber auch höher als Moses und Josua, hinsichtlich seiner Person (3, 1—6) wie seiner Wirksamkeit (3, 7—4, 13). Der Sohn ist aber *2.* auch im Unterschiede von diesen allen der neutest. Bundes- und Versöhnungsmittler, und als solcher dem alttestamentlichen lev.-aronitischen zwar gleich (4, 14—5, 10), aber weil Priester nach dem Vorbilde Melchisedeks (7, 1—25) und Hoherpriester (7, 26—9, 12) und dies in Ewigkeit (9, 13—10, 18), doch weit darüber erhaben. Daraus ergibt sich *3.* die Aufgabe der Glieder des neuen Bundes im allgemeinen (10, 19—31) und im besonderen: nämlich im Ergreifen des Heiles mit dem Glauben (10, 32—12, 17), im Festhalten desselben mit der Hoffnung (12, 18—29) und in seiner Beweisung durch die Liebe (13, 1—6), namentlich im Verhalten zu den christl. Lehrern, den früheren (13, 7—16) wie den gegenwärtigen (17—21). Alle einzelnen Abschnitte laufen in Paränesen aus, welche wesentlich dasselbe bezwecken: das Festhalten am christlichen Glauben, und welche in den letzten Teil einmünden: eingedenk des in Christo erlangten vollkommenen Heilsbundes weder zurückzufallen noch sich zurückzusehnen nach dem Alten und Veralteten, vielmehr als Glieder der Kirche getrost zu sein auch beim Verlust des ererbten und äußerlich herrlicher erscheinenden, aber die Gewissen doch nicht reinigen und trösten könnenden Alten Bundes.

b. Daß ein solches Schreiben nur an Judenchristen gerichtet sein kann, folgt aus der Stellung der Leser zum atl. Bundesvolk (4, 1—9. 11; 6, 12 ff.; 8, 7 ff.), aus 9, 10 u. 13, 9—13 und aus dem Zweck. Geborene Heiden nehmen nur Wieseler und Holtzm. an — ohne jeden Beweis. Auch die alte seit c. 200 allgemein gebräuchliche, aber wohl nicht vom Verf. stammende Überschrift bezeugt unsre Annahme. Daß auch geborene Heidenchristen und nicht jüdische Lehrer unter ihnen gewesen, folgt nicht aus πάντες in 13, 24. Aber wo die Leser zu suchen sind, ob in Jerusalem oder Alexandrien, wo der Tempel- und Opferdienst bestand, oder in Spanien (Nic. a. Lyra), Kl.-Asien (Bengel), Ephesus (Credner), Laodicea (Stein), Korinth (Tobler), Cypern (Ullmann), Italien (Ewald), Rom (Wetst., Alf., Holtzm., Kurtz, Zahn, Harnack, Pfleiderer, Mangold), Antiochien und Umgegend (v. Hofm.) ist streitig. Da jedoch der Verf. nicht bloß für sich, sondern auch für seine Leser noch die lebendige Anschauung des Tempelgottesdienstes voraussetzt, so bleiben nur die beiden ersten, ohnehin am meisten vertretenen Ansichten zu berücksichtigen. Die römische Gemeinde als Empfängerin anzunehmen, verbietet die Verschiedenheit der aus dem Römerbr. bekannten Gemeindeverhältnisse mit den hier vorliegenden. Die sehr frühe Bekanntschaft der Römergemeinde mit dem Br. läßt noch keinen Schluß auf die Empfänger zu, sie läßt höchstens eine Beziehung zum Verf. vermuten. Dasselbe gilt von der Auffassung, daß der Br. an den Mittelpunkt der Diaspora, Alexandria, gerichtet sei (Schleierm., Schneckenb., Credner, Ritschl, Reuß, Hilgenf., bes. Wieseler). Denn da die archäologischen Entdeckungen des letzteren in betreff des dortigen Tempels abzuweisen sind (Holtzm., Grimm, Zahn), so bezeugen Sprache, Schriftbenutzung, Manier wahrscheinlich nur den alexandrinischen Ursprung, nicht aber das alexandrinische Ziel des Briefes. Die Verfolgungen aber um des Glaubens willen sind wohl in Palästina nachweisbar (Stephanus u. Jakobus) nicht aber in Alexandria. Und gerade hier weist die Tradition auf paläst. Empfänger (Clem. und Orig. bei Eus. VI, 14 und VI, 25); ebenso Hieronymus (so Mich., Hug, Bleek, Delitzsch, Lünem., Ritschl, Moll, Ebr.). Es waren nicht Judenchristen in dem von Paulus bekämpften Sinne, sondern solche, die aus alter liebgewordener Gewohnheit die alten Institutionen und Feste vermißten. Stellen wie 13, 12 weisen deutlich auf Jerusalem (gegen Zahn) und die in Palästina lebenden Judenchristen, womit, was sonst der Verf. von persönlichen Verhältnissen berührt, übereinstimmt. Es hindern aber auch diese näheren Bestimmungen, die Judenchristen überhaupt als Leser anzunehmen. Gegen unsre Annahme ist weder die griechische Sprache, welche in Jerusalem verbreitet war (z. B. Br. des Jakobus), noch die Argumentationsweise (Stephanus), noch die Aufforderung zum Wohlthun, die auch an arme Gemeinden, wie die zu Jerusalem, gerichtet werden konnte — von außerordentlicher Liebessteuer ist nicht die Rede (gegen Wies.) —, noch daß sie das Evangelium nur aus zweiter Hand hatten (2, 3 f.); denn hier ist die Rede von der zur Zeit des Verfassers lebenden Generation.

c. Was den Verfasser anlangt, so hat er anonym, aber nicht, wie die Tüb. behaupten, in der Absicht geschrieben, für den Ap. Paulus zu gelten. Ein solcher Fälscher würde sich eng an die vom Ap. beliebte Briefform angeschlossen haben; das Fehlen dieser Form ist ein entscheidender Beweis dagegen,

ebenso wie gegen den Ap. selbst als Verf. — Von den äußeren Zeugnissen sind die bedeutendsten und zugleich die ältesten die aus der römischen Tradition (latina consuetudo, Hier.). Wir haben, was schon Eus. III, 38 bemerkt, nicht bloß sehr zahlreiche Beziehungen auf unsern Br. im 1. Br. des Clem. R. (bes. 17 u. 36), einige auch im sog. 2. Clem.-Br. und im Hirten des Hermas; sondern auch der mur. Kan. legt über ihn ein zweifaches Zeugnis ab, indem er ihn sicher nicht zu den paulin. Br. rechnet, aber ihn doch erwähnt, als ein Schreiben, das manche als Briefe an die Alexandriner, und zwar als im Namen Paulus dahin gerichtet, bezeichnen (so auch Credner, Köstlin, Wieseler, gegen Del., Lün.). Endlich kennt auch Cajus v. Rom nur 13 paulin. Br. (Eus. VI, 20). Nach Tertullian hat Marcion von den paulin. Br. nur die Pastoralbr. verworfen; also nicht diesen, da er allgemein nicht als Paulusbr. galt. Tert. selbst hielt den Br., den er nur einmal zitiert (de pud. 20), nicht für kanonisch; dort beruft er sich „zum Überfluß“ auf das Ansehen des Barnabas als comes apostolorum vir a deo satis auctoratus, worin aber nicht die Ansicht der damaligen Tradition sich ausdrückt, sondern seine Privatansicht, wofür sie auch Hier. (cat. 5) ausgibt. — Iren. hat den Br. II, 30. 9, III, 6. 5, vielleicht IV, 11, 4 zitiert, nach Eus. V, 26 auch in einer verlornen Schrift, ihn aber ebenfalls, gleichwie auch Hippolytos, nicht für paulinisch gehalten (Steph. Gob. bei Phot. bibl. 232).

Im Morgenlande hat ihn die Peschitthâ am Schluß der paul. Br., nur als „Br. an die Hebr.“ bezeichnet; sonst finden sich Anspielungen bei Polyk., Ign., Just. Eigentümlich ist die Ansicht der alexandr. Tradition: Basilides verwirft ihn, weil er nicht Br. eines Ap. sei; dagegen berichtet Cl. Alex. von seinem Lehrer Pantänus (Eus. VI, 14), daß P. als Heidenapostel zum Überfluß auch an die Hebr. geschrieben habe, woraus es sich auch erkläre, daß er seinen Namen nicht nenne. Ob dies Überlieferung oder Ansicht, läßt sich nicht entscheiden. Clemens selbst zitiert den Brief als paulinisch, ist sich aber der dabei obwaltenden Schwierigkeiten bewußt, indem er ihn für eine Übersetzung des Lukas aus dem Hebr. hält; P. habe sich nicht genannt, um die Hebräer, welche gegen ihn eingenommen waren, nicht abzuschrecken. Dies ist alles aber nur Vermutung, nicht Überlieferung. Ebenso steht Origenes; es fehle *τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν* des Paulus. Nur kann Or. bei seiner Kenntnis des Hebräischen und der LXX nicht die Vermutung teilen, daß er übersetzt sei; ein Schüler habe des P. Gedanken aufgeschrieben, er sie aber mit Zusätzen versehen; die Gemeinden, welche den Brief für paulinisch halten, seien nicht zu tadeln (die Mehrzahl scheint es also nicht gethan zu haben!); denn nicht ohne Grund halten die Alten (Pant., Clem.?) ihn für *ὡς Παύλου;* wer ihn wirklich geschrieben, darüber sei das Wahre Gott allein bekannt. Die auf uns gekommene Forschung (*ἱστορία*, nicht Überlief.) sage, daß Cl. Rom. ihn geschrieben, oder Lukas. — Die Ansicht des Orig. blieb im Morgenlande maßgebend für Eusebius und Spätere; im Abendlande für Ambros., Hil., August., Hier. jedoch schwankt; er kennt die alten Traditionen und erklärt die Sprachdifferenz aus der ursprünglich hebräischen Abfassung. Die Abfassung durch Barnabas schreibt er allein dem Tert. zu (nicht mehreren, wie Wies. deutet).

Die im Br. selbst enthaltenen Andeutungen über den Verf. (13,23: Timotheus sei freigelassen, nach seiner Ankunft hoffe er die Leser zu sehen: 13,24:

es grüßen *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*; 13, 18. 19: „betet, damit ich euch desto eher zurückgegeben werde"; 2, 3, wo sich der Verf. zu denen, welche das Ev. von den App. empfangen haben, rechnet) sind sehr allgemein; die letzte St. spricht, wegen Gal. 1, 1 u. 11 ꝛc. entschieden gegen P.; desgl. 13, 19. Außerdem aber unterscheidet sich der Br. in seiner Sprache (einem sehr reinen Griechisch, mit sorgfältiger Wortstellung, regelmäßigem Periodenbau), seinem Gebrauch des alex. Kodex der LXX (statt des vatikan., wie bei P.), seinem Sprachvorrat, Citationsformeln ꝛc.), ferner eigentümlichen Anschauungen und Begriffen, überhaupt seiner ganzen Ausprägung des christl. Lehrgehaltes so sehr von den paul. Br., daß er das dem P. Eigentümliche vielfach nicht hat, dafür aber Eigentümliches, das jenem fehlt, so die Stellung des A. zum N. Bunde; die Christologie ꝛc.). Zurück tritt die Auferstehung gegen die Vollendung und Erhöhung Christi zur Rechten Gottes; hervor Christus als Hoherpriester und zwar „nach Melchisedeks Weise", was nie bei P. Es fehlen oder treten sehr zurück die spezifisch paulinischen Grundbegriffe *δικαιοῦν, ἔργα νόμου, λογίζεσθαι εἰς δικ., πίστις Χριστοῦ, εἰς Χόν, ἐν Χῷ, καταλλαγή, ὀργὴ θεοῦ*, — es fehlt bei P. *καθαρίζειν, ῥαντίζειν, τελειοῦν* u. a. Am treffendsten hat Riehm diese oft sehr feinen, aber durchgehenden und durchschlagenden Unterschiede aufgedeckt und in ihrem inneren Zusammenhange nachgewiesen. Nichtsdestoweniger hat in neuester Zeit v. Hofm. wieder, freilich wenig eingehend und zutreffend, die paul. Abfassung verteidigt (gegen ihn Mangold); desgl. Holtzheuer und Panek (der ihn ursprüngl. aram. nach Jerusalem geschrieben sein läßt). — Kann nun P. nicht Verf. sein, wer ist dieser so fein und tief gebildete Schüler des P., der zugleich Jude von Geburt und Hellenist von Bildung, der Christ geworden allmählich auf dem Wege der sachlichen Überzeugung, das Ev. von Ohren- und Augenzeugen, also als Apostelschüler empfangen hat, mehr rhetorisch als dialektisch begabt ist, die alex. LXX benutzt, auch alex.-theologische Bildung zeigt, in Palästina als Lehrer gewirkt hat, und bei aller Abhängigkeit von P. doch sich eigenartig und selbständig entwickelt hat? ein Mann so hohen Ansehens, daß er solchen Br. an die paläst. Judenchristen schreiben konnte, dabei dem Timotheus nahestehend, und in Italien, vielleicht in Rom sich aufhaltend? — Man hat den ganzen Schülerkreis des P. durchsucht. An Barnabas denken außer Ew., Ullm., Ritschl, bes. Wiesel., Zahn; an ihn und Paulus Thiersch; an Lukas Cl. Alex., Stier, Ebr., bes. Delitzsch; an Silas: Mynster; an Clem. R.: Erasmus und Calvin. Gegen Barnabas (besonders Holtzm., Lips.) spricht die alex. Tradition, ferner daß man diesem Ap. den nach ihm genannten Br. absprechen muß, auch wohl sein Mangel an hellenist. Bildung (er war Levit und hatte in Palästina Eigentum). Vielmehr passen alle oben angegebenen Züge auf keinen so gut als auf den zuerst von Luther als Verf. vermuteten Apollos, der uns aus Akt. 18, 24 bekannt ist als geborner Jude und Alexandriner, als „beredt und mächtig in der Schrift", der nicht direkt von P. gelehrt ist, aber durch Aquila und Priscilla bekehrt, mit P. in Berührung kam, in Ephesus und Korinth neben P. großes Ansehen genoß und in den Synagogen Jesum als den Christ lehrte. Nach Tit. 3, 13 war er der Überbringer dieses Br. an Titus. Nach unserem Br. müßte er auch in Palästina gewirkt haben, dann nach Rom gekommen sein und den Br. von dort geschrieben haben, um seine Ankunft anzukündigen. Wenn Clem.

V. diesen Br. so genau kennt und neben den paul. und petr. Br. benutzt um die gespaltene Korinther-Gemeinde, wo Apollos neben Paulus und Petrus so großen Anhang hatte, zur Einigkeit zu ermahnen, sollte nicht auch von hier aus auf Apollos als Verf. geschlossen werden dürfen? Für ihn haben noch in neuester Zeit Holtzm., Hilgenf., Kurz, Lünem. sich erklärt.

d. Als Zeit der Abfassung ergibt sich — mit Bezug auf den noch vorhandenen Bestand des Tempels (woraus jedoch Holtzm., Zahn u. a. nichts glauben folgern zu dürfen) — die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, (Wieseler, Hilgenf. 64—66; de Wette 65—67). Zahn, Holtzm., v. Soden setzen ihn erst nach ders., c. 80. In dieser Zeit konnten dem Verf. die paul. Br., der des Jakobus und die Lukasschriften bekannt sein. Daß die Offenb. Joh. ihm auch schon vorgelegen (10, 32 f.; 12, 4. 16; 13, 7) und er die Domitianische Verfolgung schon erlebt habe, ist nicht nachweisbar; dagegen spricht bes. die Erwähnung des Timotheus.

Die ursprünglich griechische Abfassung ist feststehende Thatsache. Biesenthal und Panek haben eine hebr. Urschrift behauptet (der erstere hat sie sogar herzustellen gesucht, aber ohne triftige Beweisgründe.

8. Die katholischen Briefe.

Die Bedeutung dieser Bezeichnung für die Br. des Petrus, Judas, Jakobus und Johannes ist weder mit Bezug auf ihre Sammlung (Hug = Briefe von verschiedenen Verf.), noch ihre kirchliche Anerkennung (allgemeine Anerk. Euf. III, 3), sondern mit Bezug auf ihre nicht sowohl auf einzelne Gemeindekreise oder Personen als Leser und Empfänger, als vielmehr auf die Christenheit überhaupt sich erstreckende Bestimmung (so vom Judas-Br. bei Cl. Alex. u. Orig. in ep. ad Rom., vom 1 Joh.-Br. bei Orig. in Matth. 1, 17 und Dionys. Al. bei Euf. VII, 25, vom Barn.-Br. bei Orig. c. Cels. I, 13 u. a.) zu verstehen. Der 2. u. 3. Joh.-Br. wurden mit darunter befaßt als Anhang zu 1 Joh., oder weil man den Namen der Empfänger von der Kirche deutete.

1. **Der 1. Brief des Petrus.** Den Namen dieses Ap. tragen zwei Br., an dieselben Gemeinden des vorderen Kl.-Asiens gerichtet, wo zum Teil Paulus gewirkt hatte. Die Empfänger waren gemischte Gemeinden, nicht bloß wie man aus 1 Petr. 1, 1 schließt, Judenchristen (Bengel, Hug, Weiß) oder nur diese aus den Gemeinden; an letztere allein zu schreiben, lag kein Grund vor, weder in des Ap. Stellung zu ihnen, noch in den Gemeinden; daß auch Heidenchristen zu den Lesern gehören, zeigen St. wie 1, 14; 2, 10; 4, 3. Ihre Verhältnisse waren dem Schreiber wohl bekannt: die ihres Familien- und Gemeindelebens (3, 3. 7; 1, 22; 3, 8; 4, 8 f.), ihre Vorsteher, ihr Leiden unter Verfolgungen seitens der Heiden (4, 4. 14; 2, 12; 3, 16; nicht bloß Schmähungen, Keil) sowie die Gefahr, daß sie sich wie ihre Brüder nach dem Fleisch aufregen und verleiten lassen, um der Feindschaft der Welt zu entgehen, ins alte Leben nach heidnischer Weise zurückzufallen (2, 11; 4, 2), die christliche Freiheit mißbrauchen und ihren Christennamen und -Beruf vor den Heiden entehren möchten, so daß sie dann nicht mehr um Christi willen, sondern um ihrer eignen Sünden willen leiden müßten. Daher die Mahnung zur Heili-

gung des Namens Gottes im rechten Gehorsam, auf Grund ihres Christenstandes und im Blick auf ihre Christenhoffnung, damit sie leiden um Christi willen, und ihr Wandel den Heiden zur Beschämung, wohl gar zur Bekehrung diene. — Diese Gemeinden waren zum Teil von Paulus gestiftet; Gegner waren gegen ihn von judenchristlicher Seite aufgetreten und hatten ihn verdächtigt. Silvanus, der bei Paulus war, hatte dem Petrus davon Mitteilung gemacht, und nach 5, 13 von Babylon (nicht von Rom) schickt dieser bei der Rückkehr desselben unsern Brief mit, um die Gemeinden zu ermahnen. Aber er ergreift auch gern die dargebotene Gelegenheit, im Verhältnis zum Heidenapostel Paulus seine Gemeinschaft und Eintracht zu bezeugen. Daher die vielen Beziehungen des Briefes besonders auf den Eph.-Br. des Paulus, welchen Petrus wie die anderen Briefe durch Silv. und Mark. erhalten haben dürfte.

Der Br. trägt den Charakter des Ap. Petrus, wie wir ihn aus den Evv. und der Apg. kennen, als des praktischen, rasch handelnden, in Liebe zum Herrn alles leidenden Ap., der sich als solcher (1, 1) und als Zeuge der Leiden Jesu bezeugt (5, 1). Eigentlich ist der Grundgedanke die Fremdlingschaft des Christen in der Welt, die von der Hoffnung auf die Vollendung ihr Licht erhält. Die selbständige Entwicklung der Lehre ist weder dialektisch noch kontemplativ wie bei Paulus und Joh., sie tritt zurück hinter die praktischen Ermahnungen auf Grund der geschichtlichen Heilsthatsachen: Der Lehrcharakter ist wenig ausgebildet, doch weder ein vorpaulinisch judenchristlicher (Weiß) noch ein abgeschwächter paulinischer (Barn.). Der Ap. ermahnt die Leser entsprechend ihrer Hoffnung auf das ihnen zu teil gewordene himmlische Erbe so zu wandeln, daß sie ihre Leiden in der Gegenwart als um Christi willen, nicht aber um eigner Sünde willen zu tragen vermögen. Dem entsprechend zeigt er I. was sie in dieser ihrer Glaubenshoffnung haben (1, 3—12), und wie sie dem entsprechend wandeln müssen vor Gott, dem heiligen und gerechten Vater, der sie dazu berufen (13—17), im Blick auf das köstliche Blut Christi, durch das sie losgekauft sind (18—21) und auf Grund des hl. Geistes, der sie wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit (22—25) — als lebendige Glieder des geistlichen Hauses der Kirche und des wahren Volkes Gottes (2, 1—10). II. Sind sie dadurch Fremdlinge in der glaubensfeindlichen Welt, dann müssen sie als solche erfunden werden, im Kampf gegen die fleischlichen Lüste (2, 11. 12), besonders was a. ihr Verhalten zur Obrigkeit (13—17), b. ihre Stellung als Sklaven, die zu Christo ihrem Hirten bekehrt sind (18—25), c. ihr Benehmen in der Ehe (3, 2—7) und vor allem d. ihr Verhalten gegen die Nichtchristen, die ihnen feindlich sind, anlangt. Hier gelte es ein gutes Gewissen bewahren (3, 8—17), um Wohlthuns willen zu leiden, wie auch Christus, der Gerechte, für die Ungerechten gelitten und zur Herrlichkeit eingegangen sei (18—22), und nachdem Christus am Fleisch gelitten nun im Geiste zu wandeln, und nicht nach heidnischen Lüsten, eingedenk des Gerichtes am Ende aller Dinge (5, 1—7). III. Aber daß sie lebendige Glieder der Gemeinde sind, zeigen sie a. als Haushalter Gottes, die zur Ehre Gottes in Bezug auf Gott wie sich selbst, wie die Brüder wandeln (4, 8—11), b. auch in der Hitze der Trübsal Geduld haben (12—19), c. in ihrem Dienst für die Gemeinden als Diener Christi, (5, 1—4), wie d. als Glieder derselben in Demut sich beweisen (5, 5—9).

Die Grundlehren sind die allgemein christlichen — daher Anklänge wie an Paulus, so an Jakobus, an den Hebräerbr. und an Joh. Aber der Brief ist, wie auch die Gegner der Echtheit gestehen, doch nicht rein paulinisch, vielmehr eignet ihm eine gewisse Eigentümlichkeit, eine lehrhafte Ausbildung des in den urapostolischen Reden des Petrus enthaltenen Zeugnisses von Christo. Dahin gehören Stellen wie: 1, 11; 1, 22 f.; 3, 18—21: Christus als Vorbild in Wandel und Leiden, wie als Erzhirte der Gemeinden (5, 14); auch die Anwendung von Lev. 11, 44; 19, 2 auf die Christen. Selbständig ist auch die Sprachbildung wie der Stil mit seinem frisch fortschreitenden, wenn auch nur lose angereihten Gedankengang. Die Verwandtschaft mit der paulinischen Lehrweise darf nicht übertrieben und am wenigsten als Grund gegen die Echtheit gemißbraucht werden, welche durch äußere Gründe hinlänglich gesichert ist. Denn schon der 2. Br. (3, 1) — selbst wenn unecht, doch sehr früh entstanden — setzt den ersten voraus; außerdem ist auf ihn Bezug genommen bei Clem. I, 30. 38. 49. 57; Barn. c. 4. 5. 6. 16. 19; Ign. ad Magn. 13; Polyk. 1. 2. 5. 7. 8. 10 (Euſ. IV, 14); Papias (nach Euſ. III, 39); Herm. (vis. 3, 11; 4, 23); Iren., Clem. Al., Tert., Orig. ja selbst bei Basilides (Clem. str. IV. 12). Er steht in der Peschitthâ; sein Fehlen im Can. Mur. ist zwar auffällig, aber nicht entscheidend, da die betr. Stelle unsicher und unklar ist. — Gegen die Echtheit sind: Holst., Lipſ., Hilgenf., Holtzm. (wegen seines Verhältnisses zu den paul. Br. und weil sich nicht einsehen lasse, wann ihn Petrus geschr., v. Soden); de W., Reuß schwanken. Verteidiger der Echtheit: Guer., Credn., Bleek, Steig., Meyer, Thiersch, Brückn., Weiß, Wiesinger, Huther, Schott, v. Hofmann, Sieffert, Keil. — Da wir Babylon und die dort kolonisierten Juden als den Ort des Aufenthalts Petri zur Zeit der Abfassung ansehen müssen (auch Keil), so hat der Ap. den Br. geschrieben, nachdem er durch Silvanus und Markus von den Verfolgungen der Christen als Übelthäter, und zwar unter Nero, sowie den infolge derselben entstandenen, wenigstens erwarteten Trübsalen der Gemeinden gehört hat; also c. 65, denn als Petri Todesjahr muß wohl das Jahr 67 festgehalten werden. Abzuweisen ist dagegen die Abfassung noch vor des Paulus Anwesenheit in Ephesus (Weiß, gegen ihn Mang. u. Holtzm.), sofern vorpaulinische judenchristliche Gemeinden in Kl.-Asien nicht nachweisbar sind. Auch gehört ja die Verfolgung um des Christennamens willen einer späteren Zeit an; andrerseits sind gerichtliche Verfolgungen von seiten des Staates, wie unter Trajan, noch nirgend angedeutet. Daher die Abfassung unter Trajan (nach Baur, Hilgenf.), oder gar erst unter Hadrian (Zeller und Holtzm.) abzuweisen.

2. **Der zweite Brief des Petrus** will ebenso wie der erste als Br. des Ap. gelten, nach der Überschrift sowohl wie nach Stellen: 1, 16 f.; 3, 1 ff.; 3, 15. Er trägt im allgemeinen denselben Charakter, und ist nach Inhalt und Sprache ihm durchaus verwandt. Die Leser sind dieselben wie im ersten Br. (3, 1); nur hat der Verf. von den Irrlehrern gehört, welche unter ihnen ihr gräuliches Wesen treiben als Lästerer und Spötter der Wahrheit, sowie als solche, welche die christliche Freiheit zum Deckmantel der Bosheit nehmen (c. 2) und mit der Leugnung des Gerichts (c. 3) auch die Heilsthatsachen für Fabeln halten (1, 16) und das Apostelwort verdrehen (3, 16). Der Verfasser will demnach die Leser warnen vor Verführung (3, 17. 18) und sie ermahnen, ihren

Beruf und ihre Erwählung festzumachen durch Wachstum in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi. Daher weist er I., selbst seinem nahen Tode entgegensehend, die Leser gegenüber jenen praktischen wie theoretischen Verirrungen hin auf ihren hohen Beruf, göttlicher Natur teilhaftig zu werden (1, 3—11), auf das zuverlässige apostolische und das feste prophetische Wort (1, 12—21). Hierauf zeigt er II. (2, 1—10), daß wie einst in Israel falsche Propheten aufgekommen und dem Gericht verfallen seien, so es auch den jetzigen Verführern gehen werde, welche in ihrer Vermessenheit den unreinen Lüsten fröhnen (10—13a) in ihrer Verderbtheit allen Lastern ergeben sind (13b—16) und in ihrer Verworfenheit zur Sittenlosigkeit durch Lehre und Wandel verführen (17—22). Dem gegenüber sollen III. die Leser festhalten an dem apostolischen und prophetischen Wort und sich nicht durch Spötter verführen lassen, daß weil Gott verzieht mit seinem Gericht, es überhaupt gar keins gebe (3, 1—10). Wie die alte Welt in der Flut ihr Gericht gehabt, so wird die gegenwärtige durch Feuer untergehen. Gottes Warten ist nur ein Zeichen seiner Geduld, und was uns lange dünkt, ist es vor Gott noch nicht (3, 11—13). Damit aber der Tag der Wiederkunft schneller komme, sollen die Christen ernstlich im Glauben und der Erkenntnis Christi wachsen, festhalten an dem ihnen von Paulus gepredigten Ev., der ihnen dasselbe verkündigt, und dessen schwerverständliche Briefe nicht verdreht werden dürfen (3, 14—18).

Trotz des klaren Inhaltes, des Ernstes der Ermahnungen, der Tiefe der Gedanken ist gerade dieser Brief von jeher dem Ap. abgesprochen worden, und wenn es auch nicht richtig ist, daß „seine Unechtheit unstreitig feststehe" (Schneckenb.), so gehören zu seinen Bestreitern außer Kritikern wie de Wette, Credn., Reuß, den Tüb. ꝛc. doch auch ein Calvin, Bleek, Huther. Schwankend sind Ullm., Olsh., Brückn., Grau, Sieffert. Verteidigt wird er von Mich., Hug, Flatt, Dahl, Kern, Windischm., Heydenreich, Dietl., Guér., Schott, Wies., Fronmüller, Steinfaß, v. Hofm., Keil. Auch von Weiß werden die Gründe gegen ihn als nicht vollgiltig beweisend dargelegt. Wenig entscheidend sind die freilich nur geringen äußeren Bezeugungen. Der Br. fehlt im C. Mur. (?) und in der Pesch., die Benutzung bei den apost. Vätern ist fraglich: Cl. Rom. 7. 9. 10. 35 (?); bestimmter bei Barn. 15, Past. Herm. vis. III, 7; IV, 3; auch die Stellen Just. c. Tr. c. 81, und Theoph. ad Aut. 2, 11 sind fraglich. Aber Cl. Alex. (Eus. VI, 14), sowie Orig. gebrauchen ihn öfter, und zwar als petr.; Firmilian (c. 250) in s. ep. ad Cypr. setzt die petrinische Abfassung voraus; Eus. rechnet ihn zu den Antileg. Gregor v. Naz. kennt die Ansicht einiger, daß er nicht aufzunehmen sei, ebenso Hier. zu seiner Zeit noch Zweifel wegen des Stils. Doch wurde der Br. trotz der früheren Bedenken in den Kanon aufgenommen. Abgesehen von untergeordneten Bedenken (Abweichung von 1 Petr. in Sprache und Periodenbau, in der Lehre über die Wiederkunft Christi; auch das Hervortreten der γνῶσις), welche sich erklären aus den Zeitumständen und dem Zweck wie der Persönlichkeit des Petrus, der keine fest ausgeprägte Lehr- und Darstellungsweise hatte, und denen gegenüber nicht unwichtige Berührungspunkte mit dem ersten Br. nachweisbar sind (siehe bes. Weiß), bezogen sich die Zweifel der alten Kirche nicht sowohl auf die Abfassung des Br. durch Petrus als auf seine Aufnahme in die Sammlung der kirchlichen Lehrschriften. Sie erledigen sich aber dadurch, daß der Br., kurz

vor dem Tode des Apostels verfaßt, nur allmählich und langsam bekannt wurde. Der Hauptanstoß ist sein Verhältnis zum Br. des Judas. Auch wenn hier alle Übertreibungen abgewiesen werden, so bleibt doch eine so nahe Beziehung, daß entweder Petrus aus dem Judas-Br. (so von Bestreitern der Echtheit: Credner, Neander, de Wette, Reuß, Bleek, Huther, Sieffert, von Verteidigern: Hug, Guerike, Wiesinger, Brückner, Weiß) oder Judas aus dem Ap.-Br. geschöpft hat (so Luther, Mill, Semler, Dietl., Stier, Thiersch, Luthardt, Schott, v. Hofmann). Daher denn einige eine spätere Interpolation (Ullm., Lange, Geß) freilich gegen die nachweisbare Einheit annehmen. Wir halten die erstere Ansicht für richtig, und finden eine solche Entlehnung weder des Ap. unwürdig noch mit seiner apost. Selbständigkeit unvereinbar. Die Entlehnung bezieht sich nur auf die Schilderung der Irrlehrer; seine Bekämpfung derselben ist selbständig. Jene aber erklärt sich so, daß der Ap. durch den ihm bekannt gewordenen Judas-Br. die Gefahren der Gemeinden erfuhr. Da nun sein früherer Br. auf diese Irrlehrer noch nicht Rücksicht genommen und zu allgemein gehalten war, so benutzte er diese Schilderung, zugleich dadurch sein Einvernehmen mit diesem Schreiben den Gemeinden beweisend und zugleich den Ernst der Lage und die Wichtigkeit der Mahnungen bestätigend. Ein Fälscher würde gerade diese Entlehnung vermieden und sich viel enger an den ersten Br. angeschlossen haben.

Die **Zeit** der Abfassung ergibt sich aus dem Br. selbst: kurz vor dem Abscheiden des Ap., und demnach der Ort: Rom. Auf eine spätere Zeit weist nicht die Bekanntschaft mit den paul. Br. (3, 15); von einer vollständigen Sammlung derselben ist nicht die Rede — auch der erste Br. zeigt schon gleiche Bekanntschaft —, noch weniger von der Kanonsammlung (gegen Schwegler, der den Br. ins 3. Jahrh. setzt!).

3. **Der Brief des Judas.** Der Verf. nennt sich Diener J. Chr. und Bruder des Jakobus; daraus, wie aus v. 17, ergibt sich, daß er kein Ap. ist (gegen Keil). Für seine Person beruft er sich auf seinen hochangesehenen Bruder. Dieser Jakobus ist aber weder Jak. maj., der Bruder des Joh., noch Jak. min., der Sohn des Alphäus, sondern der bekannte Vorsteher der Gem. in Jerusalem, somit einer von den Brüdern Jesu im wirklichen Sinne (nicht Vettern), was übrigens Jak. im Br., in richtiger Erkenntnis seiner Stellung nicht hervorhebt. Also nicht Judas Thadd., Sohn des Alph. (gegen v. Hofm.).

Der kurze aber inhaltreiche Br. will (v. 3 und 4) die Christengemeinden, dieselben, an welche die Br. des Petrus gerichtet (nicht alle Christen überhaupt, gegen Sieff.), auch nicht die in Palästina (Credner, Wiesinger, Keil), vor den Irrlehrern (nicht bloß Verführern zur Unsittlichkeit, zu vgl. v. 8 u. 20), warnen und zwar durch Erinnerung an die Beispiele göttlichen Gerichtes (5—7), das über solche Gottlose gekommen ist, und auch über die jetzigen kommen wird, welche nach der nun folgenden Schilderung (8—16) ihnen gleichen. Sodann ermahnt er die Leser, eingedenk zu sein des ihnen verkündigten Evangeliums und sich zum Schutz gegen jene zu erbauen auf den allerheiligsten Glauben (v. 17—23). Da die Zerstörung Jerus. noch nicht erwähnt wird (gegen v. Hofm., der v. 5 so deutet), da Jakobus, auf den der Verf. sich bezieht, noch am Leben gewesen scheint, so ist die Abfassungszeit vor 67 (und wahrscheinlich in Palästina) zu setzen. Dagegen spricht nicht die Schilderung der

Irrlehrer, welche nicht etwa gnostische Karpokratianer des 2. Jahrhundert (Schenkel, Mang.), sondern die nämlichen nur weiter fortgeschrittenen Häretiker sind, welche der Ap. Paulus schon in seinem Br. an die Kol. und dann in den Pastoralbr. (wie schon in Korinth) bekämpfte. Es sind Häretiker nicht juden-, sondern heidenchristlicher Art, — ähnlich wie später die Nikolaiten der Apok.

Die Echtheit des Schreibens wird nicht sowohl durch die äußeren Zeugnisse gesichert (erst bei Tert. de cult. fem. I, 3, Cl. Alex., str. III, 2. 11, bes. Orig.; zwar nicht in der Pesch., aber im Can. Mur. mit sane, gegen schon bekannte Zweifel; daß er nicht von Judas geschrieben, ist daselbst nur falsche Bez. des die Joh.-Brr. allein betreffenden schwer zu deutenden Zusatzes) — als durch den Br. selbst genügend verbürgt, da es schwer erklärlich, daß unter dem Namen eines so wenig bekannten Mannes jemand sollte diesen Br. verfaßt haben. Gegen die Echtheit darf weder das Citat aus dem Buch Henoch (v. 6 u. 14 f.) geltend gemacht werden (Worte, die nicht aus unserem Br. in das B. Henoch eingetragen sind [v. Hofm., Philippi], aber auch keine Bekanntschaft mit demselben voraussetzen, und wenn letzteres, so ist das B. H. nach Dillmann schon 110 v. Chr. verfaßt) — noch die Verwandtschaft mit dem 2 Petr.-Br. entscheiden. Will man nicht die hier dargelegte Auffassung teilen, so bliebe immer noch die von v. Hofm. aufgestellte übrig, wonach der Verf. die von Petr. geweissagten Irrlehrer jetzt als aufgetretene bezeichnet und dessen Weissagung als erfüllt hinstellt (v. 4. 17), daher v. Hofm. die Entstehung des Br. auch nach der Zerst. Jer. verlegt. Gegen die Echth.: Luth., die Tüb. Kr., Mang. Für dieselbe: de Wette, Credn., Bleek, Schott, Huth., v. Hofm., Sieff., Keil.

4. **Der Brief des Jakobus.** a. Als Verf. bezeichnet sich ein Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Diener. Von den im N. T. bekannten Männern dieses Namens ist es weder der a. 44 hingerichtete Jak. maj. (so Pesch.), zu dessen Zeit unser Br. noch nicht verfaßt sein kann wegen der Bezugnahme auf die paul. Lehre und der ausgebildeten Gemeindeverfassung, noch Jak. minor, Alphäi (Kleophas und einer Maria) Sohn, weil sonst der Zusatz „Apostel" erwartet werden müßte. Es ist vielmehr der Gal. 1 und 2 als Nichtapostel bezeichnete Jakobus, eine der Säulen zu Jerusalem und somit leiblicher Bruder (nicht Vetter) Jesu, der zu Lebzeiten Jesu nicht glaubte, aber durch die Offenbarung des Auferstandenen zum Glauben erweckt, hernach diese hohe Stellung in der Muttergemeinde einnahm, als die Ap. hinausgingen, um das Ev. den Völkern zu bringen (Akt. 12, 17); der auf dem Apostelkonzil (Akt. 15) den Ausschlag gab und den Gemeinden den Apostelbeschluß kundmachte, mit demselben *χαίρειν* wie in unserem Br.; der als *δίκαιος* (Eus. II, 23) in höchster Strenge des Gesetzes wandelte und kurz vor der Zerstörung des Tempels (a. 69) den Märtyrertod erlitt, nachdem er lautes Zeugnis von Christo abgelegt hatte (Heges. bei Eus. l. c. gegen Jos. arch. 20. 9, welche Stelle nach Credner interpoliert ist).

b. Der Br. ist gerichtet an die christliche Gemeinde in der Zerstreuung, als die rechte Fortsetzung der Zwölfstämme, des auserwählten Volkes Gottes; also nicht an die Juden (v. Hofm.), wozu der Inhalt nicht paßt; auch nicht so, daß christlich gewordene Juden mit einzurechnen seien (Grot., Cred., Hug).

Waren die Leser nun bloß Judenchristen außer Palästina (de W., Reuß, Ne.), oder ohne Unterschied (Thiersch, v. Hofm.), oder bloß Heidenchristen (Lutterbeck, Phil.), oder waren es Christengemeinden ohne Unterschied (de Wette, Schwegl., Hilgf.)? Ersteres ist wohl am meisten begründet; die Judenchristen außer Palästina waren die ersten Leser, welchen das Haupt der jerus. Muttergemeinde zu schreiben sich veranlaßt sah, ohne daß jedoch, da solche Gemeinden nirgends unter den Hellenen rein bestanden, die Heidenchristen auszuschließen wären. Eine einzelne Gemeinde hat des allgemeinen Charakters unseres Br. wegen der Verf. nicht im Auge. Falsch aber ist, daß er gegen Heidenchristen polemisiere (denn 2, 14 f.; 3, 14 f. enthalten nichts von Polemik). Der Zustand war der, daß mancherlei gefahrvolle Anfechtnngen von außen und innen eine ernste Ermahnung nötig erscheinen ließen. Verfolgungen und Trübsal machten ungeduldig, Verweltlichung bei Reichtum führte zum Mundbekenntnis (2, 13 f.) und zur Sicherheit (4, 13 f.); die Armen wurden geringschätzig behandelt von den Reichen, versündigten sich aber selbst durch Anklagen und Richten (5, 7 f.; 2, 1 f.), und die Herzen waren geteilt. Es fehlte an der Kraft des Glaubens in den Anfechtungen, wie der Heiligung des Lebens, im Wort (c. 3 und 5, 12) und Wandel, im Verhältnis zu den Brüdern wie zu Gott.

Das Schreiben ist daher nicht sowohl ein Lehrbrief (denn auch c. 2 tritt dies gar nicht hervor), als vielmehr eine den Zuständen der Gemeinde entsprechende „pastorale" (Erdm.) Unterweisung, wie die Christen ihren Christenglauben zu bewähren haben, und zwar sollen dieselben I. in den Glaubensprüfungen sei es a. den Anfechtungen von außen (2—12), sei es b. den inneren Versuchungen durch die eignen Reize der Sünde gegenüber, standhaft sein in Geduld, und in der Gewißheit, daß nur gute Gaben von Gott kommen, sein Wort zur Seligkeit sanftmütig aufnehmen (13—21); II. überhaupt sich als Thäter des Wortes bewähren, a. in aufrichtiger Selbsterkenntnis zum Zweck eines reinen Gottesdienstes (22—27), b. in demütigem Glauben, der ohne Ansehen der Person das königliche Gesetz der Freiheit in der Liebe bethätigt (2, 1—12), c. in einem Glauben, der nicht besteht in Worten, sondern lebendig ist in guten Werken (13—26). Sie sollen sich III. bewähren in der Selbstbeherrschung a. in Bezug auf das Reden (3, 1—12), und b. bes. das Lehren (13—18); dazu IV. in der Selbstbewahrung, a. vor der Fleischeslust, welche Zank und Streit (4, 1—4), b. vor der Weltfreundschaft, welche Hoffahrt (5—12), Sicherheit (13—17) bewirkt, c. vor dem Hochmut beim Reichtum (5, 1—6), d. vor Kleinmut beim Armsein (7—11), e. vor falschem Schwören (12). V. Zu diesem allem wird der Christ seinen Glauben bewähren in Gebet und Fürbitte, wie in dem Bemühen, dem von der Wahrheit abirrenden Bruder zurecht zu helfen (13—18).

Am wenigsten aber ist eine polemische Tendenz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu erweisen (so auch Holtzm., dagegen Ritschl, Erdm.). Höchstens warnt Jak. vor falscher Anwendung derselben (Hug), indem er zeigt, wie der im Glauben Gerechte seine Glaubensgerechtigkeit zu bewähren hat. Aber die paulinische Lehre setzt der Br. in den Gemeinden als bekannt voraus und zeigt seine Übereinstimmung, indem er die praktischen Folgerungen den Lesern vorhält. Nicht das Wissen noch das Mundbekenntnis, noch toter

Glaube macht selig; der rechte Glaube wirkt mit bei den Werken, und aus den Werken wird er vollendet. Zwischen Paulus und Jak. ist daher kein beabsichtigter Widerspruch (so Baur, Schwegler, Weiffb., Holtzm.), noch ein unausgleichbarer Gegensatz (Luther, Kern); beide gleichen sich aber auch nicht in einer höheren Einheit (Lechl., Meßn.). Es besteht vielmehr Übereinstimmung bei verschiedenem Gesichtspunkt für die Betrachtung (Knapp, Fronm., Schneckb., Thiersch, v. Hofm., Wiesinger, Baumg., Hengstb., Ritschl, Riggb., Weiß, Philippi, Huther, Erdm.).

c. Damit lehnen wir, was die Zeit der Abfassung betrifft, die neuere weit verbreitete Ansicht ab, daß unser Br. der vorpaulinischen Zeit, wenigstens vor den Br. mit der Rechtfertigungslehre (Weiß, Beyschlag), ja vor dem Ap.-Konv. (Geß, v. Hofm., Erdm.) angehöre, also eine der ersten, ja die erste Schrift des N. T. sei (Schneckb., Theile, Mangold, Pfeiffer). Gegen eine so frühe Zeit spricht teils die Bezugnahme auf die paul. Lehre, teils das, was von den Zuständen der Gemeinde gesagt wird: das Mundbekenntnis und die Verweltlichung erklärt sich nur in einer späteren Zeit, wo die erste Liebe nachgelassen hat. Die Gemeinden sind schon aus den Synagogen herausgewachsen und haben sich selbständig gemacht. Bei den sehr zahlreichen Reminiszenzen an die Reden Jesu, wie sie das Matth.-Ev. überliefert (vgl. bei Erdm.), wird auch die Verbreitung des letzteren anzunehmen sein. Die Entstehung fällt also in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems (auch Reuß, Bleek), in die letzten Lebensjahre des Verf.; nicht in die spätere Zeit Domitians (wie v. Soden, Blom, Hilgenf., Holtzm. annehmen).

d. Die Abfassung durch Jak. kann mit zureichenden Gründen nicht bestritten werden. Die äußere Bezeugung ist zwar geringer, als bei den Homolog., aber doch ausreichend. Die Beziehungen des 1. Br. Petri auf ihn sind zwar fraglich; nicht aber die des Cl. R. 10, 12, 17, 23, 30, 31, 38 u. a. Barn., Herm., Clem. Homil. Ausdrücklich citiert ist der Br. bei Orig., Ephr., bekannt auch beim Iren. und Cl. Al.; ebenso in der Pesch.; verworfen ist er von Theod. v. Mopf.; im Mur. K. fehlt er. Euf. rechnet ihn deshalb mit Recht zu den Antileg. Der Grund seiner nicht allgemeinen Verbreitung liegt in der Abfassung von einem Nichtap. und in der allgemeinen Bestimmung an alle Christen, daher einzelne Gemeinden seinen Empfang und Ursprung nicht verbürgen konnten. — Zu den Gegnern der Echtheit des Br. gehören außer Luther — er nennt ihn eine „stroherne Epistel“, Vorrede von 1520 — de Wette, Schleierm., Schwegler, Baur, Holtzm., Grimm, v. Soden. Doch haben Kern und de Wette später sich geneigter gezeigt, die Echtheit anzuerkennen, die außer von Wiesinger, Schmidt, Brückner, Erdmann, Sieffert, Beyschlag, auch von Bleek, Credner, Reuß verteidigt wird. Holtzm. will für die Entscheidung die Tradition unbeachtet lassen. Aber gerade die inneren Verhältnisse, die Eigentümlichkeit des Verf.s als eines gläubigen Judenchristen, zugleich eines Thäters des Worts, durch das er wiedergeboren und zum Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit (1 Kor. 15, 7) und des Reiches Gottes, und damit an Gott, als den Vater Jesu Christi wie den Geber aller guten und vollkommenen Gaben gekommen ist; seine Schreibart, populär, einfach, kernig, sentenzenreich; sein Standpunkt, das praktische Christentum der Bergpredigt ohne Dialektik und Spekulation in der Lehrweise; seine Bekanntschaft mit der

evangelischen Tradition, die er aus der mündlichen (und schriftlichen) Überlieferung schöpft, stimmen völlig zu dem Jak. der Apg., des Gal.-Br., wie der Überlieferung. Ebenso wenn wir seine Stellung auf dem Konzil und seine Darlegung c. 2 vergleichen; er ist der gläubige Judenchrist mit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, wie sie ihm aus der Lehre Jesu bekannt ist, der mit dem gegen judaistische Werkgerechtigkeit dialektisch streitenden Heidenap. übereinstimmt, und die Leser vor Mißverstand warnt, ohne sich auf dialektische Darlegungen mit ausgeprägten Lehrformeln einzulassen. Es ist also nicht der früheste, unausgebildete „Lehrbegriff“, sondern nur ein praktisches pastorales Lehrzeugnis, das hier vorliegt; auch dies stimmt zu dem Jak., dem Oberhirten der judenchr. Gemeinde zu Jerusalem, der auch außerhalb Palästina bekannt genug war, um seine Autorität geltend zu machen, daher er auch für dieselbe nichts anführt; des Griechischen konnte er mächtig sein, weil sein Heimatsland Galiläa durchweg gräzisiert war. Ein Fälscher würde auf diesen Namen nicht gefallen sein. Der Br., wenn unecht, bleibt (wie Holtzm. eingesteht) für die Kritik ein Rätsel.

5. **Die Johanneischen Briefe.** a. Der erste Br. Daß der Verf. dieses Br. derselbe sei wie der des 4. Ev., wird gegen Baur u. a. auch von de W., Bleek, Reuß, Holtzm., Grimm, Keim anerkannt. Daß es der Ap. Johannes sei, ergibt sich aus der übereinstimmenden Überlieferung; seine Schüler Pap. wie Polyk. (c. 7) kennen den Br. als apost. Schreiben; im Can. Mur. ist seiner in Verbindung mit dem Ev. gedacht, als vom Ap. herstammend; ebenso bei allen Zeugen, auch in der Pesch., daher vom Euf. zu den Homolog. gerechnet. Im Br. selbst macht sich der Verf. als Augenzeuge der Offenbarung des Ewigen Wortes geltend, der in der innigsten Gemeinschaft des Lebens wie des Heils mit Christo gestanden (1, 4), der seinem Charakter entsprechend mit der ganzen Entschiedenheit des Glaubens Sünde und Welt überwunden, und in Liebe seinem Herrn sich ergeben hatte. Was uns vom Ap. und seinem Walten in den Gemeinden später berichtet wird, stimmt völlig zu dem vorliegenden Schreiben, dessen tiefe aus der Fülle des Lebens geschöpfte Gedanken in dem Worte gipfeln: „Gott ist die Liebe, lasset uns ihn lieben, er hat uns zuerst geliebet“. Gegen die Identität weist man auf ganz untergeordnete Differenzen hin in Bezug auf die Parusie und den Antichrist, Christus als Paraklet (auch Ev. 14, 16), die Sühne (auch Ev. 1, 29; 17, 19; 11, 50). Diese wie die Beziehung auf Montanismus und Doketismus beruhen auf falscher Deutung. Die Echtheit des Br. steht und fällt mit der des Ev.

Die Leser sind dieselben, für welche das Ev. geschrieben ist, wie denn der Br. letzteres deutlich voraussetzt: 2, 7. 8 bezieht sich auf Ev. 13, 34 u. 15, 11—12; 3, 23 auf Ev. 13, 34; 5, 9 auf Ev. 5, 32 f. u. 10, 25; 1, 1—4 auf den Prolog, bes. 1, 14. Ob 2, 12—14 ἔγραψα aufs Ev., γράφω auf den Br. sich bezieht, ist fraglich. Jedenfalls setzt der Br. Leser voraus, welche den ganzen Inhalt des Ev. sei es aus mündlicher Verkündigung, sei es durch schriftliche Aufzeichnung kennen. Brief und Ev. sind für gereifte Christen bestimmt, welchen die Heilsthatsachen Gegenstand des Glaubens sind und welchen hier die Grundgedanken des Ev. für ihre Heilsgemeinschaft zusammengefaßt dargelegt werden. Wie Gott in Christo, dem menschgewordenen Ewigen Logos, sich offenbart hat als Licht, Leben und Liebe und darnach das Ev. sich grup-

piert, so sind dies auch die Grundgedanken, um welche sich die Ausführungen des Ap. in seinem Br. bewegen. Diese Gemeinschaft mit Gott, so schreibt der Ap., ist I. eine mit Gott, der in Christo, Licht ist; und zeigt sich a. in unserem Lichtwandel, der 1) Gott gegenüber in der Sündlosigkeit (1, 5—2, 2); 2) den Brüdern gegenüber in der Bruderliebe (2, 3—13), 3) der Welt gegenüber in dem Haß der Welt (2, 14—27) besteht; darum die Mahnung: bleibet im Sohne, als aus Gott geboren (27—29); sie ist II. eine Gemeinschaft mit Gott, der nicht bloß Licht, d. h. uns geoffenbaret ist, sondern der auch die Liebe ist, so daß wir durch sie aus Gott geboren sind. Diese Gemeinschaft fordert a. einen Wandel in der Liebe, und zwar 1) 3, 1—10: keine Sünde zu thun, 2) 11—18 die Brüder zu lieben; sie ist b. möglich, 1) kraft des Geistes der Wahrheit (3, 19—24) und 2) kraft des Glaubens an den Sohn (4, 1—6); und c. ruht 1) auf der Offenbarung Gottes, der die Liebe ist (4, 7—13), und 2) auf der Erfahrung dieser Liebe in uns, als denen, die aus Gott geboren sind (4, 14—21). III. Die Bedingung dieser Gemeinschaft wie unseres aus Gott Geborenseins ist der Glaube, dessen Kraft (5, 1—5) und Gewißheit (6—12) der Ap. bezeugt; aus diesem Glauben aber — und darauf kommt am Schluß der Ap. seinem Zweck entsprechend (1. 4) zurück — ergibt sich die Freudigkeit, sowohl in unserem Verhalten zum Vater (14—17), wie zur Welt (18—21). Die Gemeinschaft im Glauben an den im Fleisch gekommenen Christus als Quelle der vollkommenen Freude ist nach 1, 1—4 der Zweck, und damit ist auch die Abwehr gegeben gegen die, welche dies leugneten; es sind dieselben Gegner, welche durch das Ev. ausgeschlossen werden. Der Br. scheint ein Begleitschreiben zum Ev. zu sein (Hug, Thiersch — dagegen Bl., Düst., Huth.). Jedenfalls finden sich die im Ev. geschichtlich berichteten Heilsthatsachen nach ihrer ethisch praktischen Seite in diesem Schreiben dargelegt; der Verf. zieht für die im Glauben ans Ev. stehenden Leser die Folgerungen für ihren Christenstand (so de W., Reuß, Weiß, Holtzm., Erdm.). Die Briefform ist unverkennbar, wenn auch anders ausgeprägt als in den paul. Br., ähnlicher der des Hebr.-Br., nach v. Hofm. eine „schriftliche Ansprache". — Zeit der Abfassung: gleichzeitig mit oder bald nach der Abfassung des Ev., und zwar von Ephesus aus (allgemein) oder von Patmos (Hug, Ebr., Huther). Sicher nach der Zerstörung Jerusalems, auf die de W., Baur, Thiersch, Düst., Huth. ohne Grund in 2, 18 eine Anspielung finden wollen.

b. Der 2. und 3. Br. sind Privatschreiben, die bei ihrem geringen Umfang und ihren privaten Beziehungen erst spät bekannt wurden. Der Ap. spricht im zweiten seine Freude aus über den Wandel in der Wahrheit (v. 4), mahnt zur Bruderliebe (v. 5. 6) und warnt vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern (7—11). Auch dem Cajus drückt er im dritten seine Freude über dessen Wandel in der Wahrheit wie dessen Gastfreundlichkeit aus; er beklagt das Auftreten des Diotrephes, den er bei seinem Kommen von seinem Unrecht zu überführen hoffe; schließlich empfiehlt er den Überbringer (11. 12). — Iren. (adv. haer. I, 16. 3; III, 16. 8) und Clem. Al. kennen die Briefe, auch erwähnt sie (in einer sonst schwer zu deutenden Stelle) der Kan. Mur. Schon Origenes kennt Bedenken und Euf. setzt sie unter die Antileg. Gegen ihre Abfassung durch den Ap. macht man die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος geltend, womit vielmehr (nach Euf., Grotius, Credn., Ebr.,

Reuß) der Presbyter Joh., der Doppelgänger des Ap. gemeint sei. Doch gesteht selbst de Wette, daß, wie Clem. Alex. dies = ὁ γέρων erklärt, und Iren. alle App. οἱ πρεσβ. nennt, der Ap. Joh. sich wohl so bezeichnet haben könnte, entweder wegen seines Alters, oder mit Bezug auf sein Amt, ähnlich wie Petr. in I. 5, 1. Der Ap. war für die ganze Kirche, was für die Einzelgemeinde der Presbyter war. Der Nichtap. hätte sich durch Hinzufügung des Namens Joh. kenntlich machen müssen. Daß aber der Presbyter Joh. den Br. dem Ap. untergeschoben habe, ist bei seiner nahen Beziehung zum Ap. und der Geringfügigkeit des Inhalts völlig undenkbar. Denn das schärfere Hervortreten der Persönlichkeit ist ebenso, wie das streng rügende Verhalten durch die Gegner (II. 9—11) und den widerspenstigen Diotrephes (III. 9. 10) bedingt; beides ist mit der apost. Würde des Joh. ebenso verträglich, wie in ähnlichen Fällen bei Paulus. Daß beide Br. einmal mit einander und dann mit dem ersten Br. denselben Verf. haben, sollte man bei der Gleichheit in Sprache und Gedanken nicht bestreiten. Daher die Echtheit (gegen Baur u. a.) mit Recht verteidigt wird von de W., Lücke, Huth., Bl., Reuß, Düst., v. Hofm.

Der 2. Br. ist an ἐκλεκτῇ κυρίᾳ geschrieben. Dies fassen einige so auf, daß Ἐκλεκτή Eigenname, κυρία aber Anrede sei, andere nehmen κυρία als Eigenname, so Lücke, de W., Baur, und denken an die Maria, die Mutter des Herrn (Baumg.-Cr., Sand.), die aber wohl damals nicht mehr lebte. Andere (Ew., Huth., v. Hofm.) denken an eine einzelne Gemeinde; Hier., Hilgf. an die ganze christliche Kirche; besser noch ersteres (ähnlich 1 Petr. 5, 13), weil neben den eignen auch Schwesterkinder genannt werden (v. 4 u. 13). Doch entscheidet die ähnliche Adresse des 3. Br. an Cajus für eine Privatperson. Ob Cajus derselbe ist, wie der in Derbe (Apg. 20, 4), in Macedonien (19, 29), in Korinth (Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14) erwähnte, oder wie der in Pergamus von Joh. eingesetzte Bischof (Const. ap. VII, 46), ist nicht festzustellen. Jedenfalls war er ein angesehener Mann der Gemeinde, dem bei seiner anerkannten Gastfreundschaft Demetrius, wahrscheinlich der Überbringer des Br., empfohlen, und dem des Verf. Besuch versprochen wird; doch wird auch ein gewisser Diotrephes wegen seiner Widersetzlichkeit getadelt. — Ähnlich wird die Kyria wegen ihres und ihrer Kinder Wandel belobt, ermahnt und vor Irrlehrern gewarnt. — Spuren von montanistischer Kirchenzucht hat nur die übertreibende Tübinger Kritik hier finden können.

Beide Br. sind, wie ihr ähnlicher Schluß zeigt, gleichzeitig geschrieben; wahrscheinlich zu Ephesus.

9. Die Offenbarung des Johannes.

a. Als Verf. derselben nennt sich 1, 1. 4. 9; 21, 2; 22, 8 Johannes, der sich auch als Knecht Gottes (1, 1), Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und am Reich und an der Geduld in Jesu bezeichnet und der auf Patmos im Geist Offenbarungen empfing (1, 9), welche er samt sieben Br. an die hervorragendsten Gemeinden der Kirche in Kl.-Asien (c. 2 und 3) als sein Testament und als festes prophetisches Wort mitteilt. Der Verf. muß, da er sich nicht weiter bezeichnet, auch ohne Zusatz diesen Gemeinden wohl bekannt gewesen sein. — Die ältesten geschichtl. Zeugnisse erklären diesen Joh.

als den Ap.: Polykarp, (nach Iren. V, 30; ob auch ad Phil. 6?). Papias beruft sich für seinen Chiliasmus auf apost. *διηγήσεις;* Melito v. Sard. schrieb eine Erklärung dazu; Theophil., Apollonius, Polykr. — alles Zeugen aus Kl.-Asien, wohin das Buch gerichtet — kennen es als johanneisch, ohne besonders zu betonen, daß der Ap. Verf. sei, da man (wie Düsterdieck zugibt) dies damals nicht bezweifelte. Der wichtigste Zeuge ist Justin (c. Tr. 81), der lange in Kl.-Asien gelebt hat. Iren. V, 30 spricht von den vielen alten Handschr., die gewiß nicht vorhanden gewesen wären, wenn das Buch nicht ap. Ursprungs wäre; viele Beziehungen finden sich darauf auch im Br. der Gem. v. Lyon. Gleichzeitig sagt Kan. Mur., daß der Ap. auch Br. an 7 Gemeinden geschrieben; allerdings „quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt“. Aus ähnlichen Gründen ist es in der Peschitthâ nicht übersetzt. Aber der apost. Ursprung ist dadurch nicht in Frage gestellt; denn einstimmig sind Cl. Alex. Paed. II, 12. 119, Orig. (Eus. VI, 25), Tert., Cypr., Hippolyt., bes. Ephr. Syr. — Vor Eusebius hatten nur Marcion, die Aloger (was wenig besagen will) und der Presb. Cajus den apostol. Ursprung der Apokalypse verworfen; letzterer lediglich als Antichiliast, ohne geschichtlichen Grund, behauptend Cerinth habe sie dem Ap. untergeschoben. Ebenso hat Dionys. v. Alex. im Widerspruch mit seinem Lehrer Origenes ihn bezweifelt, weil manche das Buch als unvernünftig bezeichneten; da es auch nach Inhalt und Sprache verschieden sei vom Ev., und da es zwei Johannes gegeben habe, so könne es von dem anderen geschrieben sein. Aber abgesehen von dem noch keineswegs gelichteten Dunkel über den sog. Presb. Joh., ist diese Ansicht des Dionys. nicht Überlieferung, sondern nur seine Vermutung. Die Tüb. Kritik hat durchaus Recht, daß im ganzen Altertum kein Buch so als apostolisch bezeugt sei, wie dieses; und nicht bloß eine interessierte Kritik hält die Echtheit fest, um die Unechtheit des Ev. zu bekämpfen, sondern auch Historiker wie Gieseler und Hase urteilen ebenso. Gegen die Echtheit sind außer Erasmus und Luther (Vorr. zur Off. 1522, später milder: 1534), Ew., Lücke, Cred., Neand., Reuß, Hitzig (der sie dem Joh. Markus beilegt), Düstd., Wies.; verteidigt wird sie von Eichh., Bertholdt, Hug, Haev., Olsh., Züllig, Guer., Gies., Hase, Ebr., Hengstb., v. Hofm., Thiersch, den Tübingern (Strauß bleibt unsicher); auch Weiß hält die Abfassung durch den Ap. für möglich.

b. Zu den äußeren Zeugnissen kommen noch die inneren Gründe. Der Verf. ist, auch ohne besonderen unterscheidenden Zusatz zu seinem Namen, in den weitesten Kreisen bekannt, ist für sein Zeugnis von Jesu Christo Augenzeuge (1, 2). Dasselbe hat ihn in Trübsal gebracht und von seinen Gemeinden getrennt. Er ist in Patmos, weiß von anderen Märtyrern (20, 4), und empfängt zum Trost diese Offenbarung für sich und die Leidenskirche. Bedurfte aber letztere ein festes prophetisches Wort, war von Christo ein solches den Seinen im h. Geist verheißen (Joh. 16, 13), dann war in dieser Zeit, da die Kirche aller anderen Ap. beraubt war, kein anderer so sehr dazu befähigt, diese Weissagung zu empfangen, als der noch lebende letzte Ap. Mit ihm konnte ein unbekannter Presbyter gar nicht in Vergleich kommen; wie denn auch nur ein Ap. zu diesen vielen und großen Gemeinden in einem so nahen Verhältnis der Oberleitung stand und nur ein solcher so ernst zu ermahnen, zu warnen und zu trösten vermochte, wie es in den 7 Br. geschieht.

Nehmen wir dazu die Verwandtschaft in der Lehre (selbst der Logosname findet sich Apok. 19, 13), in der Darstellungsweise und in der Sprache, einen Charakter wie den der Donnerssöhne (Hausrath), nicht von sentimentaler Sanftmut, — dann wollen die Gegengründe, welche sämtlich innere sind, nichts verschlagen. Denn die hervorgehobenen Verschiedenheiten, die Sprache der Apok. sei hebraisierend, die Darstellungsweise lebendig=glühend, phantastisch, die Vorstellungsweise scheinbar kraß=sinnlich, die Zahlensymbolik kabbalistisch, — dies alles, soweit es begründet ist, erklärt sich aus dem durchaus verschiedenen Charakter, den eine geschichtliche Darstellung und eine prophetisch=apokalyptische notwendig unterscheiden wird. Die letztere steht auf alttest. Grundlage und liebt in Anlehnung wie Nachbildung der proph.=apok. Färbung der Bücher des A. T. statt der einfachen, schlichten Ausdrücke vielmehr die poetischen, altertümlichen, feierlichen, anstatt der nüchternen, epischen Darstellung vielmehr eine abgerissene, bilderreiche, rätselhafte — dem Unterschiede ähnlich, der zwischen den hist. und den proph. Stücken bei Jes., Dan. und Sach. besteht. Die Verwandtschaft der Lehre aber ist so allgemein anerkannt, daß Schwegler sagt, der Verf. des Ev. habe aus der Apok. die johanneische Färbung für sein Buch absichtlich herübergenommen, Baur: der Verf. habe mit tiefer Genialität und feiner Kunst in seinem Ev. die Apok. vergeistigt. Von einem judaistischen Standpunkt der Apok. kann nur der reden, welcher sie möglichst materiell, grob sinnlich (z. B. Israel vom Judentum, Heiligtum vom Tempel in Jerusalem u. s. w.), das Ev. aber möglichst spiritualistisch deutet. — Die Einheit des Ganzen hat wieder einmal Völter bestritten, der fünf Bestandteile aus den Jahren 65—170 annimmt.

c. In Bezug auf Zeit und Ort der Abfassung wird die geschichtliche Überlieferung durch das Buch bestätigt; nach Iren. (V, 30): während der Verbannung des Ap. unter Domitian auf Patmos; ebenso Cl. Al. bei Eus. III, 23, Orig. in Matth. 20, Eus. III, 18, Hier. cat. 9. — Am streitigsten ist die Zeit, da ihre Bestimmung von der Deutung des ganzen Buches abhängt. Für die Zeit vor der Zerst. Jerus. weist man auf c. 11, 1—14, 13 und 17, wo jene erst geweissagt werde (Baur, Schwegler), bes. aber auf 17, 10 hin, wonach fünf Kaiser regiert hätten, der sechste noch lebe; daher auf die Zeit des Claudius (Grot.. Storr), des Nero (Wetstein, Berth.), des Galba (Credner, Lücke, Ewald). Sehen wir aber von diesen streitigen Stellen ab, so weisen die sicheren Andeutungen in den Br. vielmehr auf eine Zeit, wie die Domitians. Der Zustand der Gemeinden ist ein innerlich befestigter, einer steht an ihrer Spitze (ἄγγελος, nicht = Engel). Die Irrlehrer (16, 13, nach Volkmar der Ap. Paulus!!) sind ähnlich denen im Br. des Judas, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht eben erst hervorgetreten, wie dort, sondern schon längere Zeit ihr Wesen getrieben. Nicolaiten (nicht eine symbolische Bezeichnung und Übersetzung von Bileam, auch nicht, wie Völter will, die Montanisten) hat es faktisch gegeben, aber nicht in der paul. Zeit; 11, 8 wird Jerusalem mit Sodom verglichen, weil es so wie dieses untergegangen ist, und 11, 1 ist nicht der Tempel in Jerusalem gemeint, sondern das Heiligtum am Ende der Tage; wo waren damals die Zeugen, von denen hier die Rede? Was die 7 Häupter des Tieres betrifft, so ist es „eine unerwiesene Voraussetzung, daß es die 7 ersten römischen Kaiser gewesen". Von welchem soll angefangen werden?

Suet. und Joseph. zählen von Jul. Cäsar an. „Der Inhalt des Buches ist durchaus derart, daß es ein Ap. und zwar gegen Ende der Regierung des Domitian verfaßt haben kann" (v. Hofm.).

d. Inhalt. Nach dem Untergange des irdischen Jerusalems schaut der letzte der Ap., die letzte Säule der Kirche, mit dem durch das unsichtbare Haupt der Kirche ihm geöffneten Geistesauge zuerst in die Gegenwart der Kirche, dann in ihre Zukunft im Kampf mit den Weltmächten, endlich in ihre Vollendung; es ist der Einblick in das Kommen des Herrn, welches der Angelpunkt der Weltgeschichte ist. Auf den Prolog (1, 1—8), der Ursprung und Zweck der Offenbarung aussagt, folgte A. im ersten Teile: I. Die erste Vision 1, 12—3, 22, die Kirche der Gegenwart und zwar a) 1, 12—20 der Auferstandene gegenwärtig in seinen Gemeinden; b) 2, 1—3. 22, die gegenwärtigen Gemeinden im Licht ihres auferstandenen Hauptes, dessen richtendes Wort über ihre Gegenwart und dessen weissagendes Wort von ihrer Zukunft niedergelegt ist in den sieben Sendschreiben. B. Der zweite Teil, die 2. bis 4. Vision, welche einander parallele (?) Ereignisse bis zum Ende offenbaren. II. Die zweite Vision: 4, 1—8, 1; der Weltlauf in Bezug auf die Zukunft der Kirche, dargestellt unter den 7 Siegeln. a) Der allmächtige und heilige Gott schickt sich an zum Gericht (4, 1—11) und übergibt das Buch mit den sieben Siegeln, mit den Geheimnissen über die Zukunft der Welt und der Kirche dem Lamme Gottes, als dem Erlöser der Welt (5, 1—14) zur Öffnung. b) Die Öffnung der ersten sechs Siegel (6, 1—17) zeigt den siegreichen Gang des Ev. durch die Welt, begleitet von den vier Schickungen (Krieg, Theurung, Hunger, Sterben), und unter zahlreichen Verfolgungen der Gemeinden bis an das Ende: aber auch mit der Bewahrung (des geistlichen) Israels, der Auserwählten, die versiegelt sind (7, 1—17) zur seligen Ruhe. — Nun soll das 7. Siegel eröffnet werden; doch tritt vor seiner Mitteilung eine erwartungsvolle Stille (8, 1) ein, und in III. der dritten Vision (8, 2—11, 14) schaut der Seher die Bußgerichte über die unbußfertige Welt in Bezug auf die Zukunft der Kirche, dargestellt durch die 7 Posaunen, diese Signale des heranziehenden Gerichtes unter dem Gebet der bedrängten Kirche, ihrer Reihenfolge nach parallel den vorhergehenden Gottesschickungen. a) Die Bußgerichte, 1) die vier ersten Posaunen (8, 6—13), 2) die fünfte Posaune mit dem ersten Wehe (9, 1—13), 3) die sechste Posaune mit dem zweiten Wehe (9, 13—21). Gleichzeitig b) die Bewahrung der Kirche, 1) ihr gewisses Wort (10, 1—11), 2) ihre unantastbaren Zeugen — gegenüber der erschütterten heidnischen Weltmacht (11, 1—14); c) die siebente Posaune mit dem dritten Wehe. — Das Gericht über die unbußfertige Welt, und der Dank der erlösten Kirche Gottes (11, 15—19). IV. Die vierte Vision (11—14), die Eine Gottesgemeinde mit ihrem Haupte in Christo — im Kampf gegen die antichristliche Weltmacht mit deren Haupte, dem Satan. a) Das Weib — die Gottesgemeinde — das Volk Gottes im alten Bunde, wird zur Kirche Christi, — ihr Haupt, der Messias im alten Bunde, als Mensch geboren und dann erhöht zur Rechten Gottes, ist der Michael der neutestamentl. Gottesgemeinde. Dieser kämpft im Himmel gegen Satan; letzterer besiegt, sucht auf Erden durch die Weltmächte (zehn Fürstentümer mit dem Antichrist) die Kirche zu verfolgen und zu vernichten (12, 1—18). b) Zu dem Ende faßt er seine gesamte Macht zusammen:

die irdische in dem Antichrist (13, 1—10), und die geistliche in dem falschen Propheten, der die Welt zum Dienst des ersteren, durch Aberglauben zum Unglauben, und damit zu Satan verführt (11—18). c) In diesem Kampf wird die durch das Lamm erlöste Gottesgemeinde bewahrt bis zum Ende (14, 1—5), noch ehe dies kommt, wird das ewige Ev. laut auf dem ganzen Erdboden verkündigt (6. 7); Babels Sturz gemeldet (8) und unter Warnungen zur Geduld im Glauben und damit zum seligen Sterben im Herrn ermahnt (9—13). Nun kann die in dieser Trübsalshitze gereifte Gemeinde gesammelt werden vor dem über die Welt ergehenden Zorn Gottes (14—20). C. Der dritte Teil enthält: V. Die fünfte Vision (15—22); sie offenbart das Endgericht Gottes über die Welt und die Vollendung der Gemeinde. a) Der im Himmel verkündigte heilige Zorn (15, 1—8) wird durch die 7 Zornschalen des Verstockungsgerichtes auf die Erde ausgegossen (16, 1—17). Dadurch wird verwirklicht das Endgericht, und zwar α) über Babel, die Weltstadt, als Sitz der Weltlust; im Himmel gerichtet, wird es auf Erden (= die 6. Zornschale) durch die zehn Könige, die dem Antichrist dienen, vernichtet (c. 17, 1—18, 24); β) die im Himmel gefeierte Wiederkunft Christi zum Gericht (19, 1—16) bringt das Endgericht über die feindliche Weltmacht, den Antichrist und seine Propheten — und die Herrichtung des 1000jährigen Reiches (19, 17—21, = 7. Zornschale); endlich γ) die Bindung Satans und das Gericht über den von ihm erregten Gog und Magog, die wieder heidnisch gewordenen Völkerreste, seinen letzten Versuch zur Weltherrschaft — mit der gleichzeitigen Herrichtung des tausendjährigen Reiches (20, 1—10), in der allgemeinen Auferstehung und dem allgemeinen Weltgericht (11—15). b) Nun gehört die Welt ganz Gott: der Seher sieht den Himmel auf Erden, die Stadt Gottes (c. 21), und die Erde himmlisch verklärt (22, 1—5), und damit die Herrlichkeit und Seligkeit derer, welche auf Christum warten: die neue Welt, das neue Jerusalem und das Paradies als das Endziel der Heilsoffenbarung Gottes in Christo.

Es folgt der Epilog: 22, 6—20, enthaltend das Siegel Gottes auf dies Buch (6—10), Christi Schlußwort (11—16) und die Antwort der Gemeinde (17), mit dem Schlußwort des Johannes (18—21).

Zur allgemeinen Einleitung in das Neue Testament.

10. Die Geschichte des Grundtextes.

A. Geschichte des geschriebenen Textes.

I. **Urschriften.** Die Verfasser der Schriften des N. T. haben teils eigenhändig geschrieben (Gal. 6, 11?), teils durch Gehilfen (Schreiber) schreiben lassen (2 Theff. 3, 17; Röm. 16, 22; — 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18). Diese Urexemplare, welche vielleicht mundiert an die Empfänger kamen, gingen früh verloren. Ob die noch zur Zeit Tertullians (de praescr. haer. 36) in Rom und Korinth vorhandenen literae authenticae solche sind, ist fraglich; schon Iren. beruft sich auf Abschriften (V. 30, 1), ebenso Orig. (in Joh. t. XIII. 11). Ursprünglich mit Tinte (μέλαν) und Rohr (κάλαμος) auf Papyrus (χάρτης, 2 Joh. 12, aus ägyptischer Papyrusstaude verfertigt), oder auch wohl zuweilen

auf sehr feines Pergament (μεμβράνα, 2 Tim. 4, 13) geschrieben, gingen sie bei dem vielfachen Gebrauch des Lesens und Abschreibens bald zu Grunde. Man schrieb in Uncial- (großen Anfangs-)Buchstaben, also in Lapidarschrift, die nur etwas abgerundet ward; in Kolumnen, ohne Trennung der Wörter, ohne Accente und Interpunktion und ohne Abteilung in Kapitel oder Verse. Auch die Überschriften κατὰ Ματθαῖον, πρὸς Ῥωμαίους u. s. w. fehlten, bei den Briefen ergab die Adresse genügend Auskunft; solche fügten später Sammler hinzu; doch setzt schon der Kan. Mur. sie teilweise voraus.

II. **Äußere Textgeschichte.** a. Das Material. Als die Schriften gesammelt in den kirchlichen Gebrauch kamen, wurden die Abschriften auf festeres Material geschrieben. An Stelle des dünnen ägypt. Papieres traten die aus Tierfellen fein zubereiteten Pergamente; solcher Handschriften besorgte z. B. Eusebius fünfzig für die Kirchen zu Konstantinopel (vit. Const. IV, 36). Die meisten älteren uns erhaltenen codices sind membranacei. Als das teure Pergament selten wurde, schabte und löschte man das Geschriebene aus, um andere Texte darüber zu schreiben; durch Herstellung des ursprünglichen Textes ent- entstanden die codices rescripti (παλίμψηστοι z. B. cod. Ephraemi C., u. a.). Während die zu Blättern zusammengeklebten Papyrusstreifen zusammengerollt und in Futterale gesteckt wurden, legte man die Pergamenthandschriften in Hefte von 4, 5, 6 doppelten Blättern (Quaterniones, Quinterniones, Sexterniones) in verschiedenem, meist jedoch in der Größe unseres Quart- oder klein Folio-Format.

b. Die Uncial-Buchstaben wie das Schreiben in Kolumnen (2—4) erhielten sich; jene wurden weniger steif und eckig, schräggestellt, bis sich daraus seit c. 890 die Kursivschrift bildete und an Stelle der mit litteris majusculis (uncialibus) geschriebenen Handschriften die in minusculis traten. — Zierrate, Vergoldung, Ausmalung der Buchstaben, bes. der Initialen, auch Abbildungen fehlen in Prachtexemplaren nicht. Man machte den Kirchen Geschenke mit besonders fein ausgestatteten, z. B. auf purpurgefärbtem Pergament mit goldenen und silbernen Buchstaben (Chrys. hom. 32 in Joh.; Hier. praef. in Job.), mit bildlichen Darstellungen der heil. Geschichte (cod. Rossanenis aus dem 6. Jahrh.). Geschrieben ward in den ersten 4 Jahrh. in der scriptio continua (ohne Wortabteilung und ohne Interpunktion), so daß das Lesen sehr erschwert wurde und die Kirchenlehrer über die Wort- und Satzteilung oft (z. B. Joh. 1, 3) schwankten. Erst 458 (462?) machte Euthalius (Diak. in Alex.) mehrere durchgreifende Verbesserungen πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν, indem er κατὰ προσῳδίαν die Worte accentuierte, was man bald fallen ließ, und erst seit dem 10. Jahrh. wieder aufnahm. Wichtiger war die schon zur Zeit des Orig. vorhandene, doch von Euth. erst allgemein durchgeführte Einteilung in στίχοι, so daß jede Zeile so viel enthielt, als zusammen ausgesprochen wurde; daher stichometrische Hdschr. (z. B. cod. D für Ev., E für Akt., DEH für paul. Br.); doch wich die Zahl der Stichen sehr ab. Um Raum zu sparen, brach man dann die Reihen nicht ab, sondern setzte Punkte (unten, oben oder in der Mitte) oder Kreuze, oder machte nur Zwischenräume. Mit dem 10. Jahrh. verliert sich diese Schreibweise.

c. Der Umfang der Handschriften war sehr verschieden; manche enthielten nur die Evv. oder die paul. Br.; auch nach Abschluß des Kanons machten es

teils die Kosten teils die Dicke des Pergaments nötig, die einzelnen Teile zu sondern, so daß dann von einer Hdschr. verschiedene Teile bestanden, auch einzelne derselben verloren gehen konnten. Von alten Uncialhandschriften enthalten A B C und ℵ noch LXX (nicht vollständig) und andere kirchl. Schr. (Clem., Past. Herm., Barn.). Am häufigsten wurden die 4 Evv. abgeschrieben, am seltensten die Apokalypse.

d. Der Text war meist nur der griechische. Privatbesitzer machten sich oft Verbesserungen aus Vergleichung mit anderen Hdschr. (wie den Parallelstellen der Evv. oder mit LXX z. B. Mt. 15, 8) oder zum Verständnis Euf. IV, 29, 6, oder Änderungen, Bemerkungen, z. B. geschichtliche Mt. 27, 9, geographische Joh. 1, 28; Mt. 8, 28). Handschriften, welche nur den Text bieten, heißen codd. puri; die mit Kommentar, Scholien oder Übersetzungen codd. mixti. Im Abendlande kamen codd. bilingues auf, welche die lat. Übersetzung boten; codd. graecolatini, z. B. mit Interlinearversion, Δ für Evv., G für paul. Br., oder daneben in einer besonderen Kolumne, z. B. D für Evv., E für Akt.

e. Zum kirchlichen wie wissenschaftlichen Gebrauch namentlich für das Aufsuchen der Stellen erwähnt schon Tertullian der Kapitelabteilung; alt ist die Bezeichnung für die kirchlichen Lesestücke. Da diese auf alle Tage durch das ganze Jahr verteilt waren, so bildeten die auf die Sonn- und Festtage fallenden Abschnitte der Evv. mit den entsprechenden aus den Episteln die Grundlage für die später mit der weiteren Umgestaltung des Kultus und der Liturgie angeordneten Sonntagslektionen oder Perikopen. Abschriften dieser Perikopen heißen Evangeliarium (auch Evangelistarium) und Epistolare, auch Apostolos, welche zusammen das Lektionarium ausmachen. In manchen vollständigen Handschriften ist ihr Anfang und Schluß mit ἀ(ρχή) und τ(έλος) bezeichnet. — Mehr zu wissenschaftlichen Zwecken dienten die Abteilungen des Eusebius, der die Evv. in 1162 Sektionen (κεφάλαια) teilte (Matth. 355 Mark. 233, Luk. 342, Joh. 232) und diese in 10 Gruppen (κανόνες), je nachdem eine Stelle in allen 4 Evv., oder in dreien, oder zweien oder nur in einem Ev. sich findet. Dem entsprechend teilte Euthalius die übrigen Bücher außer der Apok. in kleinere Abschnitte. Später wurden die Evv. gleichfalls neu eingeteilt, bis seit dem 13. Jahrh. durch den Kardinal Hugo a S. Caro (St. Chers, † 1263) die jetzige Kapiteleinteilung eingeführt und später durch den Druck allgemein wurde. Statt der Verseinteilung hatte Hugo am Rande Buchstaben, bis Stephanus auf der Flucht von Paris nach Lyon und Genf (inter equitandum) die jetzige Verseinteilung herstellte und in seiner Ausgabe von 1551 abdruckte.

f. Die Anordnung der Bücher war verschieden. Bei den Evv. findet sich die jetzige Ordnung sehr früh (Iren., Kan. Mur.); nur einige meist lat. Hdschr. (wie c. Verc., Veron., Palat., und außerdem der gräcolat. Cantabr.) ordnen die Ap.-Evv. Matth. und Joh. zusammen. Nach den dann folgenden Akta (πράξεις ἀπ., schon im Kan. Mur. so genannt) folgen oft die kathol. Br. (bei Cyrill v. Jerus., und in den meisten griech. Hdschr., aber nicht bei Eusebius und in der abendl. Kirche, welche zuerst die paul. Br. folgen läßt). — Die Ordnung ist im Betreff des Hebr.-Br. verschieden; bei Ath., Epiph., in den griechischen ältesten codd. folgt derselbe sofort nach den Thess.-Br.; im c. Clarom. wie in der lat. Kirche nach dem Philemonbr. Die

Folge der kath. Br. ist meist die heutige unserer gr. Ausg. Die Apok. steht überall am Ende. Die Anordnung unserer heutigen Ausgaben ist schon bei Melito, Iren., Orig., Aug., Hier. (zu vgl. über die Anordnung bes. Credner-Volkmar, Gesch. d. nt. Kanon 1860).

III. **Innere Textgeschichte.** a. Textveränderungen. Die ursprüngliche Gestalt des Textes wurde durch die vielen Abschriften, welche oft von unkundigen, jedenfalls nicht immer von wissenschaftlichen Männern angefertigt wurden, mannichfach verändert; doch nicht in wesentlichen Stücken. Die Nachlässigkeit der Abschreiber, welche schon Cicero für seine Zeit beklagte (ad Quint. fr. 3, 5), beklagen ebenso Clem. Al. (str. 4, 6) und Orig. (in Matth. 19, 19, t. XV). Die Varianten sind: *1.* zufällige, da man anfänglich nicht streng auf Buchstäblichkeit des göttlichen Wortes hielt, namentlich im Privatgebrauch nicht auf große Genauigkeit sah; sie entstanden teils aus Nachlässigkeit der Abschreiber (Auslassungen, Wiederholungen, Versetzungen der Wörter, Verwechselungen der Buchstaben, letztere begünstigt durch die Uncialen und die scriptio continua); teils durch Gehörfehler beim Diktieren (Jtacismus, z. B. *ἰδὲ* für *εἰ δέ*, 1 Tim. 5, 21; 1 Thess. 2, 7; 2 Kor. 5, 10; bei Aufzählungen fand Auslassung oder Versetzung oder Vertauschung mit Synonymen statt, z. B. Röm. 1, 30. 31 u. Gal. 5, 18—23); teils endlich aus falschem Verständnis des Gehörten oder Gelesenen (z. B. der Abkürzungen). Dazu kamen *2.* absichtliche Varianten, bes. seit der gelehrten Behandlung des Textes, indem man die Sprache nach bestimmten grammat. Schulregeln verbessern, oder dunkle Stellen durch Zusätze oder Änderungen (bes. fremdartiger Ausdrücke) verdeutlichen, oder vor (dogmat.) Mißverstand verwahren, oder vermeintlich falsche Angaben berichtigen, oder durch Zusätze aus der mündlichen Tradition oder Vergleichung der Parallelen (so bes. in den Evv. und bei Citaten aus LXX) die Stellen übereinstimmend machen wollte. Dies geschah sowohl durch die Abschreiber, als auch vielfach durch die Korrektoren. Aus diesen gelehrten Behandlungen der Texte ergaben sich *3.* Glossen, welche zuerst an den Rand gesetzt, später in den Text kamen, mit und statt ursprünglicher Lesart; ebenso aus den liturgischen Zusätzen der Lektionarien, welche wegen des unpassenden Anfanges oder Schlusses der Perikopen Änderungen nötig machten. Dazu wurde der Text *4.* willkürlich nach den eingebürgerten Übersetzungen geändert. — Bei allen diesen Änderungen war eine Verfälschung des Textes nicht beabsichtigt, daher denn auch bei den vielen Varianten von mehr als 950 das ganze N. T. umfassenden Handschriften der Text an keiner Stelle so geändert ist, daß er nicht auf kritischem Wege mit annähernder Sicherheit herzustellen wäre. Allerdings wird *5.* auch von Verfälschungen früh geredet; namentlich werden die Häretiker beschuldigt, bes. Marcion und seine Schüler; weniger thaten es Valentin, Arius und Nestorius. Sie suchten den Text mehr nach ihrem Sinn zu erklären, als zu ändern.

b. Textverbesserung. *1.* So ergab sich eine im Lauf der Zeit wachsende Verschiedenheit der Handschriften. Da nach einer Handschrift mehrfach viele hergestellt wurden, sobald irgendwo eine treffliche Abschrift oder ein berühmter Abschreiber sich fand, oder von einem bestimmten Orte (z. B. Alexandria, Cäsarea) Hdschr. gleicher Art verbreitet wurden, so pflanzten sich auch die Verschiedenheiten derselben fort. Berühmt waren die Hdschr, welche

Origenes und Pamphilus besaßen: für Revision derselben (ἀντιβάλλειν und διορθοῦν) leisteten viel Origenes, Basil. d. G., Pamphil. u. a. Den Text von Entstellungen zu befreien, wurden frühzeitig Versuche gemacht, so von Hesychius (im 3. Jahrh., Bischof in Ägypten) und dem unabhängig von ihm etwas später rezensierenden Presbyter Lucianus von Ant. (vgl. Hier. ad Dam. praef. in Ev.). Ihre Arbeiten scheinen jedoch einen sehr abweichenden Text ergeben zu haben, so daß Gelasius I. von Rom (c. 495) in übertriebenem Eifer ihn als apokryphisch und verfälscht verbot. Nächst Origenes, der solche Arbeit vielleicht nur zum Privatgebrauche gemacht hat, ist der bedeutendste Textkritiker der ält. Zeit Hieronymus, im Abendlande Cassiodorus († c. 570).

2. Seit dem 6. Jahrh. wird bei der zunehmenden Unwissenheit der Schreiber größere Sorgfalt bei der Veranstaltung von Abschriften angewendet. Verdienste um den Text haben im 6. Jahrh. Andreas von Cappad. (bes. für die Apok.); im 8. Beda und Joh. Damascenus; im 9. Alcuin, auf Karls des Großen Anregung, und Photius; im 10. Aretas, Suidas, Öcumenius; später Theophylakt, Euthymius Zigabenus; im 15. Laurentius Valla; unter ihnen Beda, Alcuin und Valla für den lateinischen Text.

B. Geschichte des gedruckten Textes.

I. **Die kritische Grundlage bilden**: a. Die Handschriften. Der in den Handschr. überlieferte Text läßt nach den konstanten Abweichungen zwei Klassen unterscheiden: α) der orientalische (alex. u. ägypt.), besonders bei den Judenchristen im Orient verbreitet; β) der occidentalische und zwar 1. der bei den lat. Kirchenvätern gebräuchliche in den griech. Uncialhdschr., 2. der asiatisch-griechische, der bei den gebornen Griechen verbreitet war, 3. der byzant. (=konstantinopolitanische), nach welchem die meisten Abschriften für die Staatskirche gefertigt wurden, bes. durch den Einfluß des Eusebius, woraus sich die Übereinstimmung zwischen byzant. und orient. Texten erklärt. Sie sind nach Alter, Wert und Umfang sehr verschieden. Keine ist so alt und so rein, daß sie allein den richtigen Text böte; alle stammen aus einer Zeit, in der schon vielfach Varianten vorhanden waren. Das Alter ist noch keine Gewähr für guten Text, sofern jüngere Hdschr. aus guten alten geflossen sein können. Der Wert wird beurteilt nach Alter, Herkunft und Lesarten. Jenes richtet sich nach der Schrift, ob Uncialen oder Minusk., ferner ob Interpunktion, Über- und Unterschriften und Korrekturen vorhanden sind; ob auf Pergament oder Papier. Seit Wetstein werden die Uncialhdschr. mit großen Buchstaben, die Minuskelhdschr. mit Ziffern bezeichnet. Da das N. T. in vier Abteilungen geteilt war, so gehören die vollst. Hdschr. allen vier Klassen an; die Minuskeln werden aber nicht in allen mit denselben Buchstaben bezeichnet. Für die Evv. besitzen wir an meist vollständigen Hdschr. c. 31 Uncialen, 470 Min., 180 Lektionarien; für Akt. und kath. Br. 10 Unc., 190 Min.; für die paul. Br. 13 Unc., 250 Min., 60 Lekt.; für die Apok. 5 Unc., 90 Min. Also c. 1300 Nummern und, da einige mehrfach gezählt werden, c. 950 Handschriften. Andere, z. B. Scrivener zählen mehr. Dem Alter nach gehören dem 4. Jahrh. 2 an: ℵ (cod. Sinaiticus) und B (Vaticanus); dem 5. Jahrh. 7: A (cod. Alexandrinus), C (Ephraemi rescr.) u. a.; dem 6. Jahrh. 17: dazu noch cod. Rossanensis (für Evv.); dem 7. Jahrh. 6;

dem achten: 8; dem neunten: 23; dem zehnten: 4 u. s. f. — Das ganze N. T. umfassen nur 4, nämlich cod. Sinait., cod. Alex. (dem jedoch 24 Kap. aus Matth., 2 aus Joh., 8 aus dem 2 Kor.-Br. fehlen), cod. Vaticanus (dem von Hebr. 9, 14 an alles fehlt); cod. Ephraemi rescriptus enthält 5/8 des N. T. Ein Verzeichnis mit Beschreibung und Kritik der Hdschr. haben die größeren Ausgaben des N. T. bes. die von Mill, Wetstein, Griesbach, Tischendorf, wo auch (für die ed. oct. crit. major durch C. R. Gregory) die Ausgaben der Handschriften verzeichnet sind; außerdem noch bes. Scrivener (S. 493).

b. Die Citate bei den griechischen (auch lateinischen) Kirchenvätern. Sie sind teilweise älter als unsere Hdschr.; wobei besondere Vorsicht zu üben, sofern die Citate nicht immer aus den Hdschr. genau, sondern vielfach aus dem Gedächtnis geflossen sind. Am meisten brauchbar sind die exegetischen Schriften, bei welchen aber wieder eine besonders genaue Vergleichung der Manuskripte dieser Schriften nötig ist. Nach Mill und Wetstein hat bes. Griesbach auf diese Quelle gewiesen, Matthäi sie geringer geschätzt, Lachmann seine Ausgabe hauptsächlich auf dieser Grundlage gearbeitet.

c. Die alten Übersetzungen. Sie sind zwar älter als unsere Hdschr., aber teils ist ihr Text aus den betr. Quellen noch nicht sicher genug hergestellt, teils nur von indirektem Wert, sofern erst durch Rückübersetzung der zu Grunde liegende Text erschlossen werden muß. Am meisten in Betracht kommen die Itala und Vulgata, und die syrische; sodann die ägyptische, koptische, armenische und gotische Übers.

II. **Die Ausgaben.** a. Unter den ersten im Buchdruck erschienenen Ausgaben des N. T. von Kardinal Ximenes, Erasmus, Stephanus, Beza und den Elzevir in Leyden sind die der letzteren dadurch am folgereichsten geworden, daß ihr Text, bes. der der II. Ausgabe vom J. 1633, fortan über ein Jahrh. lang als „textus receptus“ bezeichnet wurde; doch entbehren sie alle noch der kritischen Revision, von der zuerst die Londoner Polyglotte von Brian Walton, Erzbischof von Canterbury († 1661) Anfänge zeigt, in Gestalt einer Sammlung von Varianten; größeres Verdienst erwarb sich dann im 18. Jahrh. Mill in England und der aus Basel vertriebene Arminianer Joh. Jak. Wetstein, während Joh. Alb. Bengel, um die Sicherheit des göttlichen Wortes besorgt, die ersten Besserungsversuche nach wirklich haltbaren Grundsätzen machte. Des letzteren Grundsätze wurden gebilligt und weiter ausgebildet von Semler. Nach Vermehrung des krit. Apparats namentlich durch die von der dänischen Regierung ausgerüstete wissenschaftliche Expedition von Birch, Adler, Moldenhawer nach Rom, Florenz und Wien, sowie durch die Ausgabe von Alter in Wien (1786 f.) folgte ihnen

b. Joh. Jak. Griesbach († in Jena 1812). Er unterschied drei Rezensionen: 1. die occidentalische aus dem 2. Jhrh. (interpretem egit; d. h. sie geht auf die Deutlichkeit des Sinnes, daher mit Glossen, Umschreibungen, stark hebraisierend, mit sprachl. Härten); 2. die alexandrinische (orientalische), mit grammatikalischen Korrekturen (grammaticum egit); 3. die konst.-byzantinische aus dem 4. Jhrh., planlos gemischt, dem gewöhnlichen Text sich nähernd. In erster Reihe stehen nach ihm die Lesarten, welche in allen drei Rezensionen übereinstimmen; dann haben die beiden ersten den Vorzug vor den byzantinischen; die alex. und byz. vor der occidentalischen. Zuerst verglich er die Schriften

des Clem. Al. und Orig., änderte am Elzevirtext wenig und empfahl am Rande gute Lesarten.

c. Bei diesem Rezensionensystem, das auch sofort manche Anfechtung z. B. von Hug erfuhr, war ersichtlicherweise der Subjektivität großer Spielraum gelassen; ihm folgen Knapp, Tittmann, auch Hahn, während Matthäi und Scholz eigne Wege gehen. Eine objektivere Gewißheit erstrebte der auf klassischem wie altdeutschem Gebiet hervorragende Philolog Carl Lachmann († 1851). Da der ursprüngliche Text nicht wiederzugeben sei, so will er „die gebilligtste Lesart des Orients“, und keine, welche jünger als die der letzten Jahre des 4. Jahrh. ist, also nicht die wahre, sondern die erreichbar älteste Lesart. Diese („der Text des Hieronymus“) ist zur Grundlage für die Kritik zu machen.

d. Diesem Ziel war die Durchführung wenig entsprechend. Abgesehen von anderen Bedenken hat z. B. derselbe Kodex sehr verschiedene Rezensionen in seinen verschiedenen Teilen, was schon Griesbach erkannte; wo Lücken in A sich finden, tritt bloß B ein, und umgekehrt; selten hilft C, also haben wir oft nur einen Zeugen; die Hdschr. selbst sind nicht verglichen, auch mußten spätere herangezogen werden. Was nun bei Lachmann noch fehlte, suchte seitdem Tischendorf mit aller Energie zu leisten: die sorgfältigste Vergleichung der Quellen, sowohl der Hdschr. des N. T., wie der Citate nach den Hdschr. der Väter, und der Übers. Er hielt daran fest, daß es nicht auf die Menge, sondern auf das Alter der Zeugen ankomme; es stehen deshalb die ältesten Zeugen (Kodd., Übersetzungen, Citate) bei Verschiedenheit der Lesarten in erster Reihe; dazu sind die Grundsätze der inneren Kritik zu berücksichtigen. — Der Apparat wurde durch die auf seinen Reisen, namentlich im Orient, neu aufgefundenen und selbständig untersuchten Handschriften beträchtlich erweitert, und durch die Entdeckung des Codex Sinaiticus, ℵ (1859 in dem Sinaikloster, jetzt in Petersburg) wesentlich bereichert. Die Frucht solcher über 30 Jahre fortgesetzten Arbeiten hat dieser Leipziger Gelehrte († 1874) in seinen zahlreichen Ausgaben des N. T. niedergelegt.

e. Gleichzeitig hat Tregelles in England († 1875) seine Forschungen in gleichem Umfange und nach gleichen Grundsätzen (wie er sie seit 1838 erkannt und 1844 in The Book of Revelation dargelegt) mit ganz besonderer Zuverlässigkeit angestellt, freilich anfänglich noch ohne vollständige Benutzung des Sin. und eigene Vergleichung des Vatic. Neuestens sind von epochemachender Bedeutung die englischen Textarbeiten von Westcott und Hort geworden wegen der äußerst genauen, systematischen und vollständigen Verwertung der (wenig vermehrten) Hilfsmittel. Nach ihrer im Anschluß an Griesbach befolgten genealogischen Methode ist der reinere Text in Alexandrien erhalten geblieben; der abendländische schon früh durch Zusätze, Erklärungen, Paraphrasen entstellt; noch mehr als in Alexandrien wurde er später in Syrien korrigiert; von hier nach Konstantinopel verpflanzt, kam er dann zur Herrschaft. Was in den vorsyrischen Texten gemeinsam, ist echt; die „abendländischen“ Texte, die vom nordwestl. Syrien und Klein-Asien früh nach Rom und Afrika kamen, reichen bis ans erste Jahrh. Daher stützen sich diese Kritiker bes. auf Vergleichung von ℵ u. B; wo sie gleich, ist (mit wenigen Ausnahmen) die ursprüngliche Lesart. — Mit ihnen wetteifert in Deutschland, ihre Forschungen anerkennend und

verwertend, und auf ihnen weiterbauend C. R. Gregory (aus Amerika, Docent in Leipzig) und O. v. Gebhardt (jetzt in Berlin), jener durch Ausarbeitung der soeben in der ersten Hälfte erschienenen Prolegomena zu der letzten Tischendorfschen Ausgabe, dieser durch wertvolle sorgfältige Herstellung von Tischendorf'schen Ausgaben für verschiedene Bedürfnisse.

Der beste Beweis für die Zuverlässigkeit des durch die neuere Kritik hergestellten Textes ist die Übereinstimmung zwischen Tischendorf, Tregelles, Westcott, in allen wichtigeren Stellen, wie dies Gebhardt in seiner wertvollen Zusammenstellung ihrer Resultate in seiner Ausgabe gezeigt.

Die hauptsächlichsten Ausgaben des neuen Testaments.

S. P. Tregelles, An account of the printed text of the Greek N. T., London 1854 und bes. das beste Verzeichnis bei E. Reuss, Bibliotheca N. T. graeci, Brunsv. 1872, und in dessen Gesch. der h. Schrift des N. T. 5. A. 1874. § 395 ff.

Fr. H. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T. Cambr. 3. Aufl. London 1883.

Ph. Schaff, A companion to the greek Testaments and the english version. With facsimile illustrations of manuscripts and standard editions of the N. T. N. Y. 1883. [Eine sehr lehrreiche mit photographischen Nachbildungen einer Schriftprobe der wichtigsten Handschriften, und des Druckes seltener und wertvoller Ausgaben bis auf Westcott.]

C. R. Gregory, Prolegomena zur Tischendorf'schen Ed. oct. crit. mai. (pars I). Leipz. 1884 (bes. p. 202 ss.).

---

1. Editiones principes.

a. In der Complutensischen Polyglotte v. Franc. Ximenes de Cisneros, Erzb. v. Toledo, gedr. zu Alcala oder Complutum. Bd. V enth. das N. T. 1514 vollendet, 1520 mit Approb. des Papstes herausgeg. [Nach ziemlich jungen Handschriften, z. T. aus dem Vatikan; die Vorrede erwähnt einen Cod. venerandae vetustatis, der jedenfalls Cod. Vat. nicht ist.] Letzter Abdruck von Gratz 1821. 27.

b. die fünf des Erasmus († 1536), N. T. recognitum a Des. Erasmo; Bas., Froben. 1516. 19. 22. 27. 35. [Die Ausg. v. 1516 sehr fehlerhaft u. flüchtig; verbessert ist die Ausg. v. 1519 (mit päpstl. Genehmigung v. 10. Sept. 1518), nach welcher Luther das N. T. übersetzt hat; die beiden letzten Ausg. sind mit Vergleichung der Complut. gemacht.] Nachdrücke nach Erasmus: Vened. Aldin. 1518 [mit einigen neuen Lesarten], bes. die von Nic. Gerbel, Hagenau 1521, Basil. u. Argent. 1524, u. ö.

2. Rob. Stephanus (Estienne), N. T. ex bibl. regia. Par. 1546 u. 49, 12° [meist nach Complut. u. Erasm.]. Hauptausgabe: „Editio regia" fol. 1550 [mit den Varianten von 16 verglichenen Pariser Handschriften; öfter hergg.; v. Scrivener, mit Varianten späterer Ausgaben. Cambr. 1877]. Genf 1551, 16°. [Erste Ausgabe mit Versabteilungen, auch in d. Ausg. mit Noten v. Palmer, 1881].

3. Theodor. Beza († 1605), Jesu Christi N. F. sive N. T. Genev. 1565. und in zweiter Recension 1582. (1588. 1589) 1598, fol.; ferner 1565. 67 u. ö. 8°; am berühmtesten Cambr. 1642. [Auf Grund der Ausg. des Stephanus v. 1551, verbess. durch Vergleich. mit der Pesch., der arab. Übersetzung und seinen Handschr., die jetzt in Canterb. u. Paris; die Ausg. ist mit der Vulg. und eigener latein. Übersetzung versehen und der Königin Elisabeth gewidmet.]

4. N. T. ex regiis aliisque optimis editionibus cum cura impressum. Leyden, Elzevir, (ed. Elzeviriana), 1624. 33. 41. 12°. Amsterd. 1656. 62. 70. 78. [Beruht auf dem Beza'schen Text v. 1565. 8°; die zweite Ausg. von 1633 bietet nach dem betr. Ausdruck der Vorrede den sog. textus receptus; der von 1624 ist in den Ausgaben der engl. Bibelgesellschaft (freilich nicht genau) abgedruckt und daher am meisten verbreitet.

5—7. in der Antwerp. Polyglotte 1571. fol. t. V.; in der Pariser Polyglotte 1629. 30. 33. 45. fol. t. V; in der Londoner Polyglotte durch Brian Walton 1657. fol. t. V. [Das N. T. gr., lat., syr., arab., äthiop., die Evv. auch pers. Der griech. Text aus Steph. 1550.] t. VI enthaltend eine reiche Variantensammlung aus 16 z. T. bisher nicht verglichenen Handschr. [Über die Polyglotten und deren Titel s. auch p. 191.]

8. N. T. libri omnes, [ed. J. Fell (Bisch. v. Oxf. † 1686, erschien anonym)]. Oxf. 1675. 8. [Mit Var. nach mehr als 100 in England, Frankreich u. Italien befindl. Handschr. u. Übers. (auch goth. u. kopt.) auf Grund des Textes von Elzev. II.]



9. N. T. gr. stud. et lab. J. Millii (Theol. zu Oxf. † 1707), Oxf. 1707 fol. Später von Küster 1710 in Amst., 1723 zu Lpz. [Läßt alle früheren Ausg. weit hinter sich; ca. 3000 Var. auf Grund von europ., asiat. u. nordafr. Handschr. u. Übers., Citaten der Kirchenväter mit vortreffl. Einleitungen. Der Text wes. derj. der Ed. regia von Steph. — Ders. Text später mit Vorw. des Erzbisch. zu Oxf. 1863. 69 u. ö]. || Gerhard v. Maestricht gab in s. A. v. 1711. 35 (ders. Text später öfter zu Halle gedruckt), zuerst kritische Canones zur Beurteilung der Varianten.

10. N. T. gr., inserviente J. A. Bengelio, Tüb. 1734. 4°. || Stuttg. 1734. 38 53. 62. 76. 8°. ed. 5. auct. E. Bengelio, Tüb. 1790. [Bahnbrechende Arbeit. Sonderung der Zeugen nach Familien (Syzygien, afrik. u. asiat.) u. Zusammenstellung der Lesarten nach ihrem Werte geordnet. B. nahm in den Text keine Lesart auf, welche nicht schon gedruckt war; in der Apok. gab er bisher noch nicht gedruckte Lesarten. Deshalb viel angegriffen, rechtfertigte er sich in mehreren Abhandl., 1763 abgedruckt in der Ausg. des app. crit. von Burk].

11. N. T. gr. opera et studio J. J. Wetstenii (geb. 1693, als Arminianer aus Basel vertrieben, ging nach Amsterdam, † 1754), Amst. 1751. 52. 2 t. fol. [Treffliche Auswahl der Varianten, zugleich mit gelehrtem philol.-histor. Kommentare vers.; die Prolegomena hatte W. schon 1730 anonym erscheinen lassen. Er hat zuerst die Philox. Übers. untersucht]. Die Prolegom. von Lotze, Rott. 1831.

12. Joh. Jac. Griesbach, N. T. Erste A. Halle 1774—77. || Zweite Hauptausgabe: Halle und Lond. 1796 u. 1806. || Prachtausgabe der 3. Rec. Lpz. 1803—7. 4 Bde. fol. Handausgaben 1805 und bes. 1825, 8°. 4. Rec. Bd. 1 v. D. Schulz. Berl. 1827.

13. Chr. Fr. Matthaei, N. T. gr. et lat. Riga 1782—88. 12 Bde. 8°. 2. A. N. T. gr. 3 Bde. 1803—7. [Beruht besonders auf einigen Moskauer Handschr., deren Wert einseitig überschätzt wird].

14. Fr. C. Alter, N. T. Wien 1786. 87. 8°. [Auf Bengels Grundlage; verm. durch den Vergleich von 24 Wiener Hdschr.]

15. G. Ch. Knapp, N. T. gr. Halle 1797. 1813. 24. 29. 40; 2 Bde.; die 4. u. 5. von Thilo u. Rödiger. [Meist nach Griesbach.]

16. J. A. H. Tittmann, N. T. gr. ed. ster. Lps. Tauchnitz 1820 u. ö. [Nach Knapp, doch öfter zu Elzev. zurück sich wendend]. Ed. nova cur. A. Hahn 1840. 61. 8°; 1841 u. ö., 16°. [Mit Lesarten von Griesbach, Scholz, Lachmann, beachtenswert die letztere.]

17. J. M. A. Scholz (kath.), N. T. gr. Lpz. 1830. 36. 2 Bde. 4°. [Hält den Constant. Text für den besten. Der Apparat zwar sehr vermehrt, aber nicht gesichtet].

18. Carl Lachmann, N. T. gr. Berl. 1831. 8°; bes. N. T. gr. et lat. Berl. 1842. 50. 2 Bde. Dazu Stud. u. Krit. 1830 u. Rettig, das. 1832.

19. G. W. Theile, N. T. ed. stereot. Lps. Tauchn. 1844 u. ö.; ed. recogn. perpetua collatione textus et Tregellesiani et Tischendorfiani ante et post inventum Sinaiticum editi locuplet. O. de Gebhardt, Ed. XI. Lps. Tauchn. 1875. 12°. jetzt in 14. A. [ℳ 2,25. Die brauchbarste Taschenausgabe weil korrekt und zuverlässig.] Noch enger sich anschließend an den text. rec. in Stier et Theile, N. T. tetraglotton. Archetypum gr. c. vers. vulg. germ. Luth. et anglica. Bielef. 1847. u. ö. Derselbe Text in der Diglotte, Stuttg. 1853.

20. Constant. v. Tischendorf. Die ersten A.: N. T. gr. Lps. 1841. 8°. und die zu Par. 1842. 8°; beide stärker als später vom text. rec. abweichend. — N. T. gr. et lat. Par. 1842 u. 47. 12°. will das griech. Original zur Vulgata herstellen. Auf diese von ihm selbst später als antiquiert bez. Arbeiten folgten seine drei Hauptrezensionen: 1) N. T. gr. II. Lips. Winter. 1849. 8°, im scharfen Gegensatz zum Texte Lachmanns; wesentlich gleich die ed. ster. Tauchnitz. Lps. 1850. 8°, und bei Mendelssohn 1854 u. 65 als triglottum (mit Übers. des Hier. u. Luthers); der griech. Text daraus als ed. acad. Lpz. 1855 u. ö. — 2) Die zweite Rez. findet sich in der ed. sept. [major] 1859. 8°. Lpz. Winter u. ed. sept. minor. ebendas. 1859; erstere mit ausführl. Proleg. über Zeugen und Handschr., und ausführl. Zeugenangabe bei den Lesarten; im Text vielfach zu Elzevir und Griesb. zurückkehrend. — 3) Die dritte und wichtigste Rez. in der ed. crit. octava major. 1869—72, wozu soeben die von Gregory gearbeiteten Proleg. in ihrer ersten Hälfte erschienen sind, Lpz. Hinrichs, 1884; und dann minor, 1872. 77, ebendas.; auch bei Brockhaus 8° als dritter Teil zur LXX. Dieser Text mit Benutzung des cod. Sin. und bes. des Vatic. Sein Text letzter Hand vielfach zu Lachmann zurückkehrend. Am korrektesten in der 1880 u. 1883 bei Tauchnitz ersch. ed. ster. sept. (u. oct.) ad ed. oct. maj. complur. locis emendatam conformata [hrsgg. von O. v. Gebhardt]. — Die ed. acad. XII ad ed. VIII. crit. maj. cum tabula duplici terrae sanctae. 16°. Lps. Mendelss. 1881 (LXXII 929 S. 2 M., leider noch ohne Verbesserung der seit 1873 darin enthaltenen Druckfehler). — O. de Gebhardt, N. T. graece et germanice, ed. ster. XII. Lps. Tauchn. (3 Mk. — Tischendorfs letzte Revision und der revidierte Luthertext mit Angabe

abweichender Lesarten); — ders. Text in O. de Gebhardt, N. T. gr. recens. Tischend. ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi ann. crit. illustravit; ed. ster. Lps. Tauchn. 1881 u. 84 (sehr zu empfehlen; die beste der gegenwärtig vorliegenden Textausgaben. 3 Mk.).

21. Ed. de Muralt, N. T. gr. ed minor, Hamb. 1846. major 1848. 60 nach Lachmanns Grundsätzen. — Phil. Buttmann, N. T. gr. potissim. ad c. Vatic. Lps. 1856, ed. ster. u. ö. [Text nach Lachmann, mit vielen Fehlern]. Berl. 1860. gr. 8°. 3. A. 1865. Mit uncialartigen Lettern 1862. [Seitdem ist dieser cod. viel genauer bekannt.] || Frei nach Tischendorf die von C. J. Riggenbach und J. Stockmeyer. Basel 1880.

22. Sam. Prid. Tregelles, The greek new testament edited from ancient authorities with their various readings in full and the latine version of Jerome. Lond. 1857—79. 4°. [Ausgezeichnet durch ganz besondere Zuverlässigkeit. Die Prolegomena nach des Verf.s Tode aus seinen Schriften bearbeitet und mit eignen Zusätzen vermehrt von Hort und Streane, sehr wertvoll]. Dazu zu vgl. Tregelles, An introduction to the textual criticism of the N. T. Lond. 1856 u. 1862 (Bd. 4 von Hornes Einl. — S. 408).

23. The N. T. in the original greek, the text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. 1. Text. Cambr. and Lond. 1880. 2. Introduction. Appendix. 1881; 2. Abdr. 1882. [Text und Einleitung, nebst sehr wichtiger Besprechung einer Auswahl von Lesarten. Wichtige Handausgabe.]

Ausgaben der bedeutendsten Handschriften:

1. cod. א, Sinaiticus, Bibliorum cod. Sin. Petropolitanus. 4 voll. Petrop. (Lps.) 1862. Prachtausgabe, 230 Thaler; wohlfeilerer Abdruck: Lips. 1863. gr. 4°. Von demselben: Appendix cod. celeb. Sin. Vat. Alex. Lips. 1865. — Ders.: Die Sinaibibel, ihre Entstehung, Herausgabe und Erwerbung. Lpz. 1871. — Neue Bruchstücke des cod. Sin. v. H. Brugsch-Bey. 1875 (unecht).

2. cod. A. Alexandrinus ed. E. G. Woide, N. T. gr. e cod. Alex. Lond. 1786 [mit eigens gegossenen Lettern, sehr treu] die proleg. auch bes.: notit. cod. A. cur. Spohn. Lps. 1788. Wohlfeilere Ausg. v. Cowper. Lond. Edinb. Lps. 1860 ff. Facsimile of the cod. Alex. N. Test. and Clem. epist. Lond. 1879 (hoch 4°. Prachtausgabe mit photogr. Wiedergabe auf 144 einzelnen Blättern; ersetzt den Codex fast vollständig. S. 187).

3. cod. B. Vaticanus ed. Phil. Buttmann (s. ob.); vom Card. Mai. Rom 1857; A. Kuenen et C. G. Cobet, N. T. ad fid. c. Vat. Lugd. Bat. 1860. Mit wichtiger praef., doch seitdem genauer verglichen. — N. T. Vaticanum ed. Tischendorf Lps. 1867. — Cod. Vat. ed. Vercellone et Cozza. tom. I—V. t. V. Nov. T. t. VI. Proleg. Rom. 1881.

4. c. C. oder Ephraemi rescr.: fragmenta utriusque T. e cod. gr. Paris. eruit atque ed. C. Tischendorf. Lps. 1845.

5. c. D ev. Cantabrigiensis, evang. et apost. acta complect. ed. Thom. Kipling. 2 p. fol. Cant. 1793. (mit eigens dazu gegoss. Lettern).

6. c. D. paul. Claromontanus, sive ep. Pauli omnes gr. et lat. ex cod. Paris. ed. C. Tischendorf. Lips. 1852 gr. 4°.

7. c. E. Laudianus, die acta ap. enthaltend, ed. Thomas Hearne. Oxf. 1715. 8°.

8. c. F. Augiensis, für paul. Br., hrsgg. v. Scrivener. Cambr. 1859.

9. c. G. Dresdensis (auch Börnerianus), Pauli ep. XIII, cod. graec. c. vers. lat. ed. Chr. Fr. Matthaei. Misen. 1791. 4°.

10. c. Δ. Sangallensis, antiquissimus IV. ev. canon. graeco-latinus interlineariis. cur. H. C. M. Rettig. Turici. 1836.

11. c. Σ. Rossanenensis beschrieben in dem Prachtwerk von Harnack u. Gebhardt, Lpz. 1880; dazu O. v. Gebhardt, Die Evangelien des Matth. und Markus aus dem cod. purp. Ross. Lpz. 1883 (in ihrem W.: Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Lit. I. 4).

Evangeliarium Hierosolymit. ex cod. Vat. Palaestino deprompsit, edidit, lat. vertit., proleg. ac gloss. adorn. Com. Fr. Miniscalchi Erizzo 1. 2. Veronae 1861. 64.

Fragmenta vetustissima sacr. Bibl. graeca et latina ex palimps. cod. ed. Jos. Cozza. Rom. 1867.

Tischendorf monumenta sacra inedita. Lps. 1846. Nova collectio 1855—69 und anecdota sacra et profana. Lps. 1855. 2. A. 1860.

J. J. Griesbach, Symbolae crit. 2 p. Halle 1785—93; comm. criticus in text. N. T. 2 p. Jena 1798—1811 (nur Mtth. u. Mrk.). || J. G. Reiche, Comm. crit. in N. T. 3 tom. Gött. 1853—61. || Hammond, Outlines of textual criticism applied to the N. T. 1877.



11. Geschichte der Übersetzungen des Neuen Testaments.

Die Geschichte der Verbreitung des Kanons fällt zusammen mit der Geschichte der Kirche und ihrer Mission. Wie im Altertum, so ist es auch in der Gegenwart Aufgabe der Missionsthätigkeit der Kirche, bes. der Bibelgesellschaften, mit der Predigt des Evangeliums zugleich die Quelle desselben in der hl. Schrift den Völkern in ihrer Muttersprache zu bringen.

I. Die orientalischen Übersetzungen.

a. Mehrere syrische Übers. gingen von Edessa, dem Mittelpunkte der christlichen Bildung aus. *1.* Schon die im 2. Jahrh. aus dem Grundtext entstandene Peschitthâ (d. i. einfache, treue, im Gegensatz zu der späteren; vgl. o., S. 184), umfaßte alle Bücher außer 2 Petr., 2 u. 3 Joh., Jud. und Apok.; fürs N. T. war wohl nur ein Übersetzer (so Arnold). Aus ihr flossen die arab. und pers. Übersetzungen. *2.* Die philoxenianische Übers. wurde nach der Trennung der Monophysiten vom monophys. Bischof Philoxenus von Mabug († 518) veranlaßt und durch dessen Chorbischof Polykarp 508 ausgeführt, und war etwas genauer als die Pesch. Sie wurde a. 616 durch den Mönch Thomas v. Heraklea oder Charkul (daher charklensische) noch mehr nach dem Wortlaut gebessert. *3.* Eine im nitrischen Kloster gefundene, jetzt im brit. Museum befindliche Übers. enthält in Bruchstücken die Evv. *4.* Die hierosolymitanische im Vatikan, aus dem 4. bis 6. Jahrh., für die aramäisch redenden Christen Palästinas bestimmt.

b. Ägyptische oder koptische Übers. entstanden nach den zwei Hauptdialekten, dem oberägypt. (theb. od. sahidischen) und dem niederägypt. (memph.), schon am Ende des 3. Jahrh. Später, im 4. Jahrh., floß aus der ersteren die basmurische.

c. Eine äthiopische Übers., schon von Chrysostomus erwähnt (hom. 1 in Joh.) in dem Geezdialekt, aus dem Griech., mit manchen Spuren einer Bearbeitung nach dem Arab., ist sehr paraphrasierend. Die amharische in der jetzigen Sprache ist aus späterer Zeit (14. Jahrh.).

d. Die armenische Übers. ward durch Miesrob zugleich mit der Buchstabenschrift a. 410 aus dem Syr. vermittelt. Sie wurde dann von seinen Schülern nach einer 431 vom Ephes. Konzil mitgebrachten schönen Hdschr. aus dem Griech. verbessert. Aus ihr floß wahrscheinlich im 6. Jahrh. am Kaukasus die georgische.

e. Die persische Übers. entstand erst nach der geistigen Bewegung durch den Islam (daher mit Arabismen). Sie existiert in zwei Versionen der Evv., und zwar aus der Pesch. mit Benutzung des Griechischen.

f. Ob arabische Übers. schon vor Mohammed vorhanden waren, ist fraglich (gegen Hug und Springer bes. Gildemeister). Sie stammen teils aus dem Griech. (so die Evv. mit Interpolationen aus dem Kopt., Syr., ja auch der Vulg.), teils aus der Peschitthâ. Davon verschieden die der Br., Akt. und Apok., die Erpenius edierte, und die z. Teil aus der kopt.-memphitischen Übers. geflossen ist.

II. Die occidentalischen oder lateinischen Übersetzungen (die Vulgata).

a. Noch vor Hieronymus, bereits zu Tertullians Zeit, gab es eine, vielleicht sogar, wie Hug, Kaulen, Rönsch, Ziegler glauben nachweisen zu können, eine Mehrheit von lat. Übers. sowohl des A. als des N. T., gew. Itala genannt, welche sehr wörtlich, hart und unbehilflich, vielleicht an verschiedenen Orten nach Bedürfnis entstanden war, was Aug. (de doctr. chr. II, 11) andeutet und auch Hier. (ad. Dam. praef. in ev.) vielleicht bestätigt (so Ziegler, dagegen Fritzsche); so würde sich die Verschiedenheit der Citate bei Iren., Cypr., Hilar., Aug. erklären. Auch in den codd. latinograec. (Laud., Cantabr., Boern., Clar.) liegen verschiedene meist wörtlich dem Griechischen nachgebildete Übersetzungen vor. Der bei Aug. (l. c. II, 15) gebrauchte Ausdruck „Itala", wo Corssen wieder Bentley's Conjectur illa verteidigt, bezeichnet entweder die in Italien entstandene oder wegen ihrer Wörtlichkeit und Deutlichkeit dort allen andern, z. B. den in Afrika entstandenen, vorgezogene, oder die auf Grund der letzteren in Italien gebrauchte Rezension (Fr.), vielleicht der latinus interpres des Augustin (qu. 39 in Ex. u. a. St.); vgl. S. 415. Hieronymus deckte zuerst die Abweichungen und Fehler der verbreiteten Rezensionen auf, hatte aber selbst, aus Furcht anzustoßen, nicht den Mut eine neue an die Stelle zu setzen. Später entsprach er dem bes. Auftrage des römischen Bischof Damasus († 384) durch seine 382 in Rom mit den Evv. angefangene und nach c. 20 Jahren in Bethlehem vollendete neue Übers. Hieron., der gelehrteste Abendländer, ein trilinguis, verglich den hebr. wie griech. Grundtext, die besten Hdschr. und die bisherigen Übersetzungen. Er änderte nur, wo der Sinn völlig verfehlt war (quod non nocebat, mutare noluimns). Es wurde deshalb sein Werk von vielen, auch von Augustin angefochten und selbst Damasus vermochte dieser neuen Vulgata nicht allgemeine kirchliche Anerkennung zu verschaffen. Erst unter Gregor d. Gr. (600) wurde die Anerkennung allgemeiner; aber statt den Übelständen zu steuern, mehrten sie sich. Es wurden nach der Vulg. die alten Übersetzungen geändert, aber auch umgekehrt, sie nach den alten; so daß allmälig eine neue Textgestalt entstand. Des Cassiodor translatio emendatior blieb ohne Erfolg. Karl d. Gr. ließ durch Alcuin eine verbesserte Vulgata redigieren (im Brit. Mus.). Allmälig aber verschlechterte sich der Text wieder derart, daß Lanfrank, Erzb. v. Canterbury, ihn wieder verbesserte, ebenso Stephan II., Abt v. Citeaux (1109), bis im 13. Jahrh. Korporationen sog. correctoria biblica anlegten, d. h. Ausgaben der Vulgata, in denen am Rande Varianten aus Handschr., Auslegungen, Kirchenvätern bemerkt wurden. So z. B. das Corr. parisiense, 1230 von den Pariser Theologen angelegt, das der Dominikaner unter Hugo a. S. Caro von 1236; das der Minoriten ꝛc. Nach Roger Baco aber waren diese correctores mehr corruptores.

b. Durch die Drucke seit 1450 ff. (die ersten durch Gutenberg in Mainz gemachten sind zum Teil noch ohne Jahreszahl, der erste Druck mit Jahreszahl ist von 1462) wurde die ungemein große Verschiedenheit des Textes völlig offenbar. Verbesserungen finden sich in der Complut. Polygl., bes. vom Benedikt. Isid. Clarius (1542 f.), auch von Osiander (1522 f., 1529 die Wittenberger mit Luthers Vorreden); ebenso in den neuen Übersetzungen nach

dem Grundtexte von Erasmus (1505 f.), Rob. Stephanus (seit 1523, bes. von 1540), und von den Löwener Theologen (1547). Der bekannte Tridentiner Beschluß (8. April 1546) hat zur Folge die Herstellung eines einheitlichen Textes. Die Geschichte derselben s. o. S. 190.

c. Neuere lateinische Übers. des N. T. seit Erasmus sind die von Theodor Beza (seit 1556), verbessert v. E. Schmid (1658); Thalemann 1781, Jaspis 1793, Reichard 1799, Schott 1805 (4. A. von Baumg.-Cruſ. 1839), Näbe 1831, Göschen 1832. — Aus dem Griechischen floß die von Cyrill und Methodius, den Missionaren der Bulgaren ca. 800 verfertigte slavische Übersetzung. Aus der Itala die angelsächsische (ca. 800). Doch sind beide auch nach der hieronym. Vulgata interpoliert.

III. Die germanisch-deutschen Übersetzungen.

a. Von den deutschen Volksstämmen haben die Goten zuerst das Ev. und mit demselben durch ihren Missionar und ersten Bischof Ulfila († 381 zu Byzanz), zugleich mit der h. Schrift eine Übersetzung derselben empfangen. Erhalten haben sich von diesem großen Werk, welches mit wenigen Ausnahmen die ganze Bibel umfaßte, vom N. T. die Evv. und die paul. Br. (ohne den an die Hebräer). Sie ist nach dem Griech. gemacht, und wegen ihres Alters auch kritisch von Bedeutung. Von Arianismus zeigt sie keine Spur; sie ist aber nicht ohne Spuren der Benutzung eines lateinischen Textes (ob diese erst später oder von Ulfila?). Erst im 30jährigen Kriege wurde in Prag von den Schweden der s. g. Codex argenteus gefunden und nach Stockholm gebracht; nachdem er von dort durch den holl. Gelehrten Vossius mitgenommen, später jedoch zurückgekauft worden war, befindet er sich seit 1669 in Upsala. In silbernen Unzialen enthält er die Evv. mit vielen Lücken. Andere Stücke davon befinden sich in Wolfenbüttel in einem Cod. Carol. rescr. (8. Jahrh.) und auf der Ambrosiana zu Mailand. — Aus dem 8. Jahrh. sind Bruchstücke einer Übers. des Mtth.-Ev. ins Althochdeutsche, aus dem 9. eine Übers. der Ev.-Harm. des Ammonius Alex. nach dem Lat., aus dem 11. Jahrh. einige Stücke der Übers. von Notker Labeo vorhanden. Schon vor dem Buchdruck waren mehrfache Übers. vorhanden; namentlich durch Volkspredigten hervorgerufen, so 1350 in Augsburg, 1357 (nicht 1451) in Stuttg., und von den Brüdern des gem. Lebens, meist in einzelnen Teilen, durch Abschriften verbreitet. Bis zum Jahre 1518 sind bis jetzt 14 Ausgaben in hochdeutscher Sprache (die erste von Eggestein in Straßburg 1462), sowie 4 in niederdeutscher, mehrere davon mit Bildern, bekannt geworden; aber alle wenig verbreitet, namentlich nicht unter Laien. Sie fußen sämtlich auf der Vulg., sind unbehilflich, fehlerhaft, nicht volkstümlich. Die bedeutendste ist „die Schrift des newen Gezeuges", welche um 1370 verfaßt, den im 15. Jahrh. gedruckten deutschen Bibeln zu Grunde gelegt zu sein scheint; aufgefunden ist sie im Prämonstratenser Stift zu Tepl.

b. Nach allen diesen Hinsichten unübertroffen ist die Übers. Luthers. Das nach der 2. griech. Ausg. des Erasmus von 1519 verdeutschte N. T. erschien 1522 zu Wittenberg; 1545 die letzte Ausgabe von Luthers Hand. Das Ganze ist Luthers eigenste Arbeit, ungeachtet des Beistandes seiner Freunde. Erwägt man die geringen Vorarbeiten und Hilfsmittel, welche Luther zu Ge-

bote standen (LXX, Vulg., Erkl. der Väter, ob auch die deutschen Übers., wie Krafft meint, ist doch fraglich), die noch mangelhaften sprachlichen Arbeiten in Grammatik und Wörterbüchern, so muß man staunen, daß ein solches Meisterwerk nach allen Hinsichten geschaffen werden konnte, eine Übersetzung, welche, indem sie dem deutschen Sprachgeiste wie der Fassungskraft des Volkes durchaus entsprach, bei aller Freiheit, mit der der Grundtext behandelt ist, doch durchaus als treu und zuverlässig zu bezeichnen ist. Durch sie wurden alle anderen zu seiner Zeit verdrängt, mit ihr kann keine aus späterer Zeit, weder eine katholische (von Emser, Eck, Dietenberger, Brentano, Dereser) noch eine protestantische (von de Wette, Bunsen, Weizsäcker) sich messen. Wie aber Luther selbst von jeder sklavischen Nachbildung frei und in keiner Weise ein „Buchstabilist" war, so ist es auch die Aufgabe der nach ihm sich nennenden Kirche, seine Arbeit nach den seitdem gemachten Fortschritten des Schriftverständnisses mit schonender Hand zu verbessern. Eine solche Revisionsarbeit ist von der evangel. Kirchenkonferenz zu Eisenach angeregt, und durch die Canstein'sche Bibelanstalt im Lutherjahr 1883 vollendet und als „Probebibel" herausgegeben.

IV. Andere Übersetzungen.

Mit der Reformation der Kirche aus der Schrift war die Verbreitung der Schrift in der Welt und in der Volkssprache notwendig. So entstanden nicht bloß sofort Übersetzungen in die Sprachen der Völker, zu denen die Reformation vordrang, sondern es haben auch die neueren protestantischen Missionsarbeiten alsbald es als Hauptaufgabe erkannt, in Verbindung mit den Bibelgesellschaften (bes. der britischen seit 1804) den zu christianisierenden Heidenvölkern die Bibel in der Volkssprache zu bringen. So sind denn gegenwärtig Drucke der h. Schrift N. T.s in 216 Sprachen und Mundarten vorhanden, davon in 163 Sprachen zum erstenmale.

Zur Geschichte der Übers.: Jac. Le Long, Bibliotheca sacra 1723, neu bearb. von A. G. Masch. Halle 1788—90. || Walton in s. Proleg. in bibl. polygl. || Rosenmüllers Handbuch f. Lit. d. bibl. Kr. u. Exegese 1797 f. 4 Bde. || Rich. Simon, Hist. critique des versions du n. T. 1690. || Walch, Biblioth. theol.. 1757 f. || Bes. Reuß, Gesch. des N. T. § 421 ff. || Scrivener, A plain introduction etc., 1874.

Über die neutestam. Übersetzungen ist zu vergleichen, was S. 184 ff. zu denen des A. T. gesagt ist. Hier noch zur Ergänzung folgendes:

I. **Orientalische Übersetzungen.** *a)* **Syrische.** *1.* Die Peschitthå: zuerst gedruckt zu Wien 1555, in der Antwerpener, darauf in der Pariser und besser in der Londoner Polyglotte; Handausgabe der engl. Bibelgesellsch. Lond. 1816. Über sie Wichelhaus, De N. T. vers. syr. antiqua, Halle 1830; Uhlemann, De vers. N. T. syr. crit. usu 1850; Arnold in PRE[1].

2. Philoxeniana ed. Pococke, Leyden 1630. 4°. || Die charklensische von Jos. White. Oxf. 1778. 1803. Ev. Joh. von G. H. Bernstein. Lpz. 1853. Ders. De Harkl. N. T. transl. syr. 1851. 2. Ausg. 1854.

3. Nitrische Ü.: ed. Cureton, Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syr. 1858 (vergl. Stud. u. Krit. 1858). Rödiger, Abh. der Berl. Akad. 1872.

4. Pal.-syr. Ü.: herausgegeb. v. Grafen Munischalchi Erizzo. 2 Bde. Verona 1861—64 (zu vergl. Nöldeke, ZDMG. 1868).

b) **Ägyptische Ü.:** Münter, Comm. de indole vers. N. T. sahidicae. Hafn. 1789. || Koptische Ü., hersg. v. Dav. Wilkins. Oxon. 1716; N. T. coptice ed. M. G. Schwartze. Lps. 1846. 2 Bd. (die Evv.); Epistolae cath. copt. ed. Bötticher. Halle 1852; Acta et ep. Paul. Hal. 1852.

c) **Äthiopische Ü.**: Außer der Lond. Ausgabe v. 1827 in 4°, bes. die von Th. P. Platt. 1830.

d) **Armenische Ü.**: Amsterd. 1666. 4°. N. T. 1668; ed. Joh. Zohrab, Vened. 1805. || Georgische Ü.: Biblia georgiana ed. Moscaviae 1743, fol. 1816.

e) **Persische Ü.**: in der Londoner Polygl. 1751, und quatuor evv. vers. pers. ed. Abr. Wheloc et Pierson 1652—57.

f) **Arabische Ü.**: Rom. 1591. Erpenii N. T. arab. 1616. 4°; Storr, De evv. arab. Tub. 1775. Bes. Gildemeister, De ev. in Arab. transl. comm. Bonn, 1865. || Die apost. Schriften, Rom 1671. Von Salomo Negri, Lond. 1727. 4°.

II. **Occidentalisch-lateinische Übersetzungen** S. 190 f. *1.* Evang. Palatinum ineditum s. reliqu. textus ev. lat. ante Hieron. ed. Tischendorf. 1847. gr. 4°. || Ranke, Fragmenta vers. sacr. script. lat. antehieron. Wien 1868. || A. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lat. Bibelübers. Wien 1868. || Cod. aureus sive quat. evangelia ante Hieronymum lat. translata. E codice membranaceo partim purpureo ac litteris aureis inter extremum V et iniens VII saeculum scripto ed. Jo. Belsheim. Christ. 1878. || L. Ziegler, Itala-Fragm. der paul. Br. nebst Bruchstücken einer vorhier. Übers. des 1 Joh.-Br. Marb. 1876; ders.: Die lat. Bibelübers. vor Hier. u. die Itala des Augustinus. gr. 4°. München 1879. Corßen in der Z. f. prot. Th. 1881. Rönsch und Dombart in der Z. f. wiss. Th.

2. Die Vulgata. Der Text des Hieronymus in s. opp. ed. Martianay, Vallarsi u. Maffei. C. Tischendorf, N. T. latine interpr. Hieronym. Lps. 1840. 4° u. Cod. Amiat. N. T. lat. int. Hier. Lips. 1859; Dressel in d. St. u. Kr. 1865; Cod. Fuldensis ed. E. Ranke, Marb. et Lips. 1867; Carlo Vercellone, Variae lectiones vulg. Lat. bibl. ed. Rom. 1860 ff. Ausgabe der Clem. von Leander van Eß. Tüb. 1822, Münster 1824, Frk. 1826; gr. et lat. Tub. 1827; Test. nov. vulg. ed. Sixt. V. et Clem. VIII. 1882; J. H. Kistemaker, Münst. 1823. 46; Loch, 1867 ff. || Eine Concordanz von F. P. Dutripon, ed. VII. Regensb. 1876. || Koch, Gramm. der Vulg. 1870. (Wegen Rönsch, Kaulen &c. vergl. p. 191).

III. **Germanisch-deutsche Übersetzungen.** *1.* Die altgothische: Codex argenteus, ed. Andreas Uppström, Ups. 1854, suppl. 1857 u. 61. Alte Fragmente hrsg. v. Gabelentz u. Löbe, Altenb. 1836—46. 2 Bde. Zu vergl. Zahn, Des Ulphilas Bibelübers. 1805; H. F. Maßmann, Die h. Schr. A. u. N. T. in goth. Spr. mit griech. u. lat. Vers. Stuttg. 1857. || Ausgaben von Gaugengigl 1848, Stamm 1858, 4. A. v. Heyne 1869, Bernhardt 1875.

2. Zu Luthers Übersetzung siehe S. 192. Außerdem noch: Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther. Bonn 1883. Göze, Vers. einer Historie der gedr. niedersf. B. v. 1470—1621, Halle 1775; Schober, Ber. von alten deutschen geschrieb. B. 1763; Panzer, Nachr. v. d. allerältesten gedr. d. B. 1777. || Codex Teplensis, enthaltend „die Schrift des newen Gezeuges", hrg. v. P. P. Klimasch. 1. Th. die 4 Evv. 2. Th. die Epist. 4°. Augsb. 1881 f. || Über Luthers Sprache die Schriften von Wetzel 1859, Opitz 1869, Lehmann 1873. Wörterbücher von Beck 1846, Jetting 1864, Dietz 1870 f. || Frommann, Vorschläge zur Revision 1861. Mönckeberg, Tabell. Übersicht 1865 f.; Grashof, Die revid. A. d. luth. Übers. des N. T. kritisch 1868; W. Grimm, Die Lutherbibel u. ihre Textrevision 1874; sowie: Kurzgef. Gesch. der luth. B.-Übs. (vgl. S. 193); Schott, Luther u. d. deutsche Bibel 1883; Düsterdieck, Die Revis. d. Lutherbibelübers. 1882. — Unter den neuesten Übers. des N. T. ins Deutsche am meisten hervorzuheben: C. Weizsäcker, Das N. T. übers. 2. A. 1882; dagegen wertlos z. B. L. Reinhart (D. N. T. &c., Lahr 1878).

3. Französisch: Siehe S. Berger, La bible française au moy. âge. Étude sur les plus anciennes en prose de langue d'Oil. Paris 1884.

4. Englisch: The N. T. — translat. out of the Greek. Being the Version set forth a. D. 1611, compared with the most ancient authorities and revised a. D. 1881. Oxf. and Cambr. — Davidson, The N. T. Translat. from the critical text of Tischendorf Lond. 1877. — Thomas, Complete concordance to the revised version of the N. T. N. York 1883. — Humphry, A commentary on the revised version of the N. T. N. York 1883. — Charles Short, The new revision of king James revision of the N. T. im Americ. Journal of Philology 1883.

12. Sprachliche und exegetische Hilfsmittel.

I. Sprachliche Hilfsmittel.

1. **Neutestamentliche Grammatiken.** Außer den griech. Grammatiken von Buttmann, Matthiae, Thiersch, Rost, Krüger, Curtius, Meyer, Kühner vgl.: Lobeck, Ad Phryni-

chum. Lips. 1820. F. Vigerius, De graecae dictionis idiotismis ed. G. Hermann. 4. A. Lips. 1834. || Insbesondere: B. G. Winer, Gramm. d. ntl. Sprachidioms, Lpz. 1822, 7. A. v. Lünemann 1867 [anerkannt u. unentbehrlich]. J. C. Alt, Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halle 1829. J. Th. Beelen, Gramm. Graecitatis N. T. Lovanii 1875 [kath.]. Alex. Buttmann, Gr. d. neutest. Sprachgebrauchs. Berl. 1859. S. Ch. Schirlitz, Grundzüge der neutest. Graec. Gieß. 1861. Ders.: Die hellenistischen, bes. alex. und sonst schwierigen Verbalformen im gr. N. T. Erf. 1862. Ders.: Anleitung zur Kenntniß der neutest. Grundsprache, Erf. 1863 [alle drei für Anfänger]. C. H. Lipsius, Grammat. Untersuchungen über d. bibl. Gräcität hrsg. v. R. Lipsius. Lpz. 1863.

2. **Wörterbücher.** W. Grimm, Krit. gesch. Überſicht der neutest. Verballexica s. d. Reformation, St. u. Kr. 1875. Chr. Schöttgen, Nov. Lexicon graeco-latinum in N. T. Lps. 1746, Hal. 1819. J. T. Schleusner, Nov. lex. gr.-lat. in N. T. Lps. 1792. 1819. 2 voll. Chr. Albr. Wahl, Clavis N. T. phil. Lps. 1822. 1843. C. G. Bretschneider, Lex. manuale gr.-lat. in libr. N. T. Lps. 1824. 1840. Schirlitz, Gr. deutsches Wörterb. z. N. T. Gießen 1851. 1858. 3. Aufl. 1868. E. F. Dalmer, Lexicon breve gr.-lat. Goth. 1859. Ch. G. Wilke, Clavis N. T. philol. (Lps. 1839), völlig neubearb. von W. Grimm. Lpz. 1868. 1877—79 [das beste]. || Für das biblisch-theolog. Studium unentbehrlich: Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität. 3. Aufl. Gotha 1883; 4. Aufl. im Erscheinen begriffen.

3. **Concordanzen.** Erasmi Schmidii ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων s. concordantiae omnium vocum N. T. Viteb. 1638, Goth. 1717 (von Cyprian). Glasg. 1819; neueste A. v. H. Bruder. Lps. 1853; ed. 5 stereot. Lps. 1880. O. Schmoller, *Ταμιεῖον τῆς καιν. διαθ. ἐγχειρίδιον*, oder Handconcordanz z. gr. N. T. Stuttg. 1868. 2. Aufl. Gütersloh 1882.

4. **Synonymik.** J. H. Schmidt, Synonymik der griech. Spr. Lpz. 1877. 2 Bd. Tittmann, De Synonymis in N. T. 2 t. Lps. 1829—32. Trench, Synonymes du N. T. traduit de l'Anglais. Brux. 1869. Ders.: Synonyms of the New T. Lond. 1871.

5. **Andere philol. Hilfsmittel.** J. Vorst, De Hebraismis N. T. commentarius. Leyd. 1658—65, suppl. v. J. F. Fischer, Lpz. 1790. Lamb. Bos, Exercit. phil. ex auctoribus graecis. Fran. 1700. 13. G. Raphel, Annot. in N. T. ex Xenoph. (Hamb. 1709. 20), Polybio et Arriano (1715), Herodoto (Luneb. 1731); zusammen: Lugd. Bat. 1747. Jac. Elsner, Obs. sacr. in N. T. libr. Utr. 1720—28. J. Alberti, Observ. phil. in s. N. T. libr. Lugd. 1725. G. D. Kypke, Obs. sacr. in N. T. libros. Vrat. 1755. K. H. Lange, Spec. obs. phil. ex Luciano et Dion. Halic. Lub. 1732. E. Palairet, Obs. phil. crit. Lugd. B. 1752. J. B. Ott, Spicil. ex Flav. Josepho cura S. Haverkampii. Leyd. 1741. Csp. F. Munthe, Obs. phil. ex Diod. Sic. Lps. 1755. J. T. Krebs, Obs. e Flav. Jos. Lps. 1755. K. L. Bauer, Philol. Thucydideo-Paulina. Hal. 1773. C. F. Loesner, Obs. e Philone Alex. Lps. 1777. A. F. Kühn, Obs. e Philone. Pfoerten 1785. C. G. Kuinoel, Obs. ex libr. apocr. V. T. 1794. K. B. Hauff, Über den Gebrauch der griech. Profanscribenten zur Erl. des N. T. Lpz. 1796. Wilke, Die neutestam. Rhetorik. Lpz. 1843.

II. Exegetische und kritische Hilfsmittel.

A. Commentare zur ganzen hl. Schrift (vergl. hiezu S. 203 f.).

Critici sacri. London 1660.
M. Polus, Synopsis 1669. 1684—86.
H. Grotius († 1645, Armin.), Annot. in N. T. 1644; cum praef. Ch. B. de Windheim. Erl. 1755. Grön. 1833—34.
Die Werke von Calov, Clericus, Calmet.
Ch. Starke, Synopsis biblioth. exeg. in V. et N. T. Z. N. T. 1733, N. A. 1865, Berl.
J. P. Lange, Theol. homil. Bibelwerk. Bielef. 1857, d. N. T. in 16 Bdn. I. Matthäus von Lange (4. A. 1878); II. Markus v. Lange (3. A. 1868); III. Lukas v. van Oosterzee (4. A. 1880); IV. Johannes v. Lange (4. A. 1880); V. Apostelgesch. v. Lechler u. Gerok (4. A. 1881); VI. Römerbr. v. Lange u. Fay (3. Aufl. 1880); VII. Korintherbr. v. v. Kling (3. A. v. Braune 1876); VIII. Galaterbr. v. Schmoller (3. A. 1875); IX. Eph., Phil., Kol. von Schenkel (2. A. 1867) und von Braune (2. A. 1875); X. Thessalonicherbr. v. Auberlen u. Riggenbach (2. A. 1867); XI. Pastoralbr. u. Philemonbr. v. van Oosterzee (3. A. 1874); XII. Hebräerbr. v. Moll (3. A. 1877); XIII. Jakobusbr. v. Lange u. v. Oosterzee (3. A. 1881); XIV. Br. Petri u. Judä v. Fronmüller

(3. A. 1871); XV. Johannesbr. v. Braune (2. A. 1869); XVI. Off. Joh. v. Lange (2. A. 1878) [bes. für den praktischen Gebrauch ev. Geistlichen sehr zu empfehlen].
Ch. K. Josias v. Bunsen, Vollständiges Bibelw. für die Gemeinde. 9 Bde. 1858 ff.
E. Reuss, La Bible. Traduction avec introd. et commentaires. Par. 1877.
The Holy Bible by F. C. Cook, Lond. New Y. 1871—76; genannt the Speaker's Commentary.
The Holy Bible edited with various renderings and readings from the best authorities by Cheyne, Driver, Clarke, Goodwin, Lond. 1876.

B. Commentare zum ganzen Neuen Testament.

Theod. Bezae, Annot. majores in N. T. Genev. 1565.
J. Calvini, In omnes N. T. libros commentarii ed. Tholuck. Hal. 1831—38 [mit Ausnahme der Apokalypse].
Er. Schmid, Notae et animadvers. in N. T. 1658. Piscator, Comm. in omnes libr. N. T. 1658. Hammond, N. T. auxit Clericus. 1698.
J. Ch. Wolf, Curae philologicae et criticae. Hamb. 1725 f. Basil. 1741. 5 vol.
J. A. Bengel, Gnomon N. T. Tüb. 1742—1759. Tüb. 1855. Berl. 1855. Stuttg. 1860. Deutsch v. Werner. 2 Bde. Stuttg. 1853. 3. Aufl. Bas. 1876. Beiträge dazu von O. Wächter. Lpz. 1865 [ausgezeichnet durch s. kurzen und inhaltstiefen Bem.].
J. G. Rosenmüller, Scholia in N. T. (Nürnb. 1777 f., 6. A., 1815—31).
J. B. Koppe, N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gött. 1809 ff. 10 Bde. [veraltet].
H. E. G. Paulus, Philol. krit. u. hist. Comm. über d. N. T. Lüb. 1800 ff. [nur die syn. Ev. und Joh. 1—11 umfassend; flach rationalist. u. veraltet].
H. Olshausen, Bibl. Comm. über sämmtl. Schr. des N. T. 7 Bde. Königsberg 1830; fortgesetzt von Wiesinger u. Ebrard, in mehrf. Aufl. [sehr anregende theol. Auslegung].
H. A. Meyer, Krit. ex. Comm. über das N. T. Gött. 1832 ff. in 16 Abt. Matth. 7. A. v. Weiß 1883. Mark., Lukas, Joh. 6. A. von Weiß 1878. 80. Apgesch. v. Wendt. 5. A. 1881. Römerbr. v. Weiß. 6. A. 1881. 1 u. 2 Cor. v. Heinrici. 6. A. 1881. 83; Galat. v. Sieffert, 6. A. 1881; Epheser v. Schmidt. 5. A. 1878; Phil., Col., Philem. 4. A. 1874. Theff. v. G. Lünemann. 4. A. 1878. Tim., Tit., Petri, Judä, Johannis v. Huther, 4. A. 1876, 77, 80. Jacob. 4. A. v. Beyschlag 1882. Hebräerbr. v. Lünemann. 4. A. 1878. Offb. Joh. v. Düsterdieck 3. A. 1877 [hervorragend durch die philol. kritische und grammat. Erkl.].
W. M. L. de Wette, Kurzgefaßtes exeget. Handbuch z. N. T. Lpz. 1836 ff. 3 B. in 11 Abt. Nach s. Tode bearbeitet von Meßner (Matth. 1857, Korintherbr. 1855), Brückner (Ev. u. Br. Joh., 1863; Br. des Petr., Jud., Jak. 1865), Overbeck (Apostelgesch. 1870), Möller (Gal., Theff., Tit., Tim., Hebr. 1867; Off. Joh. 1862). [übersichtlich und reichhaltig; die Overbecksche Apg. tendenzkrit.]
J. G. Reiche, Comm. crit. in N. T. quo loca graviora accurate recensentur et explicantur. Gött. 1859—62, III. tom. [wichtig für Textbehandlung].
J. Ch. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s zusammenhängend untersucht. Nördl. 1862 ff. 2. A. 1869 ff. in neun Teilen [enthält die sämmtl. paulinischen Briefe, den Hebr.-Br., die Briefe Petri, Judä und Jakobi, das Ev. Lucä; ungemein scharfsinnig und anregend].
Alford, New Testament, 4 vol., 4. ed. 1865.
C. J. Ellicott, New Test. commentary by various writers. 3 vols. London 1878 f.
Bisping (kath.), Exeg. Handbuch z. neuen Test. in 9 Bd. 3. A. 1883.

Populäre und praktische Erklärungen: v. Rieger, 1828. 5. A. 1876. Calwer Handbuch 1849. 50, 5. A. 1878, Lisco 1852, v. Gerlach 1852. 76, Heubner 1855—56, Besser, Bibelstunden 13 Bde. 1857 ff. Dächsel 1863 f., 1874 f., Grau 1876 f., Vilmar, Colleg. bibl. 1879 f. Württemberger Summarien neu herausgegeben 1878 f., Dieffenbach, Bibelandachten 1879 ff. — Die h. Schr. mit der Auslegung vorzüglichster Schriftforscher der älteren ev. Kirche, Gütersl. 1879 ff. (bis jetzt 3 Bde.) || Protestantenbibel N. T.s hrsg. von Schmidt und Holtzendorff, 3. A. 1879 [vom protestantenvereinl. Standp.; auch ins Engl. übers.].
E. Arnaud, Commentaire sur le N. T. 4 vol. Paris 1863.
A popular commentary on the N. T. by english and american scholars, with illustr. and maps; ed. by Ph. Schaff. 4 v. N.York & Edbg. 1880.

C. Einzel-Kommentare und kritische Schriften.

I. Die historischen Schriften.

Theophylakt (Erzb. v. Bulg. † 1107), Comm in IV. ev., Paris 1546, lat. ed. Oecolampad. Cöln 1536, gr. Rom 1552. gr. u. lat. ed. de Rubeis, Vened. 1754.

Euthymius Zigabenus (Mönch in Konstantinopel 12 sec.), Comm. in IV. ev. ed. Matthaei. Lips. 1792 [beide Werke Sammlungen von exeget. Bemerk. der Kirchenväter].
Thomas Aquinas, Comm. in ev. Mt. et Joh., I. u. Catena aurea in IV. ev. ed. de Rubeis. (Opp. Venet. 1745 sq. tom. 14. 15), deutsch v. Oischinger 1882.
Luthers Evangelien-Auslegung. bearb. v. Eberle. Stuttg. 2. A. 1877.
Mart. Chemnitii Harm. ev. fortges. v. Lyser u. Joh. Gerhard. Genf 1641, Hamb. 1704. 3 vol. [gründlich und immer noch höchst lehrreich].
Buceri Enarratio in IV. ev. Argent. 1527.
Jo. Calvini Comm. in harmoniam ev. 1553, in Joh. ev. et Acta; zuletzt ed. Tholuck. Hal. 1835.
H. Bullinger, Com. in IV. ev. Tig. 1561.
Aeg. Hunnius, Thesaurus evangelicus, ed. Feustking. Wittenb. 1706.
Paul. Anton, Harmonische Erkl. der vier Evv. Halle 1731—49, 14 Th.
Von kath. Seite: Erasmus, N. T. c. annot. Bas. 1516, Paraphrasis, Bas. 1517. Maldonatus, Com. in IV. ev. 1596, Mainz 1852. Jansenius, Com. in harm. ev. Leyd. 1589. 1825. Cornelius a Lapide (Jesuit, † 1637), Com. in IV. ev. Antw. 1636, Lyon 1638,

Neuere Kommentare zu den histor. Schriften des N. T.:

C. F. A. Fritzsche, Quatuor N. T. ev. rec. et c. comm. perp. Mtth. Lps. 1826. Mrc. 1829 [einseitig philologisch].
Chr. G. Kuinoel, Comment. in libros N. T. hist. 4 voll. Edit. IV. Lips. 1837.
Baumgarten-Crusius, Exeg. Schr. z. N. T. (Bd. 1: Mt., Mk., Lk. hrsg. v. Otto, 1844.
H. Ewald, 1850, 2. A. 1871—72 (Die drei ersten Evv. u. Apgesch.).
Fr. Bleek, Syn. Erkl. der drei ersten Evv. Hrsg. v. Holtzmann. 2 Bde. Lpz. 1862.
v. Burger, Die Ev. nach Matth., Mark., Luk. u. Joh. 2 Bde. Nördl. 1865 f. [für theologische Anfänger und für praktische Zwecke sehr zu empfehlen].
H. Sevin, Syn. Erkl. der drei ersten Ev. Wiesb. 1873.
F. D. Dunwell, The four gospels as interpreted by the early church, Lond. 1878.
C. F. Keil, Komm. über das Ev. des Matth. (Lpz. 1877), Mark. u. Luk. (das. 1879), des Joh. (das. 1882 [v. streng kirchl. Standp.: bes. in philol. u. archäol. Beziehung gründlich).
Pölzl (kath.), Kurzgef. Comm. zu den vier h. Evv. Graz 1880.
Brunet, Ev. de Mtth., Marc. et Luc. expliqué, Laus. 1880.
Steinmeyers Apologetische Beiträge (die Wunder-, Leidens-, Auferstehungs-, Kindheitsgeschichte des Herrn betr.) 1866. Ders., Die Epiphanien (Taufe, Versuchung und Verklärungsgesch.); die Theophanien (Jesus im Tempel, Wandel auf dem Meere, Einzug) 1880. 81. Ders.: Die Parabeln des Herrn, 1884 [tief- und scharfsinnig; anregend]. — Stier, Die Reden des Herrn 7 Bde. 1843—66. 3. A. 1865—74. Ders., Die Reden des Herrn vom Himmel her, 1859 [für den prakt. Gebrauch zu empf.].
Synoptische Texte: Griesbach, Synopsis evv. Matth., Marc., Luc. Hal. 1776. 1822. de Wette et Luecke. Berol. 1818. 1841 [bes. zu empf.]. M. Roediger, Hal. 1829. 39. R. Anger, Syn. cum locis qui supersunt parall. litterarum et tradit. evv. Irenaeo antiquiorum. Lps. 1852. 1863. Friedlieb (kath.), Quat. ev. in harm. redacta. Vratisl. 1847. Tischendorf, Synopsis evang. 4 A. 1878. W. G. Rushbroke, Synopticon; an exposit. etc, Lond. 1880 [krit. wertvollste Arbeit des Ausl.].
Deutsche: von Planck (1809), Beck (1826), Matthäi (1826), Sevin (1866 und 67), Volkmar (1869, 1876). Lex, Evangelienharmonie 1858. Bengel, Harmonie, deutsch v. Werner 1862.

Zur Kritik:

Wieseler, Chronologische Synopse 1843. Ders.: Beiträge z. ev. Gesch. 1869. Schwarz, Die Verwandtschaftsverh. d. syn. Ev. 1844. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch. 1842; 3. A. 1868 [scharfe Polemik]. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1865, 4. A. 1880. Weiß, Zur Entstehungsgesch. der Ev. in St. u. Kr. 1861. 83; Hilgenfeld, Die neueste Ev.forschung (mit Bez. auf Beyschlag u. Weiß), Z. f. wiss. Th. 1877; ders.: Der gegenw. Stand der Ev.frage, das. 1882. Holsten, Die 3 urspr. Ev. 1883. Jacobsen, Unters. über die syn. Ev. 1883. G. Wetzel, Die syn. Ev. 1883. B. F. Westcott, An introduction to the study of the gospels. Lond. 6. ed. 1882 (vom pos. Standpunkte, sehr zu beachten).

Matthäus: Origenes, *τόμοι* ed Lommatzsch t. III. IV. 1831 ff. Chrysostomus, Homiliae ed. Montfaucon t. VII. 1718 ff.; ed. F. Field. 3 v. Cantabr. 1839. Hilarius Pictaviensis, Comm. ed. Oberthür 1785. Hieronymus ed. Vallarsi t. VII. Venet. 1766. Augustinus, opp. Bened. t. III., ed. Migne. III. IV. Bedae Venerab. opp. ed. Colon. 1647. t V. Luthers Auslegungen (Walch VII, Erl. A. Bd. 43—45). Melanthonis Annotationes 1523, Conciones 1558 (opp. ed. Bretschneider t. XIV). Sarcerius, Scholia (1538). Camerarius, Notatio figurarum 1572. Joh. Gerhard, Annot. ev. Matth. ed. Ern. Gerhard 1663. Olearius, Observat. ad ev. M. Lps. 1743.

Aus der reform. Kirche: Zwingli, Opp. ed. Schuler u. Schulthess t. VI. Pellicanus opp. t. VI. Bullinger in Matth. 1542, Musculus 1542, Episcopius (Arm.) in Matth.
Aus neuer Zeit: B. Weiß, Das Matthäus-Ev. u. s. Lukasparallelen 1876. Wichelhaus, Akad. Vorles. hrsgg. und ergänzt v. Zahn. 1876. Menken, Betracht., 2 Bde. 1822 Sommer 1877 und Dieffenbach 1879 [d. letzt. erbaulich]. || Kath.: Mayer 1818, Gratz 1821, Schegg 1856, Schanz 1881.
Zur Bergpredigt: Tholuck, Phil. theol. Ausl. 1833. 72; Achelis 1876. — Kling 1841; Behrmann 1877; Thiersch 1878 [die drei letzteren praktisch].
Zum Gebet des Herrn: Kamphausen 1866; E. Haffner 1880; G. Hoffmann, De or. dom., Vratisl. 1884.
Zu den Parabeln: Vitringa 1715 (holl. v. d'Outrein, deutsch Frkf. u. Leipz. 1717). Unger, De parab. Jesu natura 1828; Lisco, 4. A. 1841; de Valenti 1841; Thiersch 1867; Behrmann 1878; Mangold 1878; Göbel 1879 f., 3 Tle.; bes. Steinmeyer, Die Parabeln, 1884; E. Martin (kath.) 1880.
Zu den eschat. Reden: Dorner, De orat. J. Chr. eschatolog. 1844; Meyer 1857; Cremer 1860; Hoelemann (Bibelst. II) 1860; Pünjer, (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1878).
Zur Kritik: Gieseler, Hist. krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Ev. 1818. Olshausen, Die Echtheit der vier kan. Evv. 1823. Theile u. Heydenreich in Winers krit. Journal. II. III. 1825. Klener, De authentia ev. M. u. Sieffert, Über den Ursprung des Ev. M. 1832. Schneckenburger, Über den Ursprung d. erst. kan. Ev. 1834; ders., Das Ev. der Ägypt. 1835. Kern, Tüb. Zeitschr. 1834. 35. Lachmann, St. u. Kr.; Olshausen, Ap. ev. Mt. origo defenditur etc. 1835. Schott, Über die Authenticität des kan. Ev. n. Matth. 1837. Rördam, De orig. ev. Mt. 1839. Harless, Fabula de M. syrochald. scripto u. Köster, Üb. die Kompos. in Pelt's Mitarbeiten. I. 1841. Bleek, Beiträge z. Ev. Kritik 1846. Baur, Krit. Unters. über die kanon. Evv., 1847. Ritschl, Theol. Jhrb. 1851. Köstlin, Urspr. u. Kompos. d. syn. Evv. u. Delitzsch, Neue Unters. über Entstehung u. Anlage d. Evv. I. 1853. Hilgenfeld, Die Evv. nach ihrer Entst. u. gesch. Bed. 1854. Luthardt, De composit., B. Weiß, Z. Entstehungsgesch. d. syn. Ev., St. u. Kr, u. Anger, Loci n. T. in ev. M. laud. 1861. Holtzmann, D. syn. Evv. nach Ursp. u. gesch. Char. 1863 (gegen ihn Weiß, Jahrb. f. d. Th. 1864. 65). Weizsäcker, Unters. üb. d. ev. Gesch. u. Weiß, Die Redestücke d. ap. Matth., Jahrb. f. deutsche Th. 1864. Zahn über Papias, St. u. Kr., 1866. Hilgenfeld, Das Mt. Ev. unters. in s. Zeitschr., 1867 u. 68. Ewald in s. Jahrb. 1869. Sepp, Das Hebräerev. (kath.) u. Grimm, Über den Namen Mt. St. u. Kr. 1870. Weiffenbach über Papias, 1874. Ders. in den Jhrb. f. prot. Th. 1877. Schanz (kath.), Die Komp. des Matth.-Ev. 1877. Holtzmann, Z. syn. Fr. (Jahrb. f. pr. Th.) u. Wieser (kath.) Plan und Zweck des Matth.-Ev. 1878. Beyschlag, Die ap. Spruchsammlung in unsern vier Evv. (über Weiß u. Holtzmann), St. u. Kr. 1881. Die Einheit des ersten und letzten Ev. Lpz. 2. A. Dresden, 1881.

Markus: Victor Antioch. Com. in ev. Marci ed. Matthaei. Mosk. 1775. Schleiermacher, Predigten, 1835. De Marées, Bibelst. 1869. B. Weiß, Das Marcusev. u. s. synopt. Parallelen. Berl. 1872. Heydenreich 1874 u. Wenger 1878 [beide praktisch]. Keil 1880. Schegg 1870. Schanz 1881 (kath.).
Zur Kritik: Saunier, Über die Quellen des Mrk. 1825. Hitzig, Joh. Markus u. s. Schr. 1843. Hilgenfeld, Das Markus-Ev. nach s. Komposition 1850 u. in d. Ztschr. f. wiss. Th. 1864. 1866. 1879. Baur, Das Markus-Ev. nach Urspr. u. Char. 1851. Köstlin, Urspr. u. Kompos. d. Markus-Ev. 1853. Zeller, Ztschr. f. wiss. Th. 1865. Klostermann, D. Mrk.-Ev. nach s. Quellenwerth 1868. Volkmar, Die Ev. od. Mark. u. die Synopt. u. Holtzmann, prot. K.Z. 1869. Keim, Aus dem Urchristenthum 1878. Wittichen, Z. Markusfrage. Ztschr. f. prot. Th. 1879. v. Hofmann, Ztsch. f. kirchl. Wiss. 1881.

Lukas: Bornemann, Scholia, Lps. 1830 [philolog.]. Stein, 1830. F. Godet franz. 1871 deutsch 1872. v. Hofmann 1878. Meyer-Weiß 1878. Keil 1879. Schegg 1861—65. Schanz 1883 (kath.).
Zur Kritik: Schleiermacher, Über die Schr. des Luk. 1817. H. Planck, Observ. de Lucae ev. analysi crit. Göttingen 1819. Roediger, Symbolae ad N. T. evangelia potiss. pertinentia. Hal. 1821. Hahn, D. Ev. Marcions 1823 (Vgl. Volkmar, D. Ev. Marcions 1862). Zeller, Ü. d. dogm. Char., Jahrb. f. Theol. 1843. Ritschl, Das Ev. Marcions u. d. kan. Ev. d. L. 1846. Harting, De Marcione Lucani ev. adulteratore, Utr. 1849. Tiele, St. u. Krit. 1858. Scholten, Das älteste Ev. 1869. Ders.: Het paulinisch Evangelie. Leiden, deutsch nach Überarb. des Verf.s v. Redepenning 1881. v. Hofmann, Z. f. Prot. u. Kirche 1870. Grimm, Das Proömium d. L. Jahrb. f. d. Th. 1871. Wittichen, Komp. d. L.-Ev., Ztschr. f. prot. Th. 1873.

Rösgen, Der schriftstellerische Plan d. L. und das historiographische Verfahren, St. u. Krit. 1876. 77. E. Simons, Hat d. 3. Ev. den kan. Matth. benutzt? 1881. Hobart, The medical Language of St. Luke, Lond. 1882. Holtzmann, D. Disposition des 3. Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. 1883. || Litzinger (kath.), Entst. u. Zweckbez. des L. ev. u. d. A.G. 1883.

Johannes: Außer Origenes, Chrysostomus, Augustin: H. Bullinger, Comment in evangel. Johann. 1543. 48. Tarnovius, Rost. 1629. F. A. Lampe, Comm. analyt.-exeget. tam litteralis quam realis ev. sec. Joh. Amst. 1724—26. 3 vol. Mosheim 1777. Tholuck 1839. 57. Lücke 1833. 56. Baumgarten-Crusius 1843—45. Luthardt 1853. 75. Hengstenberg 1861. 67. Bäumlein 1863. v. Burger 1867. Godet 1869. 76. Keil 1882. Westcott, Lond. 1882. — Wirth 1829. Roffack, 2 Bd. 1871 u. Dieffenbach 1880 [erbaulich]. Schleiermacher, Homilien 1837. 47. || Katholisch: Klee 1839, Maier, 2 Bde. 1843—45. Haneberg-Schegg 1880.

Über den Prolog: A. Hoelemann, De ev. J. introitu Lps. 1855. Schulze in s. Schr. vom Menschensohn u. Logos, S. 108—248. F. A. Philippi, D. Eing. d. Joh.-Ev. 1866 (praktisch).

Zur Kritik (die Lit. am vollständigsten bei Luthardt, Der joh. Urspr. Lpz. 1874): Winer, Justinum M. ev. can. usum fuisse ostenditur 1819 (vgl. Bindemann, St. u. Kr. 1842). Bretschneider, Probabilia de ev. et ep. Jo. indole et origine 1820. (Gegen ihn: Schott, De auth. ev., u. Stein, Auth. — vindicata 1822). Usteri, Comm. in qua ev. Joh. genuinum esse — ostenditur 1823. Weber, Authentia cap. ult. 1823. Hemsen, D. Auth. d. Schr. des Joh. 1823. Calmberg, De antiquissimis patrum pro ev. Joh. auth. testimoniis 1823. Crome, Probabilia haud probabilia 1824. Rettberg, An J. in exhibenda J. Chr. natura reliquis ev. vere repugnet, 1826. Hauff, Die Auth. u. d. hohe Werth d. Ev. J. 1831. Frommann, Ächth. u. Integrit. des Ev. J. gegen Weiße, Die ev. Gesch. 1838, in den St. u. K. 1840. Lützelberger, Die kirchl. Trad. über den Ap. Joh. [gegen d. Ächth.] 1840. Br. Bauer, Kritik d. ev. Gesch. d. Joh. 1841. Schweizer, D. Ev. Joh. nach s. Werte krit. unters. 1841. Schwegler, Die neueste Joh. Lit. Theol. Jhrb. 1842. Baur, Ü. die Compos. u. Char. des Joh. Ev. in d. theol. Jhrb. 1844 [gegen die E.; gegen ihn Ebrard, d. Ev. Joh. 1845]. Merz, Studien d. ev. Geistl. Würt. [für d. E.] 1844. Zeller, Die äußeren Zeugn. ꝛc. Theol. Jhrb. 1845 gegen ihn Bleek, Beitr. z. Ev.-Kritik 1846. Hauff, in St. u. K. 1846. Baur, Bemerk. z. joh. Frage, über d. Todestag Jesu 1846; gegen ihn: Weitzel, Die christl. Passafeier 1848, u. St. u. Kr. 1849; dagegen wieder Baur in d. Jhrbb. 1848. Zeller, Bem. üb. d. äußere Bez. in d. Theol. Jhrbb. 1847. Semisch, Die ap. Denkw. des Justin. 1848. Hilgenfeld, Das Ev. u. d. Br. d. Joh. 1849. Ders.: Der Passastreit. Theol. Jhrb. 1849. Ders.: Krit. Unters. üb. d. Ev. Justins 1850. Ders.: Die ältesten Citate. Th. Jhrb. 1850. Rauch, Baurs Ansichten geprüft an Joh. 6, Deutsche Z. f. christl. Wiss. 1850. Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenth. Th. Jhrb. 1850 u. 51. Ewald, Über d. Joh. Ev. Jhrb. f. bibl. Wiss. 1851 u. 1853. Volkmar, Über Justin u. s. Verh. zu d. Ev. 1853. Ders. in d. Th. Jhrb. 1854. Zeller, Die Citate d. 4. Ev. in den gnost. Schr. Th. Jhrb. 1853 u. 1855. Baur, Die Joh. Frage (über Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase), Th. Jhrb. 1854. Hilgenfeld, Die Evv. nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung 1854. Schneider, Die Ächtheit d. joh. Ev. 1854. Mayer, Die Echth. d. Ev. n. J. 1854. Weiße, Die Ev.frage in ihrem gegenw. Stadium 1856 (darüber auch Hilgenfeld, Th. Jhrb. 1857). Luthardt, Justin u. d. Ev. Joh. Z. f. Prot. u. Kr. 1856 (gegen ihn Baur, Th. Jhrb. 1857). Steitz und Lechler in den St. u. Kr. 1856 u. 57 (gegen jenen Baur, Jhrb. 1858). Weizsäcker, Das Selbstzeugniß d. joh. Christus, Jhrb. f. d. Th. 1857 u. 59. Tobler, Die Evangelienfrage 1858. Hilgenfeld, Das Joh.-Ev. u. s. gegenw. Auffass. Z. f. wiss. Th. 1859 (gegen ihn Steitz, St. u. Kr. 59). Ewald, Zweifel an der Abkunft des 4. Ev. Jhrb. f. bibl. W. 1860 u. 65. Tobler, Ursprung d. 4. Ev. (Apollos als Verf.), Z. f. wiss. Th. 1860. Hilgenfeld, Der Passastreit d. alten K. 1860 u. in s. Zeitschr. 1861. Aberle, Über den Zweck d. Joh.Ev. Theol. Quartalschr. 1861. Ebendas. Nolte 1862. Weiß, Der joh. Lehrbegr. 1862. Weizsäcker, Über die joh. Logoslehre. Jhrb. f. d. Th. 1862 (darüber: Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1863). Weizsäcker, Unters. über d. ev. Gesch., ihre Quellen 1864. Hilgenfeld, gegen Aberle u. Tischendorf, Z. f. wiss. Th. 1865. Hase, Vom Ev. des Joh. 1866. Riggenbach, Die Zeugnisse f. d. Ev. Joh. 1866. Zahn, Papias, in d. St. u. Kr. 1866 u. 67. (Gegen ihn Overbeck, und gegen beide: Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1867). L. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Scholten, Das Ev. nach Joh., deutsch v. Lang 1867. Graf, Die authent. Züge u. insbes. das Charaktergemälde d. 4. Ev. Beweis d. Gl. 1867. v. Oosterzee, Das Joh.-Ev. 1867. Märker, Übereinst. d. Ev. d. Matth. u. d. Joh. 1868. Hofstede de

Groot, Basilides als Zeuge d. Joh. 1868 (gegen ihn Hilgenfeld, Z. für wiss. Theol.). Steitz, Die Wirks. d. Joh. in Ephesus, St u. Kr. 1868 (gegen ihn Keim, Prot. K. Z.) Riggenbach in d. Jhrb. f. d. Th. 1868. Wittichen, Der gesch. Char. d. Joh.-Ev. 1868. Holtzmann, Das schriftstellerische Verhältniß d. Joh. zu den Syn., Z. f. wiss. Th. 1869. Pfleiderer, ebendas. 1869. Delitzsch, Allg. luth. K. Z. 1869. Hilgenfeld in d. Z. f. wiss. Th. 1870. Pfeiffer, Über die joh. Schr. 1870. Heinrici, Die valent. Gnosis 1871. Krenkel, Der Ap. Joh. 1871. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Theol. 1871. Hönig, Die Construktion d. 4. Ev. Z. f. wiss. Th. 1871. Leuschner, Das Ev. Joh. u. s. Widersacher ꝛc. 1873. Luthardt, D. joh. Urspr. d. 4. Ev. 1874. Grimm, Herakleons Zeugn. für Joh., Z. f. wiss. Theol. 1874. Thoma (vergl. u.), ebendas. 1875. Beyschlag, Zur joh. Frage 1876. v. Üchtritz, Über d. Urspr., Beschaffh. u. Bed. d. Ev. nach Joh. (Stimme eines Laien) 1876. Hilgenfeld, Joh. in Klein-Asien; Holtzmann, Verh. des Joh. zu Ignat. und Polyk., beide in Zeitschr. f. wiss. Th. 1877. P. Cassel, Das Ev. der Söhne Zebedäi (4. Ev.) 1878. Brachmann, Char. u. Anlage ꝛc., Bew. d. Glaubens 1879. Zahn, Acta Joannis 1880. Döring, Das Joh.-Ev. mit drei deutschen Übers. und drei Zugaben 1880. Holtzmann, Z. f. w. Theol. 1881. Beyschlag, Die ap. Spruchsammlg. St. u. Kr. 1881. Thoma, Die Genesis des Joh.-Ev. Ein Beitrag zu s. Auslegung, Gesch. u. Krit. 1882 (neg. krit. gegen ihn Weiß in. d. Theol. Lit. Zeitung 1882, u. Hilgenfeld in Z. f. wiss. Th. 1882). Keppler (kath.), D. Joh. Ev. u. d. Ende des 1. chr. Jahrh. 1883. Ders., Die Composit. des J. Ev. 1884. Franke, D. Anlage d. Joh. Ev. St. u. Kr. 1884. A. Jacobsen, Unters. ü. d. J. Ev. 1884.

Apostelgeschichte. Piscator, Analysis 1606. Ph. a. Limborch, comm. in A. Ap. 1711. Rambach, Betr. über d. A.G. 1747. P. Anton, Ex. Abhandl. d. A.G. 2 Bde. 1750. 51. Imm. Walch, dissertationes 1756. Baumgarten, Die A.G. 1851; 2. A. 1859. da Costa, deutsch 1860. Stier, D. Reden d. Ap. 1861. Stern, 1872. Abbott, Lond. 1876, Denton, Lond. 1876, Andreä 1877, Hackett, Glasg. 1877. Nösgen, 1882. J. R. Lumby, The acts of Ap. Lond. 1882.

Zur Kritik: Riehm, De fontibus etc. 1821. Anger, De temporum ratione 1833. Bleek, in d. St. u. Kr. 1836. Ulrich, 1837. 40. ebda. Schneckenburger, Zweck d. A. G. 1841. Ders. St. u. Kr. 1855. Zeller, Die A.G. nach Inhalt und Ursprung 1845. Schwanbeck, Die Quellen d. A.G. 1847. Wieseler, Chronologie d. Ap. Zeitalters 1848 [wichtig]. Horst, Sur les sources 1849. Mayerhoff, Über Zweck, Quellen, Vers. 1853. Lekebusch, Compos. u. Entstehung d. A.G. 1854. Weiß, Ztschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1854. Aberle (kathol.), theolog. Quartalschr. 1855. Schäfer, ebenda. 1877. Klostermann, Vindiciae Lucanae 1866. Laurent, Studien 1866. König (kath.), Die Echtheit d. A.G. ꝛc. 1867. -- Overbeck, 1872. Wittichen, Die kirchen-polit. Tendenz d. A.G. 1873. 77. Bahnsen 1879. Holtzmann 1881. Kähler, St. u. Kr. 1873. Schäfer (kath.), Studien z. A.G. Th. Quart. Schr. 1877. Hilgenfeld, Hegesipp u. d. A.G. 1878, sämtl. Z. f. wiss. Th. Zimmer, Gal.-Br. u. A.G. 1882. K. Schmidt, Die A.G. krit. untersucht. Bd. 1. 1882 Litzinger, s. o. unter Lukas.

Außerdem: Baur, Paulus der Ap. J. Christi 1845. 1866. Lechler, Das ap. u. nachap. Zeitalter, 2. A. 1857 [positiv]. Ewald, Gesch. d. ap. Z. 1858. Hausrath, Der Ap. Paulus 1865. Ders. in der neutest. Zeitgesch. 1872—74. H. Lang, Das Leben d. P. 1866. Renan, Les apôtres 1866; St. Paul 1869. Trip, P. nach d. A.G. Oertel, P. in d. A.G. 1868. Holsten, Die Christusvision d. Paulus; ders. zum Ev. d. Paulus u. Petr. 1868 (Z. f. wiss. Theol.; gegen ihn Beyschlag. St. u. K. 1864, 1870, und Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1868. Zimmer, D. drei Ber. d. A.G. über d. Bekehrung d. P. (Z. f. wiss. Th. 1882).

Über Lukas u. s. Verh. zu Josephus: Tiele, St. u. Kr. 1858. Baumgarten, Jhrb. f. d. Th. 1864. Holtzmann, Schürer u. Krenkel, Z. f. w. Th. 1873. 76. 77. Nösgen, St. u. Kr. 1879. Keim, Aus dem Urchristenth. I. 1878. — Klostermann, Probleme im Apostelterte 1883.

II. **Zu den paulinischen Briefen im allgemeinen** (s. o.). Die Erklärungen von Calvin, Chrysostomi interpr. omn. ep. Paul. ed. Donatus, Veron. 1529. 4 p. fol. Oxon. 1849 f. 4°. deutsch v. Arnoldi. Trier 1831 ff. — Calixt. 1632. 1731. Seb. Schmid 1704. Rückert 1831 ff. H. Schott 1834. Baumgarten-Crusius 1844 ff. Ewald, Die Sendschreiben des Ap. P. 1856. v. Hofmann 1862—71. J. M. Guillemon, Clef des epitres de St. Paul. 1878. H. Cowles, The shorter epistles etc. N. Y. 1879. J. B. Lightfoot, St. Pauls ep. 1878.

Zur Einl.: Böttger, Beitr. z. Einl. 1837. Baur, Paulus, d. A. J. Chr. 1845. 66. Kautzsch, De vet. t. locis a Paulo allegatis 1869. Hilgenfeld, Die Paulusbr. u. ihre neuesten Bearb. Z. f. wiss. Th. 1862. 66. 69. 70. Stölting, Beitr. z. Ex. d.

p. Br. 1869. Holsten, Das Ev. d. Paulus 1880 ff. Loman, Quaest. Paulinae Theol. Tijdschr. 1882 (negat.).

Briefe an die Thessalonicher. Turretini, Comm. in ep. ad. Th. 1793. Pelt, Ep. ad Th. 1830. Schott 1834. Koch 1849. Eadie, London 1877. D. erste Br. praktisch von Havemann 1875, und Holtzmann, Z. f. prakt. Th. 1880.

Zur Einl.: Reiche, Authentiae post. ad Th. ep. vind. 1829. Kern, Tüb. Ztschr. 1839. Pelt, Theol. Mitarbeiten 1841. Grimm, Die Echtheit des Br. an die Theff., in St. u. Kr. 1850. Lipsius, das. 1854. v. Manen, De echtheid. und v. de Vries, De beide Brieven aan de Th. 1865. Holsten, Gegen die Echth. d. 1. Br., Jhrb. f. prot. Th., 1877. Westrick, De echtheid v. d. tweeden Br. Utr. 1879.

Über den Antichrist: Engelhardt (Z. f. luth. Theol. 1877).

Brief an die Galater. Luthers Erkl., neuer Abdr. Berl. (Lpz.) 1856. Winer 1821, 4. A. 1859. Flatt 1823. Matthies u. bes. Rückert 1833. Usteri 1833. Windischmann (kath.) 1843. Hilgenfeld 1852. Jatho 1856. Wieseler 1859 [besond. zu empfehlen]. Holsten, Inhalt u. Gedankengang 1859, neu bearb. in s. Ev. des Paulus, I. 1. 1880. Bömel, 1866. Brandes 1869; Schaff, The epistle to the Gal. New Y. 1881. Wörner 1882. Philippi 1884. Kähler, Gedankengang d. Br. 1884. Die englischen Erkl. von Brown, Edbg. 1853. Ellicott, 4 A. 1867; Bagge, Lond. 1857, bes. Lightfoot, 4 A. Lond. 1879.

Zur Einl.: F. Zimmer, Galat.-Br. u. A.G. 1882. Ders.: Z. Textkritik (Z. f. wiss. Th. 1881 bis 83). Über die Nationalität der Galater: Wieseler 1877, u. in der Ztschr. f. Kirchengesch. II; Grimm, St. u. Kr. 1876, über die galat. Gegner: Franke, St. u. Kr 1883. Hilgenfeld, Zur Vorgesch. d. Gal.Br., Ztschr. f. wiss. Th. 1884. — Über Gal. 3, 20: Fricke 1880, Otto, Ztschr. f. kirch. Wiss. 1880.

Briefe an die Korinther. Mosheim 1762. Billroth 1833. Rückert 1836. Osiander 1847, 58 [bes. zu empfehlen]. Burger 1859 f. Neander 1859. Beet, Lond. 1882.

Der erste Brief: von Melanchthon, Brevis comm. 1561. Heydenreich 1825. Stanley, Lond. 1855. Hodge, Lond. 1857. Maier (kath.) 1857. Bisping (3. A., 1883; vgl. Heinrici 1880. Holsten in s. Ev. des Paulus 1880.

Der zweite: Scharling, Kopenh. 1840. Klöpper 1874.

Zu 1 Kor. 15: v. Hengel 1851. Krauß 1864. Diestelmann, Jhrb. f. d. Th. 1865. Isenberg, u. Sellin, Z. f. luth. Th. 1867. Klostermann, Z. f. kirchl. W. 1881. || 2 Kor. 5, 1—4: Waitz, Jhrb. f. prot. Th. 1882.

Zur Einleitung: Ziegler, Theol. Abh. 1791. Rädiger, Krit. Unters. 1847. Klöpper, Krit. Unters. über den 2. Br. 1870. Hausrath, Der Vierkapitelbrief 1870 (gegen ihn: Wagenmann, Jhrb. f. d. Th. 1870). Schulze, ebendas. 1871. Holtzmann, Z. f. pr. Th. 1875 u. f. wiss. Th. 1879. — Jaques, La glossolalie, Laus. 1876.

Über die Parteien in Korinth: Baur, Die Christuspartei Tüb. Ztschr. 1831. 36. Scharling, De P. ejusque adv. Kop. 1836. Schenkel, De eccles. Cor. primaeva 1838. Goldhorn in Illgens Z. f. Kirchengesch. 1840. Dähne, Die Christuspartei 1842. Kniewel, Eccl. Cor. 1842. Harleß, Z. f. Prot. u. Ki. 1847. Beyschlag, St. u. Kr. 1869. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Theol. 1864. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876. Wieseler, Zur Gesch. d. n. t. Schr. 1880. Heinrici, Die Christengem. in K. u. d. rel. Genossenschaften d. Griechen, Ztschr. f. wiss. Theol. 1876 u. St. u. Kr. 1881.

Brief an die Römer. Erkl. von Luther (aus s. Schr. von Eberle 1878), Melanchthon 1540 (1861), Spener (hersg. v. Schott 1861), Baumgarten 1749, Haldane 1819 (deutsch 1825. 39), bes. Tholuck 1824. 56 u. Rückert 1831, 39; Flatt 1825, Reiche 1833, Köllner 1834, Fritzsche 1836 f. (philol.), Stuart 1836, Nielsen 1843, Philippi 1848 (3. A. 1866), Umbreit, A. d. alt. Test. 1856, van Hengel 1854—59, Jatho 1858, Mehring 1859 [unvoll.], Hodge, Edinbg. 1864, Godet 1879. 1883 deutsch v. Wunderlich. Oltramare 1882, Beck 12 B., 1884. || Kath.: Klee 1830, Stengel u. Reithmayr 1845; A. Maier 1847; Klofutar, Com. in ep. ad Rom., Labaci 1880 || Praktisch: Roos 1789. 1860, Steinhofer 1851, bes. Couard. Kögel, Predigten, 2. A. 1883, Otto 1883 (ration.) || Ferner: Kähse, Paraphrase zu c. 1—11. 1882. Klostermann, Correcturen zur bisherigen Erkl. d. R.br. 1882. || Zu c. 3: Matthies 1851, zu c. 5. 12 f.: Rothe 1836, Dietzsch 1871, Fricke 1880. || Zu c. 9: Beck 1833. || Zu den beiden letzten Kapp: Lucht 1871 [hyperkritisch].

Zur Einl.: Stier, Über den Plan, in s. Beitr. 1828. Jäger, Der Lehrgeh. 1834. Baur, Zweck u. Veranlass. Tüb. Ztschr. 1836, Th. Jahrb. 1849. Huther, Zweck u. Inhalt 1846. Delitzsch, Z. f. l. Th. 1849. Jatho, Gedankengang 1849. Schott, Versuch einer Einl. 1858. Mangold, Der Römbr. u. d. Anfänge d. röm. Gem. 1866. Ders.: Progr., Bonn 1881. Ders.: D. Römerbr. u. s. gesch. Voraussſ. 1884. Beyschlag, Das gesch. Problem, St. u. Kr. 1867. Ders.: Die paul. Theodizee 1869. Holsten, Ge-

dankengang, Z. f. prot. Th. 1879. Wieseler, Z.Gesch. d. n. t. Schr. 1880. Grafe, Veranlass. u. Zweck d. R.br. 1882. O. Pfleiderer, Über Adresse, Zweck u. Gliederung des R.Br. Z. f. prot. Th. 1882. || Außerdem: Lipsius, Die Quellen der röm. Petrussage 1872. Seyerlen, Entstehung u. erste Schicksale d. röm. Gem. 1874. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Th. 1876. Kneucker, Anfänge d. röm. Christenheit 1881. Neubauer, Z. Gesch. d. röm. Gem. in den 2 ersten Jahrh. Elbinger Progr. 1880.

Brief an die Epheser. Erkl. von Luther (aus s. Schr. v. Eberle 1878), Rückert 1834, Harleß 1834 (neuer Abdr. 1858), Matthies 1854, Stier 1848, 1859; Bleek, Vorlesungen 1865. Passavant 1836 u. Ernst 1877 (beide praktisch). Dale, The ep. to the Eph., its doctrine and ethics, Lond. 1882.

Zur Einl.: Lünemann, De auth. 1842. Wiggers, St. u. Krit. 1841. Baur, Th. Jhrb. 1844. Klöpper, De orig. 1853. Bes. Holtzmann, Krit. des Eph. u. Kol.-Br. 1872 (gegen ihn Koster, Utr. 1877). Seuffert, Verwandtschaft d. Eph. u. 1 Petr.-Br. Z. f. w. Th. 1881. Preiß, Progr. zu Königsb. 1881.

Brief an die Kolosser. Erkl. von Junker 1828, Bähr 1833, Böhmer und Steiger 1835, Mayerhoff 1838, Huther 1844, Dalmer 1858, Maier (kath.) 1865, Bleek, Vorlesungen 1865, J. B. Lightfoot, Lond. 1875, Cuivier, Genf 1876, Klöpper 1882. — Steinhofer 1853, Passavant 1860, Thomasius 1869, [diese drei praktisch].

Zur Einl.: Böhmer, Isagoge 1829. Holtzmann siehe Ephes.br., u. Z. f. wiss. Th. 1883. || Über den Laodicener-Br. Anger 1843, Sartori 1853.

Brief an Philemon. Erkl. v. Hagenbach 1839, M. Rothe 1844, Koch 1846, Kühne [in Bibelstunden] 1856, Ligthfoot, Lond. 1875.

Zur Einl.: Laurent, Jhrb. f. d. Th. 1866. Vgl. auch Grützmacher, Betrachtungen &c. 1873.

Brief an die Philipper. Erkl. von Rheinwald 1827, Passavant 1834 (prakt.), Matthies 1835, v. Hengel 1838, Hölemann 1839, Weiß 1859. || Schmidt, Neutestam. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Br. auf ihre Methode untersucht 1880 (gegen Holsten; zu vergl. Holtzmann, Z. f. wiss. Theol. 1881). || Zu Phil. 2, 6 ff.: Ernesti, St. u. Kr. 1848, Engelhardt, Z. f. luth. Th. 1877, und Weiffenbach 1884.

Zur Einl.: Mynster, Kl. Schr. Rettig, Quaest. 1831. Schinz, Die Gem. zu Phil. 1833. Baur, Th. Jhrb. 1849, 52. Lünemann, Ep. ad Ph. contr. Baur. def. 1847. Brückner, Ep. ad Phil. vindicata 1848. Resch, De l'authenticité 1850. Laurent, Über σύζυγος Phil. 4, 3, Z. f. L. Th. 1865. Hitzig, Z. Kritik paul. Br. 1870. Hilgenfeld in d. Z. f. w. Th. 1871 u. 1877. Holsten, Jhrb. f. prot. Th. 1875. 76.

Die Pastoralbriefe. Erkl. v. Mosheim 1755, Heydenreich 1826—28, Flatt 1831, Mack (kath.) 1836, Leo 1837. 50, Matthies 1840, Plitt (praktisch) 1872, Rothe, Entwürfe I, 1876, Beck (1 u. 2 Tim.br. hrsg. von Lindenmeyer 1879), Holtzmann 1880, Kölling, Der 1. Tim.br. &c., I, 1882.

Zur Einl.: Schleiermacher, Über d. sog. ersten Br. a. d. Tim. 1807 (gegen ihn Planck 1808). Wegscheider 1810. Baur, Die sog. Pastoralbriefe 1835 (gegen ihn M. Baumgarten, Die Echth. 1837 u. Böttger, Beiträge 1837). Scharling, Die neuesten Unters. über die P.-Br., deutsch 1849. Delitzsch, Z. f. luth. Th. 1851. Rudow, De argum. hist. quibus ep. past. origo P. impugnata est 1852. Mangold, Die Irrlehrer der P.br. 1856. Otto, Die gesch. Verh. der P.br. 1860. Märker, Die Stellung d. P.br. im Leben d. P. 1861. || Wieseler P.R.E.[1]. Lemme, D. echte Schreiben an T. 1882.

III. **Brief an die Hebräer.** Erkl. v. Seb. Schmid, Argent. 1680, Ernesti Lect. acad. in ep. ad Hebr. 1795, Storr 1809, Schulz 1818. Bleek, Der Br. a. d. Hebr. 2 Bde. 1828. 36, dess. Vorlesungen 1868. Tholuck 1836. 50. Stier 1842 [prakt.]. Stengel (kath.) 1849. Delitzsch 1857 [Hauptwerk]. Steinhofer 1744. 1859 (prakt.). A. Maier (kath.) 1861. Reuß (franz.) 1862. Moll (bei Lange) 1865. Kurtz 1867. Williger 1876. Wörner 1876. Biesenthal, Das Trostschreiben d. Ap. P. 1878. Zill (kath.) 1879. Kähler (Übersetzung mit paraphrastischer Erkl.) 1880. Davidson, Lond. 1882. Holtzheuer 1883 (mehr nur prakt.). Farrar, The Ep. of Paul to the Hebr., Cambr. 1883. Rendall, The Ep. to the Hebr., Lond. 1883. G. Menken, Erkl. des 11. Kap. in Homilien 1821; ders. über Kap. 9 u. 10, 1831.

Zur Einleitung: Schmid, Observ. 1766. Storr 1791. Ziegler, Vollst. Einl. 1791. Mynster, St. u. Kr. 1820. Seyffarth, De indole 1821. Bmg.-Crusius, De origine 1829. Rooth, Ep. a. H. inscript. non ad Hebr., sed ad Christ. datam esse, 1836. Thiersch, De ep. ad H. 1848. Köstlin, Th. Jhrb. 1853. 54. Wieseler, Untersuchungen 1860 u. St. u. Kr. 1867. Ritschl, Über d. Leser, das. 1866. Holtzmann, Über d. Adresse d. Hebr., Z. f. w. Th. 1867. 81. Grimm, das. 1870. Pfleiderer, Z. f. prot. Th. 1882; v. Soden, ebendas. 1884. Zahn, P.R.E.[2] V. || Außerdem bes.

Riehm, Der Lehrbegr. d. Br. a. d. Hebr. 1858 u. 1867. Hilgenfeld, D. Paulinism. des H.br., Z. f. w. Th. 1879.

IV. **Zu den katholischen Briefen im allgemeinen.** E. Bengel, Erklärende Umschreibung d. kath. Br. 1788. Carpzov 1790. Augusti 1801—8. Hottinger 1815. Grashof 1830. Jachmann 1838. Braune 1847 (prakt.). Ewald 1870. Panek, Comm. in ep. ad. Hebr. Insbr. 1881 (kath.). Mason, Plummer, Sinclair, The ep. of St. Peter, St. John and St. Jude. Lond. 1883.

Die Briefe des Petrus. Erkl. v. Luther 1523. 24. Joh. Gerhard, Com. super prior. ep. P. 1642. Schott 1861—63. Hundhausen (kath.), Die beiden Pontificalschreiben d. A. P. 1878. Keil, Die Briefe d. P. u. Jud. 1884. Zum ersten Br.: Steiger 1832. Wichelhaus, Ak. Vorles. Bd. I. 1875. Ernst 1878 u. Witz 1881 [prakt.]. Zum zweiten Brief: Dietlein 1851. Steinfaß 1863.

Zur Einl.: Bleek in St. u Kr. 1853. Mayerhoff, Einl. in d. petr. Schr. 1835 (gegen ihn Windischmann [kath.], Vindiciae Petrin. 1836). Dahl, De auth. ep. post. 1807. Ullmann, Der 2. Br. Petri krit. unters. 1821. Olshausen, De integr. et auth. 1822. Magnus, Examen de l'authent. 1835. Heydenreich, Zur Vertg. 1857. Weiß, St. u. Kr. 1865. 66. 73. Seuffert, Z. f. w. Th. 1881. v. Soden, Z. f. prot. Th. 1883. || Außerdem: Steinmeyer, Disquisitio in prooem. 1852. Weiß, Der petr. Lehrbegr. 1855. || Über die Höllenfahrt: P. Knapp, J. f. d. Th. 1878. Sieffert, P.R.E.[2] || Über das Versöhnungsleiden Jesu im 1. Br. P. Sieffert u. Laichinger, Jhrb. f. d. Th. 1875. 77.

Der Brief des Judas. Erkl. v. Herder 1775, Hänlein 1804, Laurmann 1818, Stier 1850. Rampf 1854 (kath.), Keil 1883.

Zur Einl.: Jessien, De authentia 1821. Brun 1842. Arnaud, Recherches crit. 1851. Ritschl, Über die im Br. J. char. Antinomisten, St. u. Kr. 1861. Ferd. Philippi, Das Buch Henoch u. s. Verh. zum Judasbr. 1868.

Der Brief des Jakobus. Erkl. v. Herder 1775, Hensler 1801, Hottinger 1815, Schultheß 1823, Gebser 1828. Schneckenburger, Annot. perpet. 1832. Theile, Com. 1833. Kern 1838. Jachmann 1838. Stier, in 32 Betr. 1845. Cellerier, Étude et com. 1850. Boumann, Comm. perp. Utr. 1866. Wichelhaus, Ak. Vorles. 1877. Bd. 1. Erdmann 1881. Schegg (kath.) 1883.

Zur Einl.: Knapp, Scripta varia 1823. Köster, St. u. Kr. 1831. Schneckenburger, Beitr. 1832. Frommann, St. u. Kr. 1833. Schaff, Das Verh. des Jac., Br. d. H. zu Jac. Alph. 1842. Pfeiffer, Zusammenhang, St. u. Kr. 1850. Weiß, Ztschr. f. chr. W. u. Leben 1854. Pfeiffer, Abf.zeit, Stud. u. Kr. 1872. Beyschlag, St. u. Kr. 1874. Haupt, das. 1883. Sieffert, P.R.E.[2] VI. Holtzmann, Jak. d. Ger. u. s. Namensbrüder, Z. f. w. Th. 1880, Die Zeitlage des Jac.br. das., 1882. || Außerdem: Weiffenbach, Exeg. theol. Studie zu Jak. 2. 1871. Palmer, Die Moral d. Jakobbr., Jhrb. f. d. Th. 1865. W. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbr. 1869. Schanz (kath.), Jak. u. Paul. Th. Quart. Schr. 1880. Kübel, Glaube und Werke bei Jak. 1850. Grimm, Z. f. wiss. Th. 1870. v. Soden, das. 1884.

Die Johanneischen Briefe. Seb. Schmid 1707. Sander, Comm. z. d. Br. Joh. Elbf. 1851. Düsterdieck, Die joh. Br. 2 B. Gött. 1852—54. E. Haupt, Der erste Br. d. Joh. Ein Beitr. z. bibl. Theol. 1870. Stockmeyer 1879. Westcott, The ep. of St. John, Lond. 1883.

Praktische Erkl.: Freylinghausen 1741. Spener 1741. Steinhofer, Der erste Br. Joh. 1762. 1848. Rickli, Joh. erster Br., erkl. und angewendet in Pred. Luz. 1823. Johannsen, Predigten über den 1. Br. des Joh. 1838. K. Braune, Die Br. des Joh. Grimma 1847. A. Neander, Der 1. Br. Joh. praktisch erläutert, Berlin 1851. C. A. Wolf, Prakt. Comm. z. 1. Br. Joh. in kirchl. Katechisat. Leipzig 1851. 1881. Rothe, Der 1. Br. Joh. prakt. erkl. Aus s. Nachlaß v. Mühlhäußer. Witt. 1878.

Zur Einl.: Baur, Tüb. Jahrb. 1848. Erdmann, Primae Joh. ep. argum. nexus et consilium. Berol. 1855. Luthardt, De compositione, Lps. 1860. Laurent, Z. f. l. Th. 1865. Holtzmann, Jhrb. f. prot. Th. 1881. 82. Roos, Das Verh. d. Joh.-Ev. u. der joh. B. Theol. Stud. a. Württemberg 1881.

V. **Die Offenbarung des Johannes.** Parei, Comm. in Apoc. Heidelb. 1618. H. Grotius, Annot. 1644. Joh. Gerhard, Annot. 1665. Heidegger, Diatribae in J. proph. 2 v. 1687. Bossuet, Apocalypse avec une explication 1690. Vitringa, Ἀνάκρισις Apoc. Joh. ap. Franequ. 1705. Amst. 1719; Weißenf. 1721. J. Scheurmann, D. Offb. erkl. a. d. Schr. d. alten Proph. 1722. J. A. Bengel, Erkl. Off. Joh. oder

vielmehr Jesu Christi. Stuttg. 1740, nebst Anhang von apokal. Briefen B.3, Stuttg. 1834 (gegen ihn: Christlieb, Gründl. Beurth. d. Zeitpunktes 1766. 69; L. L. Beck, Beleuchtg. u. Offb. 1768; Boost, Erkl. d. Offb. im Geiste der Rel. u. Gesch. Darmst. 1832). (J. G. Herder), Μαραν Αθα das Buch v. d. Zukunft des Herrn, des N. T. Siegel Riga 1779. N. Johannsen, D. Off. J. od. d. Sieg d. Christenth. über Judenth. u. Heidenth. Flensb. 1788. J. Gf. Eichhorn, Comm. in apoc. J. Gött. 1781, G. H. A. Ewald, Comm. in Ap. exeg. et crit. Lps. 1828. Sander, Versuch einer Erkl. 1829. Züllig, Die Offb. J. vollst. erkl. 1834. 40. Brandt 1845. J. F. v. Meyer, Schlüssel z. Offb. 1853. Stern (kath.) 1854. Hengstenberg, Comm. 2 Bde. 1849, 2. Aufl. 1861. Gräber, Versuch einer hist. Erkl. mit bes. Berücks. d. Ausl. v. Bengel, Hengstenb., Ebrard 1863. Füller 1874. Kliefoth 1874. v. Burger 1877. Waller (kath.), 1882. J. A. Seiss, The Apok. 3 Vols 1883. J. J. Beck, Kap. 1—12. 1884.

Außerdem: Schultheß, Homil. u. Auslegung 1799. 1835. Brunn, Blicke i. d. O. 1832. Apok. Wörterb. 1834. Hahn, Leitfaden z. Verständniß 1851. Merz, Etliche Zeichen 1852. Rinck, Apok. Forschungen 1853. Paulus, Blicke in die Weiss. der Offb. J. 1857. Blicke in d. Apok. 1857. Benno (kath.), Die Offb. J. 1860. Vetter, Die letzten Dinge 1860. Brandt, Anleitung z. Lesen d. Offb. 1860. Sabel, Die Offb. aus dem Zusammenhang der mess. Reichsgesch. 1861. Gärtner, Erkl. des Pr. Daniel u. d. Offb. J. 1863. Kemmler, Die Offb. J. Chr. 1863 (zu vergl. Palmer, Jhrb. f. d. Th. 1863). Richter, Kurzgef. Ausleg. 1864. Holtzmann (in Bunsens Bibelw.) 1864. Lämmert, Die Offb. J. durch d. h. Schr. ausgelegt 1864, Jhrb. f. d. Th. 1865. Rougemont, La Revel. de St. Jean expliquée par les écritures et explicant l'histoire 1866. Rinck, Die Zeichen der letzten Zeit (Erkl. d. Hauptabschnitte) 1868. Gaussen, Daniel le prophète. Genf 1850. Elliot, Horae apoc. 4 Bde., 4. Aufl. London 1851. Auberlen, Der Prophet Daniel u. d. Offb. 1854 (zu vergl. Baur, th. Jhrb. 1855). Bleek, Erläut. Übersicht 1865. Christiani, Übersichtl. Darstellung des Inhalts 1869. Ders. in d. Mitth. aus der ev.-luth. K. Rußl. 1875. S. Garratt, Comm. on the Revelation 1878. Ittameyer 1879. Kübel, Apok. Studien, Ztschr. f. kirchl. W. u. Leben 1881. 83.

Zur Einl.: Storr, Neue Apologie 1783, 1803. Kleuker, Urspr. u. Zweck 1799. Bes. Lücke, Versuch einer vollständigen Einl. 1842, und viel erweitert 1852. 2 Bde. (zu vgl. Bleek in St. u. Kr. 1853). Hävernick, Über die neueste Behandl. und Auslegung d. Apok. Ev. K.Z. 1834. Dannemann, Wer ist Verf. der Ap.? 1841. F. Hitzig, Über Joh. Marcus u. s. Schr. 1843. Stern, De quaestionibus quibusdam ad ap pert. 1846. E. Böhmer, Verf. u. Abfassungszeit der Ap. 1855. Wimmer, Der Antichrist 1855. Lämmert, Babel, das Thier nebst Einl. 1863. Schröder, Auff. der Offb. Jahrb. f. deutsche Th. 1864. H. Böhmer, Neuer Versuch 1865. Hilgenfeld, Nero d. Antichr. Z. f. w. Th. 1869. H. Gebhardt, Lehrbegriff d. Apok. 1873. Holsten, Zur Abfassungszeit, Z. f. prot. Th. 1877. Wieseler, Zur Gesch. der n. t. Schr. u. des Urchristenth. 1880. Dan. Völter, Die Entstehung d. Apok. 1882. || Über das 1000jährige Reich d. Schriften von Riemann 1858, Flörke 1859, Kraußold 1863 u. bes. W. Volck 1869.

Erbaul. Schriften: Lucius, Die Offb. in 231 Pred. 1670. Bengel, 60 Reden ü. d. Offb. J. 1748. Roos, Erb. Red. 1788. Hahn, Erbauungsstund. ü. d. Offb. 1795. Frantz, Betrachtungen 1838. Heß, Briefe über die Offb. 1843. Harms, Die Offb. gepredigt 1844. Wächtler, Die Offb. ausgelegt in Pred. 1855. W. Hoffmann, Maranatha, die Weissagungen d. Ap. 1858. Vetter, Bibelstunden 1859. Zuschlag, Bibelstunden 1860. Spurgeon (Baptist), Stimmen aus d. Offb. 1862. Deutinger (kath.), Die christl. Ethik. u. d. Ap. Joh. Vorträge über d. Br. u. Off. 1867. Bengels Offenbarungsgedanken, 1867. || Über die sieben Sendschreiben: Predigten von Wichelhaus 1829; Heubner 1850; Zorn 1850. v. Oosterzee, Christus unter d. Leuchtern, deutsch 1854. Huschke, Das Buch von 7 Siegeln 1860; Ewald, Die Sendschreiben des neuen Bundes übers. u. erkl. 1870.

D. Erklärungen zu einzelnen Stellen.

(Gf. Menthen), Thesaurus theol phil., sive sylloge dissert. ad selectiora et illustratiora N. T. loca. Amst. 1701. 2 p. fol.

Hasaeus et Ikenius, Thes. novus theol.-phil. Leyd. 1732. 2 p. fol.

J. F. Hirt, Orient. u. exeg. Bibliothek, Jena 1772—76; Neue or. u. exeg. B., 1776—79.

J. D. Michaelis, Or. u. exeg. Bibl. Frankf. 1771—86; Neue or. u. exeg. B. Gött. 1786—93.

J. G. Eichhorn, Allgem. Bibl. d. bibl. Lit. 1787—1800, Repert. f. bibl. u. morgen. Lit. 1777—86.

H. E. G. Paulus, Neues Repertorium. Jena 1790—91.

E. F. K. u. G. H. Rosenmüller, Bibl.-ex. Repert. Lpz. 1822. 24.
Ewald, Jahrb. f. bibl. Wissensch. Gött. 1849—65. 12 Bde.

J. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. Lond. 1644 f.
Ch. Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. Dresd. et Lips. 1733—42.
N. T. e Talm. et antiquit. Hebr. illustratum cur. Scheidii, Danzii et Rheinferdii editum a. J. Ch. Meuschen. Lpz. 1736.
F. Nork, Rabbinische Quellen u. Parallelen zu n. t. Schriftstellen. Lpz. 1839.
Fr. Delitzch, Horae hebr. et talm., Ergänzungen zu Lightfoot u. Schöttgen in d. Ztschr. f. luth. Th u. Kirche. 1876 ff.
A. Wünsche, Neue Beitr. zur Erläuterung der Ev. a. Talmud u. Midrasch. Gött. 1878.
W. H. Guillemard, The greek T. Hebraistic edition exhibiting and illustring 1) the Hebraisms, 2) the influence of the Septuag. 3) the deviations in it from pure greek style. Cambr. 1875.

Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς* in quo secundum vet. theolog. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. in N. T. allegata. Amst. 1713.
Tholuck, Das A. T. im N. T. 6. A. 1868. 77.
Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel z. Z. Jesu. Wien 1873. Ders.: Die alttestam. Citate im N. T. Wien 1878.
E. Haupt, Die alttest. Citate in den 4 Ev. Colb. 1871.
Anger, Loci vet. T. in Ev. Matth. Lps. 1861—62. 3 p. Thoma im Joh. Ev. Z. f. w. Th. 1879.
Kautszch, De v. T. locis a Paulo allegatis, Lps. 1869.

E. Spiess, Logos spermaticos. Parallelstellen z. N. T. a. d. Schriften d. alt. Griechen 1871.
G. Storr, Dissert. in l. N. T. hist. aliquot locos, Tub. 1799.
H. A. Schott, Opuscula exeget. critica 1817. 2 t.
G. Ch. Knapp, Scripta varii arg. Hal. 1823. 24.
H. Olshausen, Opusc. theol. ad crisin et interpret. N. T. pertinentia. Berol. 1834.
Stier, Die Reden d. Engel in d. h. Schr. 1860. Hölemann, Die Reden des Satan. 1875.
J. C. M. Laurent, Neutest. Studien. Gotha 1866.
J. Langen (kath.), Die Kirchenväter u. das N. T. Bonn 1874.
F. Godet, Bibelstudien. Bd. II. Deutsch v. Rägi. 1878.

Biblische Geschichte des Neuen Testaments.

1. Die neutestamentliche Zeitgeschichte.

Name und Begriff. Mit dem Namen „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ benennt sich eine durch M. Schneckenburger († 1848) begründete theologische Disziplin, welche „den historischen Rahmen, den äußeren Boden für die neutestamentliche Geschichte“, also die „Grundlage“ geben soll (Schürer); vgl. oben S. 64. So richtig es ist, daß die biblische Heilsgeschichte im engsten Zusammenhang mit der Geschichte Israels, ja mit der Menschheitsgeschichte steht und auch von da her Licht empfängt, so folgt doch daraus noch nicht die Notwendigkeit einer besonderen Disziplin als „neutest.“ Zeitgeschichte. Mit gleichem Recht könnte eine „alttest.“, ja auch eine kirchengeschichtliche Zeitgeschichte entstehen. So wenig die Profangeschichte des Lichtes entbehren kann, das von der Heils- und Kirchengeschichte kommt und sich doch für sie keine heils- oder kirchengeschichtliche Zeitgeschichte als Hilfsdisziplin bildet, so wenig kann auch das umgekehrte Verhältnis sich rechtfertigen. Auch was den Umfang anlangt, gesteht Schürer gegen Schneckenb., daß zu „einer Zeitgeschichte im umfassenden Sinne“ auch die Geschichte der heidnischen Welt gehöre; aber er schließt die Zustände im röm. Reich aus, welche jener als ersten Teil hereingezogen. Schürer will nur die Zeitgeschichte Israels sofern sie „Basis und Voraussetzung“, besser wohl „Hintergrund“ der heil. Geschichte ist (Baumgarten). Die Zeitgrenze setzt Schürer gemäß seiner so beschränkten Auffassung der Aufgabe mit Jerusalems Zerstörung, doch zieht er anhangsweise noch die Kämpfe unter Trajan und Hadrian hinein. Aber eine ntl. Zeitgesch. wird notwendig mit der Fülle der Zeiten in der Menschwerdung beginnen und mit dem Ende der apostol. Zeit (mit dem Tode des Ap. Joh.) ihren naturgemäßen Abschluß haben. Je umfangreicher die Aufgabe gestellt wird, desto mehr wachsen die Hilfsquellen, aus denen solche Darstellung zu schöpfen hat: außer der Archäologie, Geographie, Chronologie, Numismatik, Epigraphik, noch die Staaten- und Religions-, die Sitten- und Kulturgeschichte der im römischen Reich verbundenen Völker.

Die Quellen sind *1.* jüdische, wie die Schr. der atl. Apokryphen (bes. 1 Makk. c. 100 v. Chr., 2 Makk., unbestimmt; sicher vor 70 n. Chr.) und Pseudepigraphen [B. Henoch, Esra, Assumptio Mosis, Apok. des Baruch, Psalt.

Salomonis, die sibyll. B. (S. 199)], — die Schr. des Philo u. bes. des Josephus (37 — c. 105 n. Chr.): über den jüd. Krieg, seine Archäologie, seine Selbstbiographie, seine Schrift gegen Apion über das hohe Alter der Juden (S. 241). Ferner die rabb. Tradition, die als Halacha (Gesetzestradition) und Haggada (Schriftauslegung) niedergelegt ist im Talmud (= Lehre), und zwar in der Mischna (= Wiederholung des Gesetzes, seit c. 180 durch Rab. Jehuda) mit ihren 6 Seder (Ordnungen) und 63 Traktaten (zerfallend in Kap. und Lehrstücke), sowie in den beiden Gemaren (Vollendung), welche als palästinensische (c. 350) und babylonische (c. 550) nach den beiden Hauptschulen den stets wachsenden kasuistischen Stoff als Ergänzung zur Mischna enthalten. Dazu kommen die geschichtl. Werke Megillath Taanith („Das Fastenbuch", ein Verzeichnis der Tage, an denen nicht gefastet wird, aus dem Anf. des 2. Jhrh.) und Seder olam rabba (eine Erläuterung der biblischen Geschichte von Adam bis Alex. d. Gr., c. 160), sowie S. o. sutta (ein geneal. Werk aus dem 8. Jahrhundert).

2. Klassische Schriften: des Polybius († c. 125 v. Chr.), von dessen 40 Büchern römischer Geschichte nur die 5 ersten erhalten sind (über die Jahre 221 bis 146 v. Chr.); des Diodorus Siculus, dessen *Βιβλιοθήκη* in 40 B. bis Cäsar reicht; Strabo's (66 vor bis 24 n. Chr.) *Γεωγραφικά* in 17 B.; des Plutarch (50—120 n. Chr.) *Βίοι παράλληλοι;* von Appian (um 147 n. Chr.) 24 B. der Gesch. Roms; des Dio Cassius (155—249 n. Chr.) röm. Gesch. in 80 B., nur in Fragm. und Auszügen vorhanden. Von den römischen Schriftstellern sind zu nennen: die Werke Cicero's; von Livius römischer Gesch. die 5. Decade. Tacitus behandelt in seinen annales die Jahre 14—68 (lückenhaft), aber in den historiae die J. 68—96 n. Chr., wovon nur vorhanden sind die Jahre 68—70, bes. wichtig l. V, 1—13. Ferner von Sueton (in der Zeit von Domitian bis Hadrian) Vitae XII Imperatorum. Endlich haben wir von Justin einen Auszug aus Trogus Pompejus Universalgeschichte.

Der Schauplatz. Den engeren Schauplatz der ntl. Zeitgeschichte bildet das h. Land, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel war, in seiner Vierteilung in die Landschaften Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa. Näheres über die geographischen und topographischen Verhältnisse derselben s. oben S. 211 ff.

A. Die Fülle der Zeiten in Israel.

I. **Vorbemerkung.** Mit dem Ausdruck „Fülle der Zeiten" bezeichnet Paulus (Gal. 4, 4) denjenigen Zeitabschnitt, in welchem der Verheißung gemäß nach Ablauf der Vorbereitungszeit die Offenbarung des Heiles sich in geschichtlicher Wirklichkeit vollzog. Die Beziehung nur auf Israel ist einseitig. Nach des Ap. universalistischem Standpunkt und seiner Lehre von dem Kommen des andern Adam für die ganze adamitische Menschheit (auch Apg. 17) bezieht sich der Ausdruck auf die gesamte Weltlage. Sein Schüler Lukas deutet ihn ebenso, wenn er die Zeit der Heilserfüllung einreiht in die allgemeine Zeitentwickelung, an welche Gott seine Offenbarung anschließt. Aus der Weltgeschichte ist es bekannt, wie in jenem Wendepunkt der Zeiten sowohl in Israel als in der Völkerwelt eine Entwicklungsperiode ihren Abschluß ge-

funden. Man kann im allgemeinen sagen: es war die Zeit, in der die alte Geschichte ihren Höhepunkt und somit ihren Abschluß erreichte; mit der Höhe trat zugleich die Zeit der Auflösung aller bisherigen Zustände ein. Was die äußere Geschichte Israels während dieses, von Antiochus Epiphanes bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus reichenden Zeitabschnitts betrifft, so verweisen wir hier lediglich auf die bereits oben in der Geschichte Israels (S. 273 bis 279) gegebene Darstellung, und beschränken uns auf folgende Bemerkungen.

II. **Die politisch-nationalen Verhältnisse des palästinensischen Volkes.** a. Aus dem Exil waren vorzugsweise die Nachkommen der Stämme Juda und Benjamin zurückgekehrt; sie bildeten den Kern der Juden in Palästina. Anstatt der alten hebr. Sprache war die Volkssprache im N. T. das Aramäische mit hebraisierender Färbung (ἀββᾶ, ἀκελδαμά, ταλιθὰ, ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανί). Doch blieb jene bei den Schriftgelehrten wie im Gottesdienste herrschend. Die Samaritaner hatten ihre eigne Sprache. In Galiläa gab es neben den zwar wohlgesinnten, aber freiheitsliebenden und neuerungssüchtigen, daher auch fremden Einflüssen leicht zugänglichen und somit unbeständigen Juden, die, weil sie wenig gesetzesgemäß gebildet waren und lebten, sehr gering geachtet wurden, aber doch ebenso national waren, eine große Menge allerlei heidnischer Völker. Das hellenistische Element griff seit Antiochus Epiphanes immer mächtiger um sich, so daß die griechische Sprache in Galiläa, wie aus ihrem Gebrauch auf Münzen, im Theater und Kultus ersichtlich ist, geradezu die herrschende war, aber auch in Judäa bei den Gebildeten verstanden wurde (gr. Münzen Mt. 22, 20; Vorhof für die griechisch-redenden Heiden mit den neuerlich aufgefundenen griech. Inschriften, die Synagogen der Cyr., Alex., Cilic. Akt. 6, 9). Ihren Halt hatte sie in den überall zerstreuten griechischen Städten.

b. Doch war bei den strengen Juden, bes. in Judäa und Jerusalem, ein scharfer Gegensatz, der jeden Verkehr mit den Griechen, besonders im Hause (Joh. 18, 28; Apg. 10, 28) und bei Tische (Gal. 2, 12, Apg. 11, 3) vermied, ja ein gegenseitiger Haß: die Juden waren den Heiden das odium generis humani (Tac. hist. V, 2—8 f.), ihre Religion eine barbara superstitio (Cic. p. Flac. 28), bes. wegen der Enthaltung vom Schweinefleisch, wegen der Sabbatsfeier, des bildlosen Kultus, der Beschneidung (Plin. hist. nat. 13, 4). Doch flößte ihnen bes. der Tempel auch wieder Achtung ein, wie die vielen ἀναθήματα d. h. Weihgeschenke von Heiden bewiesen (Lk. 21, 5, Jos. bell. Jud. VI, 52, arch. XV, 11. 3, XVII, 6. 3), sogar solche vom Kaiser Augustus (Jos. bell. V, 13. 6). Wie denn selbst Opfer des Pompejus, Agrippa, Augustus Philo leg. 23), auch solche für den Kaiser (Jos. bell. Jud. II, 10. 4), erwähnt werden.

c. Die Verfassung war in den hellenistischen Städten nach Art der griech. Städte, in den eigentlich jüdischen auf Grund der Stamm- und Geschlechtseinteilung geordnet; letztere war bes. für die Priester wichtig, da nur solche, die ihre Geschlechtszugehörigkeit nachweisen konnten, zum Priesteramt zugelassen wurden (daher die δημόσιαι δέλτοι Jos. vit. 1, die auch sonst hochgehaltenen Geschlechtsregister, Mt. 1, 1; Lk. 2, 36; 3, 23). Die Ortsbehörden und -Gerichte aus den Ältesten der Stadt und einigen Leviten als Rechts-

kundigen (Mt. 10, 17; 5, 22) richteten sich nach der Größe des Orts (Jos. arch. IV, 8. 14). Von größeren Synedrien, aus 23 Mitgliedern bestehend, konnte die Todesstrafe verhängt werden (Mt. 5, 21 f.). Das oberste Gericht für alle Juden war in Jerusalem beim großen Synedrium, das, wie sein Name zeigt, erst späteren Ursprungs war; daneben gab es noch zwei kleinere, Mt. 5, 22; 26, 59; Akt. 4, 15; 24, 20 (*γερουσία* Akt. 5, 21. 22, 5; *πρεσβυτέριον* Lk. 22, 66 und *βουλευταί*, Mk. 15, 43) aus 71 Beisitzern, gewesenen Hohenpriestern, Ältesten der 24 Priesterklassen, Schriftgelehrten (Mk. 14, 53; 15, 1) und Vertretern der bürgerlichen Gemeinde zusammengesetzt; der Vorsitzende war stets der fungierende Hohepriester (Jos. arch. XX, 10, Akt. 5, 17 f. u. öfter): so Kajaphas, Ananias (das Verhör vor Hannas, Joh. 18, war ein Privatverhör, wegen des großen Einflußes, den er besaß, Akt. 4, 6; 23, 5; Lk. 3, 2). Vor sein Forum gehörten alle Entscheidungen in Judäa, und wenn man sie anrief auch außerhalb in der Diaspora (Akt. 9, 2, Damaskus); und zwar in allen Sachen, welche nicht den niederen Lokalgerichten oder dem römischen Prokurator zugehörten, so in allen Gesetzesentscheidungen, in allen religiösen Dingen, Gotteslästerung (Mt. 26, 65 und Akt. 6, 13), falscher Lehre (Akt. 4 u. 5), Gesetzesübertretung (Akt. 23). Die Todesstrafe hatte der römische Prokurator zu vollziehen (Joh. 18, 31); die Steinigung des Stephanus (Akt. 7, 57) war ein Akt der Volksjustiz beim Tumult.

d. Die im N. T. genannten Hohepriester sind: der vom Quirinius eingesetzte Ananos (= Hannas, 6—15 n. Chr., Lk. 3, 2; Joh. 18, 13—24; Akt. 4, 6); von Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) eingesetzt als vierter: Joseph, gen. Kaiaphas (= Kephas) 18—36 n. Chr., Schwiegersohn des vorigen (Joh. 18, 13); von Herodes v. Chalkis (44—48 n. Chr.) eingesetzt: Ananias 47—59 n. Chr. (Akt. 23, 2; 24, 1). Der in den Evv. oft vorkommende Plural *ἀρχιερεῖς* erklärt sich aus dem häufigen Wechsel; auch die Abgesetzten, welche im Hohenrat Beisitzer blieben, hatten oft großen Einfluß. Doch, da das Amt in wenigen vornehmen und bevorzugten Familien zu wechseln pflegte, so gab es ein *γένος ἀρχιερατικόν* (Akt. 4, 6; 19, 14). So erklärt sich, daß die genannten Namen sonst als Hohepriester nicht erwähnt worden (Jos. b. Jud. VI, 22 spricht auch von den *υἱοὶ τῶν ἀρχ.* —).

III. **Die politisch-religiösen Verhältnisse.** Die einzigartige Bestrafung eines ganzen Volkes, wie die Israels in seinem Exil, war die Strafe für seinen Abfall von seinem Gott. Um so fester hielt es seitdem das Gesetz: „Jahve ist Einer, und außer ihm ist keiner". Wenn nun auch die politischen Verhältnisse seitdem das Volk mit den heidnischen Völkern in viel engere Verbindung brachten, als bisher, so bekannte sich dieses äußerlich wenigstens um so strenger zu seinem Gott, wußte sich erhaben durch seinen Gottesglauben und Gottesdienst; „nirgends ist ein Volk wie wir" (1 Mak. 4, 31; 7, 37; Weish. 19, 21; Ps. Sal. 9, 16). Aber trotz der Einheit im Glauben und des Festhaltens am Gesetz fehlte es nicht an religiösen Parteien, welche durch die politischen Verhältnisse hervorgerufen waren, und bei diesem theokratischen Volk von besonderem Einfluß sein mußten. a. Die religiösen Parteien (bes. Jos. b. Jud. II, 8, 14; arch. VIII, 5, 9; X, 5, 6; XVII, 2, 4; XVIII, 1—4). Es handelt sich hiebei nicht um Sekten, d. h. von der Gemeinschaft der Juden durch Eigentümlichkeiten in der Lehre getrennte Parteien (*αἵρεσις* Akt. 26, 5;

Phil. 3, 5, ist nicht im späteren kirchlichen Sinn zu nehmen), sondern um religiös-politische Parteien und Richtungen nach den beiden Gegensätzen, welche in allen religiösen Genossenschaften sich zu allen Zeiten zu bilden pflegen.

1. Aus dem Exil hatte das Volk die ernste Lehre gezogen, streng am Gesetz Gottes zu halten. Der Verkehr mit den Heiden, bes. Griechen, welchem nicht auszuweichen war, bewirkte, daß man über die absolut notwendige Grenze hinaus jede Verbindung mit Nichtisraeliten verbot, und strenges Festhalten am Gesetz in Lehre, Ansicht und Leben forderte. Aus dieser an sich berechtigten Tendenz heraus erwuchs durch einseitige Geltendmachung die Partei der Pharisäer פְּרוּשִׁים (פְּרִישִׁין, *ἀφωρισμένοι* anders v. Hofmann: die es sehr genau nehmen, Akt. 26, 5; Jos. b. Jud. II, 8, 14). Was zuerst Richtung war, wurde von ihnen als Schule ausgebildet; im Joh.-Ev. *οἱ Ἰουδαῖοι*, die es im wahren Sinn waren und sein wollten. Der Name erscheint zuerst unter Hyrkanus I. (136—104 v. Chr.). Diese alles Nichtisraelitische ausschließende Stellung machte sie zu Vorkämpfern für die nationale Selbständigkeit in politischer, und zu Vertretern des väterlichen Gesetzes mit energischem Festhalten seiner Tradition, der schulmäßigen Ausgestaltung und Bildung in religiöser und wissenschaftlicher Beziehung. In dieser Partei selbst gab es eine mehr buchstäbliche und eine mehr philosophische, andererseits auch eine ascetische, endlich eine bloß politische Richtung (Mt. 22, 15 f.). Im Stillen schürten die Pharisäer den Nationalhaß gegen Rom; in ihren Mitteln waren sie gar nicht wählerisch; selbst der Mord mußte ihnen dienen (Joh. 11, 50); ihre Gesetzestreue aber wurde Buchstabenklauberei (Mt. 19, 3; *ἐξακρίβωσις* Jos. arch. XVII, 2, 4); ihre Moral veräußerlichte Kasuistik (Mt. 23, 16) und Formelwesen (Lk. 11, 37 f.). Neben edleren Vertretern, denen es aufrichtiger Ernst war, das Gesetz zu halten (wie z. B. die den Herrn Einladenden Lk. 7, 36; 14, 1; oder Nikodemus, Gamaliel, Saulus), gab es bei aller Gesetzes- und Werkgerechtigkeit noch mehr Heuchelei (namentlich Proselytenmacherei, um Geld zu gewinnen Jos. arch. XVIII, 3, 5) und Laxheit (z. B. leichtfertige Ehescheidungen und Frivolität in der Behandlung der Ehe überhaupt Lk. 16, 14. 18; 18, 9; Joh. 8, 3 ff.). Bei solchen moralischen Grundsätzen mußte ihr Verhalten zu Jesu je länger je mehr ein abstoßendes werden. Die Pharisäer sind nicht alle Schriftgelehrte gewesen, ebenso wenig umgekehrt (Lk. 11, 44); nur wurde die Schulwissenschaft auf Grund des Gesetzes als Theologie und Jurisprudenz, wie die anderen fürs praktische Leben dienlichen Zweige der Wissenschaft und Bildung von ihnen mit bes. Eifer gepflegt. Ihr weitgreifender Einfluß aufs Volk war ein in jeder Hinsicht verderblicher. Besondere Lehrmeinungen (über Engel, Seelenwanderung, Determinismus) sind ihnen jedoch nicht nachzuweisen.

2. Im schroffsten Gegensatz zu ihnen standen die Sadduzäer, eine Richtung, welche ursprünglich nicht bloß politisch-national war, sondern aus Abneigung gegen die Pharisäer und ihre mündlichen Traditionen erwachsen war und daher nur *τὰ γεγραμμένα* als *νομίμα* festhielt (Jos. arch. XIII, 10, 6). Der Name ist wegen des Umlautes i in u nicht von צדיק (gerecht), sondern von Zadok abzuleiten. Ob dieser ihr Stifter (im 3. Jahrh. v. Chr.), oder ob es der Hohepriester dieses Namens zur Zeit Davids war, dessen Kinder zu diesem Amte allein berechtigt sein sollen (Ez. 40, 46; Geiger, dem

Schürer, Hitzig, Keim u. a. folgen), ist fraglich. Es gehörten zu ihnen viele Mitglieder der höchsten Aristokratie. Sie schlossen sich leichter dem fremdartigen, heidnischen Wesen, und so auch den antinationalen Regierungen an, und waren, weil nicht fromm nach dem Gesetz und daher dem Fremden geneigt, durchweg unpopulär und wenig einflußreich. Ihr Einfluß wuchs erst unter Joh. Hyrkanus, Aristobulos, Alexander Jannaeus, und besonders waren die römisch-herodianischen Hohenpriester von ihrer Partei, wie auch Herodes zu ihnen hielt. Unter dem römischen Schutz traten sie überhaupt mächtiger auf, gleichgültig in nationaler und religiöser, aber in administrativer und richterlicher Hinsicht streng (ὠμοί), um wenigstens den Schein des gesetzlichen Lebens zu wahren (Jos. arch. XVIII, 1, 4). Als die Vornehmen, Wohlhabenden beanspruchten sie auch durch ihre Bildung hervorzuragen. In der Neigung zum Fremden vernachlässigten sie das Einheimische. Als Aufgeklärte traten sie mit dem Väterglauben in Zwiespalt und Zweifel, ja Feindschaft; namentlich in betreff der Messiashoffnung, des Übernatürlichen und des Vorsehungs-, Engel- und Auferstehungsglaubens (Akt. 23, 8; Mt. 22, 23 f.), ja auch die Fortdauer der Seele und die jenseitige Vergeltung (Jos. b. Jud. II, 8, 14) bezweifelten sie. Ihre Freisinnigkeit und Oberflächlichkeit im Denken hatte meist ein Leben im Leichtsinn, Genuß und Sinnlichkeit zur Seite. Schon dem Täufer traten sie gegenüber, Mt. 3, 7; gegen Jesum verbanden sie sich mit den ihnen sonst so feindlich gegenüberstehenden Pharisäern (um ein Zeichen vom Himmel zu fordern, Mt. 16, 1); gegen die Christen und die Apostel wüteten sie im Wetteifer mit jenen. Was die einen aus religiösen, das thaten die anderen aus vorwiegend politischen Gründen. Aber noch weniger wie bei den Pharisäern waren bei den Sadduzäern ausgeprägte Lehrmeinungen vorhanden.

3. Von geringem Einfluß waren die Essäer, welche im eigentlichen Sinne eine Sekte bildeten. Der Name Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι, ist nicht mit Philo (quod omn. prob. liber. § 12) von ὅσιος, sondern entweder von אָסְיָא Arzt oder חֲסָיָא fromm abzuleiten. Jos. erwähnt eines Ess. Judas unter Aristobul (105 v. Chr.), also ist der Ursprung noch früher. Die Nachrichten (bei Philo l. c. 12 f., Jos. arch. XIII, 5, 9, XV, 10, XVIII, 1, 5, bell. Jud. II, 8, 2, 13 und Plin. hist. nat. V, 17) sind ziemlich unklar. Sie bildeten eine Art Orden mit Klosterleben und waren, von dem Treiben der Welt zurückgezogen, nur in Palästina in Dörfern am toten Meere, etwa 4000 Seelen stark, angesiedelt, aber auch in einzelnen Städten waren sie zu finden. Sie lebten gemeinsam unter Vorstehern, in verschiedenen Graden und Gemeinden, in unbedingter Gütergemeinschaft, ehelos (nur der niedrigsten Stufe war die Ehe gestattet): so glaubten sie die Seelen zu heilen. Jeder erhielt bei der Aufnahme nach einer Probezeit eine Axt, eine Schürze und ein weißes Gewand, zum Zeichen, daß er ein arbeitsames, frommes und beschauliches Leben führen sollte. Den Handel verwarfen sie; trieben nur Ackerbau und die stillen Gewerbe, forschten in der Schrift, aber auch in ihren Geheimschriften und nach den heilenden Kräften der Natur. Wie den Eid, so verwarfen sie auch die Sklaverei; ob den Genuß von Wein und Fleisch ist fraglich; sicher die Tieropfer. Streng hielten sie den Sabbat. Ob der Essäismus auf dualistische Anschauungen zurückzuführen (Pythagoräismus; so Zeller und Schürer) oder nur aus dem A. T.

(Lucius) und seiner Idee des allg. Priestertums (Ritschl), oder aber aus dem Parsismus (Hilgf., Lightfoot) herzuleiten sei, ist fraglich. Die Idee eines gemeinsamen, frommen und doch der Arbeit gewidmeten Lebens kann allein aus dem Anschluß ans Gesetz erklärt werden, was nicht noch fremdartige Einflüsse ausschließt, wie ihr Hinwenden zur Sonne beim Gebet zeigt.

b. Die Schriftgelehrsamkeit, welche mit dem Aufhören der berufsmäßig wirkenden Propheten nach Maleachi unter Esra begann, wurde von dem Stand der *γραμματεῖς*, *νομικοί*, *νομοδιδάσκαλοι* Mt. 22, 35; Lk. 7, 30; 5, 17 u. a., bei Jos.: *σοφισταὶ*, *ἱερογραμματεῖς*, *ἐξηγηταὶ νόμων πατρίων* — in der Mischna: חֲכָמִים, früher סוֹפְרִים Esr. 7, 6 — getrieben, welche im hohen Ansehen standen; wie ihr Titel רַב, c. suff. רַבִּי (eig. groß — der Oberste, mein Herr, *ῥαββί* Mt. 23, 7, *ῥαββουνί* Mk. 10, 51 = *κύριος* Mt. 8, 25), auch *διδάσκαλος* (Mt. 8, 19, *ἐπιστάτης* Lk. 5, 5, *πατήρ* Mt. 23, 9) zeigt; „die Achtung für deine Lehrer grenze an die Ehrfurcht vor Gott“ (Mischn. Aboth. IV, 12); sie lieben die ersten Plätze, gern gegrüßt und Rabbi genannt zu werden (Mt. 23, 6—7, Mk. 12, 38 f.; Lk. 11, 43; 20, 46). Da sie alle richterliche wie lehrende Thätigkeiten unentgeltlich zu üben hatten, mußten sie für ihren Unterhalt ein Gewerbe treiben (auch Paulus: Akt. 18, 3), doch wurde auch davor gewarnt; wie sie denn auch nicht uneigennützig waren (Mk. 12, 40). Um ihrer Gesetzeskunde willen waren sie nötig in den kleinen und großen Synedrien; ebenso für den Gottesdienst in den Synagogen, zur Unterweisung aus der hebr. Schrift für das syro-chaldäisch sprechende Volk, und für den Unterricht überhaupt. Diesen erteilten sie in dem Beth-ha-Midrasch (Lehrhaus), wo sie oft zahlreiche Schüler um sich sammelten; in Jerusalem in den Tempelhallen (Lk. 2, 46), wobei sie hoch, die Schüler am Boden saßen (Akt. 22, 3). Der Unterricht bestand in Fragen und Antworten, in Disputieren und erstreckte sich bes. auf Rechtskunde und Theologie, jedoch auch auf alle anderen für das praktische Leben notwendigen Disziplinen. Es scheint unter ihnen auch versch. Richtungen oder Parteien gegeben zu haben; nicht alle waren Pharisäer; viele waren ascetisch, andere politisch gerichtet, die sog. Frommen, Asidäer, Chasidim (I Macc. 2. 42; II, 14. 6); zu ihnen Onias (II, 4. 2), der Judenvater Razis (II, 14, 37) ein jerus. Presbyter. Sie hatten mit den Pharis. die geistliche Führung. Berühmt waren Hillel, der eine mildere, und Schammai, der eine strengere Praxis des Gesetzes vertrat. Des ersteren Enkel Gamaliel (Akt. 5) war Lehrer des Paulus (22, 3). Die Schriftgelehrsamkeit ruhte auf der allgemein anerkannten Autorität der Schrift, die schon vor der Zeit des Sirach, c. 200, als ein dreiteiliges Buch abgeschlossen und gesammelt war, und des in ihr enthaltenen Gesetzes. Dies zu lehren und als Grundlage für alle Lebensverhältnisse und Bedürfnisse anzuwenden, machte bei dem buchstäblich gesetzlichen (meist pharisäischen) Sinn die Tradition der ungeschriebenen Gesetze nötig. Das Gesetz zu wissen und zu lehren ging über alles. Daher drehte sich in der Familie wie in der Schule alles um die *ἱερὰ γράμματα* (2 Tim. 3, 15), welche von frühester Kindheit an (*ἀπὸ βρέφους*) gelehrt und zu deren Haltung man vom 12. Jahre an verpflichtet wurde („Sohn des Gesetzes“ Lk. 2, 42). Solche Lehrer gab es fast in allen Städten. Für die Erwachsenen wurde am Sabbat in den Synagogen das Gesetz gelehrt (Mt. 4, 23 u. v. a., Akt. 15, 21 von alters her), wie solche in jeder noch so kleinen

Stadt bestanden (im Freien, Akt. 16, 13), in größeren mehrere (Akt. 6, 9). Neben dem ὑπηρέτης für die niederen Dienste (Lk. 4, 20) hatte jede einen ἄρχων (Lk. 8, 41. 49; Mt. 9, 18), der den Gottesdienst, Schriftverlesung aus Thora und Propheten (Akt. 13, 15; Lk. 4, 17) mit Übersetzung, Vortrag (im Sitzen, Lk. 4, 20 f.), Gebet (im Stehen) und Segen, alles streng nach den bestehenden Vorschriften und Formeln verrichtete. — Die Lehren der Schriftgelehrten wurden mündlich überliefert, später gesammelt und niedergeschrieben. Sie bezogen sich aber nicht bloß auf die Erweiterung des Gesetzes, (הֲלָכָה) sondern auch auf die Deutung der göttlichen Geheimnisse in der Welt wie in Gott. Es kam auf den „Schlüssel" an, die Deutung des verborgenen Geheimsinnes, namentlich der Zahlenlehre (Kabbalah) — z. B. Apok. 13, 18 die Zahl 666 als Neron Kesar? — und anderes, was zum Aberglauben, bes. zur Dämonenaustreibung verwendet wurde (Mt. 12, 27; Jos. arch. VIII, 2. 5). Doch war die Heilshoffnung Israels wenig oder gar nicht Gegenstand der Forschung. Man beschäftigte sich viel lieber mit der Geheimlehre, welche auf Grund der Schriftoffenbarung oder angeblicher Inspirationen alle Fragen des Menschenherzens zu lösen suchte und in der Apokalyptik mit ihren Rätseln, Bildern, Symbolen, sowie im Anschluß an die wirkliche Prophetie, das alte Prophetentum zu ersetzen oder fortzubilden suchte. Man legte sie alten Sehern (Henoch, Moses, Esra, Baruch) ja auch den heidnischen Sibyllen in den Mund, um sie dadurch auch den Heiden annehmbarer zu machen; vielfach mit Beziehungen auf

c. die messianische Erwartung. Die Behauptung (Br. Bauer, Volkm., auch Holtzm.), daß man zur Zeit Jesu keinen persönlichen Messias erwartet habe, oder daß die messianische Idee verloren gegangen und nur auf literarischem Wege mittelst der Forschung rekonstruiert worden sei, ohne im Volksleben lebendig gewesen zu sein, widerspricht, wie jetzt anerkannt ist (z. B. auch von Schürer), dem Thatbestande der Geschichte. Man darf von dem Unglauben einzelner Schulgelehrten, bes. der Pharisäer und Sadduzäer, nicht auf die Volksmeinung schließen. Die messianische Erwartung zur Zeit Jesu ist zu ersehen *1.* aus den atl. Schriften, von denen bes. das (nicht erst in der Makkabäerzeit entstandene) Buch Daniel wegen der Zeitangaben erforscht wurde; *2.* aus den Apokryphen, wie den pseudepigraphischen Schr., bes. Buch Henoch (mit späteren Einschiebungen nach dem J. 70), 4 B. Esra; *3.* aus ntl. Schriftstellen, bes. Lk. 1 u. 2 und den Reden des Täufers; *4.* aus den außerbiblischen Schr.: Sibyll. B., Virgils ecl. 4, Psalmen Salomos, bes. 17 und 18, Himmelf. des Moses, Buch der Jubiläen; *5.* aus dem Gespräch des Justin mit dem Juden Tryphon und den Schr. des Josephus. In den Grundzügen stimmen die außerbiblischen Nachrichten wesentlich mit den biblischen überein. In der letzten Zeit der großen Not und Auflösung (der Zeit der Finsternis und des Todesschattens) wird der Prophet Elias (Mal. 3, 23 f.; Mt. 17, 10; Joh. 1, 21) als Vorläufer wiederkommen, um in Kraft und Geist desselben die Herzen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern, und die Ungläubigen zu Gott, ihrem Herrn, zu bekehren, und Erkenntnis des Heils in Vergebung der Sünden zu wirken; andere nannten ihn auch Jeremia oder einen anderen Moses (Mt. 16, 14; Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40). Diese Stelle (Deut. 18, 15) verstand man jedoch meist vom Messias,

dem Gesalbten, der, als der Menschensohn (nach Daniel und bes. B. Hen.), als Sohn des Weibes, aus Davids Geschlecht (Mt. 22, 42; Joh. 7, 42; Ps. Sal. 17, 23) als Gesalbter Gottes (das. 18, 6) in Bethlehem, der Davids Stadt, geboren (Mt. 2, 5; Joh. 7, 41 f.), doch Sohn Gottes, der Herr selbst (Lk. 1, 43): θεὸς ὁ σώτηρ (1, 47) sein werde, der allmächtig waltet und der dem Abraham den Eid geschworen, seines Knechtes Israel sich zu erbarmen. In Verborgenheit wird er kommen, ohne daß man weiß πόθεν ἐστί (Joh. 7, 27); aber durch Wunder wird er sich legitimieren (Mt. 11, 4 f., Joh. 7, 31). Er wird richten über die Feinde (Lk. 1, 51 f.), Jerusalem erneuern, die Zerstreuten sammeln, das Reich der Herrlichkeit herrichten als Weltreich des Friedens, der Wonne in irdischen wie auch himmlischen Gütern (Licht, Leben und Frieden, Lk. 1, 78 f.; 2, 32). Zurück tritt, daß der Messias leiden werde um der Sünde der Menschheit willen; doch fehlte es an dieser Idee ebenfalls nicht völlig (Justin c. Tr. 89, 90; Sanhedrin 98ᵇ u. a.). Aber wie fern die Weissagung des Jesaia c. 53 dem Bewußtsein des Volkes stand, zeigt Mt. 16, 22; Lk. 18, 34; 24, 21; Joh. 12, 34; desgleichen wie wenig die Befreiung von der Sünde durch Sündenvergebung erwartet wurde, Lk. 1, 76. 77. Nach dieser Heilshoffnung Israels konnten diejenigen, welche sich der Gesetzeserfüllnng in eigener Gerechtigkeit bewußt waren, wenig Verlangen haben, da ihnen das Bedürfnis fehlte; sie mußten daher die Heilswirkungen durch den Messias veräußerlichen und die Weissagungen verflachen oder ausdeuten. Man fragte nur nach seiner Stellung zum Gesetz. In den Kreisen der Frommen, die auf Israels Trost warteten, nahm man die Worte im einfachen Schriftverstand, wie sie lauteten (z. B. in den aus diesen Kreisen stammenden apokr. Psalmen Salomos), und sehnte sich in Sündenerkenntnis und Heilsbedürfnis nach Vergebung. Das waren die Armen, denen das Ev. in Jesu die Seligkeit brachte. Die jüdische Schriftgelehrsamkeit wie Philosophie dagegen, wie sie durch Verbindung mit dem Hellenismus, bes. in Alexandrien zur Ausbildung kam, aber auch anderswo vorhanden war, verflüchtigte nicht bloß die Messiasidee und setzte dafür die Idee des Gesetzes, des Tempels, des Volkes Gottes, sondern zersetzte überhaupt den Lehrgehalt des A. T. durch fremdartige Elemente: peripatetische bei Aristobul (160 v. Chr.; in s. Kom. zum Pent.), stoische im 4 B. der Makk. Am reinsten ist noch die Weisheit Salomos (doch nicht ohne platon. Einflüsse) und der Siracide. Ihr Hauptvertreter war Philo, der c. 20 in Alex. geboren war; sicher weiß man nur von ihm, daß er, wie er selbst sagt, zu der Gesandtschaft an Caligula 40 n. Chr. gehörte. Bei ihm ist der Dualismus unverkennbar; daher seine Lehre von den Mittelwesen (platon. Ideen-, jüd. Engel-, griech. Dämonenlehre), von den λόγοι, welche der λόγος (ob hypostatisch?) in sich befaßte. Er kennt keine Schöpfung, sondern nur Bildung der Welt aus der ὕλη, und deshalb ist ihm die Ethik Lossagung von der in der Leiblichkeit als solcher ihren Sitz habenden Sinnlichkeit, was der Mensch nicht ohne Gottes Beistand vermag; wahre Sittlichkeit ist Nachahmung Gottes. In Moses, wie er ihn in der Vita Mosis idealisierte und mit heidnischer Weisheit verherrlichte, ist die vollkommene Wahrheit; er ist das Vorbild für alle; Israel ist der Führer der Völker. Eine Beziehung Philos zu Jesu oder den App. ist nicht nachweisbar. Seine Logoslehre ist prinzipiell verschieden von der des Ap. Joh. Praktisch vertreten war diese

Philosophie in der Sekte der **Therapeuten** Philo de vita contempl.; ob ihr Name heilen oder verehren bedeutet, ist fraglich; sie lebten in Ägypten, waren aber mit den Essenern nicht identisch (ihre Existenz von Grätz und Lucius mit Unrecht geleugnet, dagegen Clemens und Zöckler, Bew. d. Gl. 1882, S. 94).

IV. **Die Juden in der Diaspora.** (S. S. 272.) a. „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet, jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung" (Or. Sibyll. III, 271); dies wird bestätigt durch Philo (leg. ad Caj. § 36). Vom Euphrat bis nach Spanien (gegen Mangold) in allen großen, bes. Handelsstädten lebten die Juden zahlreich; so in Babylon (Jos. arch. VI, 5. 2; XV, 2. 2; XVIII, 9; 1 Petr. 5, 13), in Ägypten (etwa eine Million), zwei Fünftel der Bewohner von Alexandrien, in Ephesus, Thessalonich, in Athen, in Korinth, auf den Inseln, in Rom seit Pompejus. Cicero beschwert sich über ihren Einfluß auf dem Forum. Unter Augustus schlossen sich ihrer 8000 der Deputation an. Unter Tiberius (19 n. Chr.), wurden sie vertrieben, weil einige Rabbiner der Fulvia, einer vornehmen Proselytin, große Summen, angeblich für den Tempel, abgeschwindelt hatten (Jos. arch. XVIII, 3. 5; Tac. ann. 2. 85; Suet. Tib. 36); doch nur auf kurze Dauer, denn unter Claudius wurden sie wieder verjagt impulsore Chresto (Akt. 18, 2; Suet. Claud. 25), und als Paulus dahin kam, waren sie wieder sehr zahlreich. Meistens standen sie unter einem eigenen ἄρχων, ἐθνάρχης) der die bürgerliche Behörde vertrat, neben dem Vorsteher der Synagoge, der für den Gottesdienst sorgte. Ihr Reichtum aus ihrem mit Eifer betriebenen Handel (ein Handwerk trieben wenige) verschaffte ihnen stets eine einflußreiche Rolle; ihre religiöse Eigentümlichkeit brachte ihnen bedeutsame Vorrechte, z. B. selbständige Gerichtsbarkeit, Befreiung vom Kriegsdienste. Sehr viele, an manchen Orten sogar alle, besaßen das Bürgerrecht, und an diesen alten, verbrieften Rechten änderten die Römer nichts, ja sie verliehen ihnen auch wohl das römische (in Ephesus, Sardes, Delos, wie es auch Paulus hatte: Akt. 22, 25 f.). Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem mußte die Tempelsteuer aufs Kapitol abgeliefert werden. Ihren geistigen Mittelpunkt hatten sie überall in den Synagogen, deren in Rom durch Inschriften bisher sechs gesichert sind. Eine Nachahmung des Tempels war zu Leontopolis in Ägypten, mit eigenem Hohenpriestertum und Tempelkultus; doch stand er dem in Jerusalem an Ansehen sehr nach. Für diese meist nur griechisch redenden Juden, die Hellenisten, war das A. T. ins Griechische übersetzt: LXX; hellenistisch-jüdische Geschichtsschreiber und Dichter werden beim Alex. Polyhistor (90 v. Chr.) erwähnt (z. B. Ezechiel, der griech. Tragödien und eine Geschichte Israels schrieb).

b. Wodurch die Juden trotz der allgemeinen Verachtung seitens der Heiden (Spott des Juvenal, Sat. 14. 95 f.; Unverstand des Strabo 16. 2 und Plinius h. n. XIII, 9; Cic. pr. Fl. 28; Haß des Tacitus hist. V, 2—13; ann. 2, 85; 1 Makk. 3, 35. 52. 58; 5, 2. 9; 6, 12) diesen doch bei dem allgemeinen Verfall von Religion und Sittlichkeit imponierten, war ihr geschriebenes Gesetz, die Einheit ihres Glaubens und ihrer Lebensregeln trotz der weiten Zerstreuung, ihre Hoffnung auf die Zukunft, ihr Zusammenschluß um Jerusalem und seinen Tempel, und vor allem die Anbetung des Einen, unsicht-

baren Gottes ohne bildliche Darstellung. Für die gebildeten Heiden wurde das Buch der Weisheit, die sibyllinischen Orakel u. a. geschrieben, um ihnen Israels Stellung in der Völkerwelt klar zu machen. Solche Heiden, die sich irgendwie angezogen fühlten, zu bekehren, war überall ihr eifrigstes Bestreben (Mt. 23, 15; Hor. Sat. I, 4, 142 f.). Ihre Sitten fanden vielfach Annahme (Sabbatfeier, Fasten, Lichtanzünden, Speiseverbote Jos. c. Ap. II, 39) — victi victoribus leges dederunt (Sen. bei Aug. de civ. D. VI, 11, Dio Cass. XXXVII, 17). Bes. fühlten sich die vornehmen Frauen angezogen (Akt. 13, 50; 17, 4; Jos. arch. XVIII, 9, 5; bell. Jud. VII, 3, 3); doch auch Männer (Akt. 8, 26 f.; Jos. arch. XX, 7. 1. 3; Dio Cass. 67, 14), ja das Königshaus von Adiabene trat über (Jos. arch. XX, 2—4; bell. Jud. II, 19. 2; V, 22). Diese **Proselyten** wurden entweder vollberechtigte Glieder des auserwählten Volkes durch Annahme der Beschneidung, durch die Taufe (für ihre Anwendung zur Zeit Jesu bes. Danz, Bengel, v. Zezschw., Schürer, gegen sie Schneckb., Keil) und durch die Leistung eines Opfers bei den Männern (nur der beiden letzteren Forderungen bei den Frauen), und hießen: Proselyten der Gerechtigkeit גֵּרֵי הַצֶּדֶק, oder sie wurden nur verpflichtet zu den 7 noachischen Geboten (zu meiden: Gotteslästerung, Götzendienst, Mord, Blutschande, Raub, Ungehorsam gegen die Obrigkeit, Genuß von Blut) und hießen Proselyten des Thores גֵּרֵי הַשַּׁעַר, die im N. T. öfter gen. *σεβόμενοι τὸν θεόν* (Akt. 13, 50; 16, 14 u. a.; Jos. arch. XIV, 7. 2).

c. Auch für das Judentum der Diaspora blieb **Jerusalem** der Mittelpunkt des Volkes Gottes, seines geistlichen und geistigen Lebens, Sitz der Schriftgelehrsamkeit wie der geistlichen entscheidenden Oberherrschaft, der sich alle beugten. Nach letzterem zog es alle Juden in der Fremde; dahin gaben sie jährlich die Abgaben, und zogen sie zu vielen Tausenden (Akt. 2, 9 f.), jeder wenigstens **einmal** im Leben. Nach Jos. bell. Jud. VI, 9. 3 waren bei den Festen mit den Bewohnern Jerusalems etwa 2,700,000 Juden anwesend.

d. In der Heimat wie in der Fremde lebte Israel nach seinem Gesetz. Das war das höchste, wodurch es sich vor allen Völkern ausgezeichnet wußte, um dessentwillen es, wenn auch verachtet, doch auf alle herabsah (Röm. 2, 17—20). Sie eiferten um Gott, aber mit Unverstand (Röm. 10, 2); hielten aufs strengste an der Sabbatfeier (daher die Feindschaft gegen Jesum wegen seiner Heilungen am Sabbat), an den Vorschriften über Reinheit und Unreinheit namentlich aller Gefäße (Mt. 15, 2; 23, 25; Lk. 11, 38), am Tragen der Denkzeichen und an der Beobachtung der Gebetszeiten und des Fastens. Israel hatte eine Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes, wie solche die Schriftgelehrsamkeit lehrte und alle Parteien pflegten. Sein Gottesdienst war Werkdienst. Die allgemeine Verachtung seitens der Heiden bestärkte es in seinem Glauben und Festhalten am Gesetz, und in seiner hohen Stellung als Licht der Völker und Führer der Blinden sah es hochmütig herab auf die alles dies entbehrenden Heiden, ohne die schwere, unerträgliche Bürde (Mt. 23, 4 — Sota f. 20), welche die falsche Gesetzlichkeit ihm auferlegte, und die Last der unvergebenen, der nicht erkannten Sünden zu fühlen (Psal. Salom. VII, 9—11). Nur der „kleine Rest", die aufrichtig Frommen, machten eine Ausnahme, indem diese ein inneres Leben des Glaubens führten und sich sehnten

nach dem Trost Israels; auch unter den Proselyten. — Den Verfall Israels fühlte man allgemein, um so mehr, je unerträglicher der politische Druck wurde. Aber die Ursache erkannte weder das Volk noch seine Führer in der Sünde; man suchte sie in der Herrschaft der Heiden. Daher die Gährung und Unzufriedenheit namentlich wegen der Steuerlast (Tac. ann. II, 42. 43; VI, 16. 17); der Haß gegen die Zöllner, die sich im Dienste der römischen Oberbeamten gebrauchen ließen; in der Verzweiflung scheute man auch nicht Empörungen (Judas v. Galiläa 6 n. Ch.), die von der Partei der Pharisäer und Zeloten geschürt wurden. Werkgerechtigkeit und fleischliche Messiaserwartung war das Kennzeichen der großen Menge in Israel.

B. Die Fülle der Zeiten in der Völkerwelt.

1. **Das erste Jahrhundert der römischen Kaiserzeit.** a. Dieselbe Auflösung wie in Israel herrschte auch in der Völkerwelt. Diese hatte im römischen Reich (vereinigt 600,000 □Meilen der fruchtbarsten und kultiviertesten Gegenden der Erde um das Mittelmeer) unter dem Schutz der römischen Legionen (c. 500,000 Mann ausgebildeter Kerntruppen) ihren natürlichen Höhepunkt erreicht, aber auch zugleich ihren Verfall angetreten. Es geschah, wie Lk. 2, 1 sagt, „zur Zeit des Cäsar Augustus" († 14 n. Chr.). Das römische Kaisertum war der Höhepunkt der welt- und staatengeschichtlichen Entwicklung Roms. Die welterobernden Imperatoren hatten das bleibende Imperatorium begründet; die Republik hatte es sich um den Preis der Weltherrschaft gefallen lassen. Augustus, unter Cicero's Consulat (63 v. Chr.) geboren, trat nach Julius Cäsars, seines Großoheims, Ermordung (15. März 44 v. Chr.) gegen Brutus und Cassius auf, die er im J. 42 bei Philippi mit Antonius besiegte, bis er durch den Sieg bei Actium über letzteren (31 v. Chr.) zur Alleinherrschaft gelangte. Die republikanischen Formen ließ er noch bestehen, um vor allem Ordnung in das Reich und seine Provinzen zu bringen. In Herodes, der im J. 40 auf Anregung des Antonius und mit seiner Zustimmung zum König von Judäa gemacht war, sah er ein geschicktes Werkzeug zur Befestigung der römischen Herrschaft. Sein Ruhm war, daß man von ihm sagte, er hätte nie geboren werden oder nie sterben sollen. Nach den langen furchtbaren Bürgerkriegen hatte man jetzt Frieden, Einheit, Recht, ungeahnte Entwicklung aller materiellen, geistigen, ja auch sittlichen und religiösen Interessen. Augustus war der Wiederhersteller und der Halt des Staats. Bei der Mannichfaltigkeit der Völker hielt er die vaterländische Religion fest, spöttelte zwar über die Juden, aber duldete alle Religionen, ja sorgte dafür, daß auch in Jerusalem für ihn auf seine Kosten täglich geopfert wurde.

b. Das römische Weltreich war die letzte Phase der Universalreiche, die in Babylon, Ägypten, Persien und Griechenland angebahnt worden waren. Der dabei treibende Gedanke war die Einheit des Menschengeschlechts und die Zusammengehörigkeit der Völkerwelt. Freilich fand dieser ursprüngliche Gottesgedanke in den Weltreichen, von denen einige in näherem Bezug zu Israel standen, eine wenig entsprechende Verwirklichung. Babylon, wo die Idee des Weltreichs zuerst in äußern sichtbaren Zeichen zur Geltung kam, nahm durch Nebukadnezar dem Volke Israel seine Selbständigkeit; Persien gab sie zurück. Alexander wollte griechische Bildung und Kultur als Bindemittel für die er-

zwungene Einheit, aber er stellte zunächst nur die Einheit der Sprache und Bildung und zwar vorerst auch nur im Orient her. Was er geistig vorbereitet, dem hat Rom später gesetzliche Gestalt gegeben. So wurden die Weltreiche Vorbildungen und Vorbereitungen für das einheitliche Gottesreich auf Erden. Die sonst sich abstoßenden Völker wurden staatlich, gesetzlich verbunden; allgemein war der Verkehr unter ihnen und mit dem Mittelpunkte in Rom. Von hier gingen alle Straßen in die Provinzen, und alle, zu Lande wie zur See, führten nach Rom hin. Ein Recht war für alle Völker, trotz der Mannichfaltigkeit im einzelnen, und schützte gegen Willkür und Fanatismus einzelner Völker wie Gewalthaber. Es waren die gebildetsten Völker verbunden, die trotz der Verschiedenheit der Kultur und des Kultus in Rom eine höhere Einheit suchten, aber freilich dieselbe erst im Gegenbilde des Reiches Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit und Wahrheit finden sollten.

c. Unter Augustus fand die allgemeine Schatzung statt, durch welche indirekt die Geburt Jesu in Bethlehem veranlaßt war. Sie war der Ausdruck der Alleinherrschaft, und brachte allen Völkern, bes. dem Volke Gottes zum Bewußtsein, daß sie nicht mehr selbständig waren. Auch das Volk Gottes war es nicht mehr; es war ein Volk unter vielen, die alle auf Ein Ziel gerichtet werden; und dieses hing nicht mehr ab von deren Naturbasis, sondern von dem Willen des Einen Alleinherrschers. Die Einheit war nicht eine natürliche Zusammengehörigkeit, sondern eine gewaltsam gemachte und durch politische Klugheit künstlich erhaltene. Das war die Staatskunst, wie sie

d. unter Augustus Nachfolgern mit Grausamkeit und Willkür ausgeübt wurde; und zwar von Tiberius (14—37 n. Chr., Lk. 3, 1, Tac. ann. 15, 44, Mt. 22, 17, Joh. 19, 12. 15) und Caligula (37—41 n. Ch.), dort in raffinierter Bosheit, hier in bösartiger Narrheit (Suet. Cal. 10), von Claudius (41—54 Akt. 18, 2; 11, 28), einem blödsinnigen Greis, und von Nero (54—68 Akt. 25, 8 f.; 26, 32; 27, 24; 28, 19; Phil. 4, 22), einem wahnsinnigen Verschwender und Wüstling; er war der Mörder seines Lehrers Seneca, seines Bruders und seiner Gattin, wie seiner Mutter. Der von ihm zum Schauspiel veranstaltete Brand Roms wurde, unter Mitwirkung der Machinationen seitens der Juden (ep. Sen. ad Paul. 12) den Christen Schuld gegeben, und diese erlitten die blutigste Verfolgung. Erst mit dem auf die drei in Einem Jahre sich ablösenden Kaiser Galba, Otho, Vitellius, folgenden Vespasian (69—79) kam das Haus der Flavier zur Herrschaft, das in Besonnenheit und Kraft das Regiment führte. Noch ehe unter ihm die Ströme Bluts in Jerusalem geflossen, hatten die Apostel für das Evangelium von Christo ihr Leben in Rom eingesetzt, und hatte an Stelle des irdischen Heiligtums, das zerstört und dessen kostbarsten Schätze nach Rom aufs Kapitol gebracht waren — wovon der Titusbogen in Rom noch heute eine Erinnerung darstellt — die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ihre verheißungsvolle Stätte gefunden. Vespasians Sohn Fl. Vesp. Titus (79—81), die Liebe und Wonne des Menschengeschlechts, nahm Berenike, eine Jüdin, zur Gemahlin. Dann folgte Vespasians anderer, lasterhafter und menschenfeindlicher Sohn Domitian (81—96). Nachdem er auf Anstiften seines ihm ähnlichen Weibes ermordet worden war, folgte der würdige Nerva (96—98

und dann der energische Trajan (98—117), unter dem der letzte der Ap., Johannes, abgerufen wurde.

II. **Die inneren Zustände der Völkerwelt.** a. Das Leben der gebildeten Völker des Altertums war wesentlich durch den Staat bedingt. Plato hatte ihn idealisiert, Rom suchte ihn zu realisieren. Alle Verhältnisse der Kultur und des Kultus, religiöse wie sittliche, häusliche wie bürgerliche und öffentliche, waren staatlich geordnet. Was der Staat vorschrieb, wurde beobachtet, weil vom Staat geordnet, nicht weil es sittlich war; alle Tugend war politisch. Sünde war nur Vergehen gegen den Staat; es fehlte die Idee der allgemeinen Sittlichkeit und der allgemeinen Menschheits-Religion, weil das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechtes fehlte. Das Verhältnis zum Anderen war nicht das des Nächsten, sondern des Mitbürgers oder des Fremden und Barbaren; darnach wurde er behandelt. So lange die Einzelstaaten ihren Bestand hatten, konnten diese Einrichtungen sich halten; als das römische Weltreich mit seinem Einen Willen, seiner Einen Sprache, seinem Einen Gesetz zur Herrschaft kam über die Partikularbildungen, fiel die Selbständigkeit der Einzelstaaten dahin, und damit auch die Grundlage für Religion und Sittlichkeit. Nur Israel behielt eine gewisse Selbständigkeit, wenn auch nicht in politischer, so doch in religiöser und sittlicher Hinsicht. Die Auflösung des nationalen, sittlichen wie religiösen Lebens erreichte bei ihm lange nicht den Grad wie bei den Heidenvölkern.

b. Das römische Reich, auf Macht begründet, wollte ein Reich des Rechtes und der Gerechtigkeit sein; aber was Geltung hatte, war das Recht der Macht, nicht die Macht des Rechtes und der Gerechtigkeit. Es fehlte an der Sittlichkeit der Persönlichkeit; statt dessen herrschte rücksichtslose Willkür, ungebändigter Egoismus, grenzenlose Herrschsucht und schrankenlose Genußsucht in allen, wie in dem Einen, in dem sich alle Macht konzentrierte. Die Anbetung der Kaiser, ihre Apotheose im vollsten Sinne, war nur die Konsequenz der Überhebung ihrer militärisch-politischen Macht und der Überschätzung ihrer vermeintlichen Kulturmission. An dem Dasein der Götter wurde gezweifelt, weder ihre Macht, noch die Macht der Wahrheit (was ist Wahrheit?) geglaubt; nur die Macht und die Existenz des Kaisers wurde geglaubt, weil nur zu bitter gefühlt. „Die Menschheit mußte aufathmen von diesem Zwang" (Ranke).

c. Die vaterländischen Religionen hatten überall ihren erziehenden Einfluß verloren; Unglaube und Aberglaube waren an ihre Stelle getreten; Epikureismus und Stoizismus bedurften ihrer nicht, und höchstens hielt man für die große Menge die Staatsreligion aufrecht. Philosophen und Dichter, Virgil und Ovid lösten sie auf; doch der Staat errichtete das Pantheon zur Vereinigung aller Götter des Reiches. Aber allgemein war die Stimme: der große Pan ist tot (Plut. de or. 17). Die Orakel schwiegen. Der Humanismus führte zur Anbetung und Opferung für die entarteten Kaiser, seit Augustus, sogar schon bei ihren Lebzeiten (Suet. Cal. 22), ja in den Provinzen zur Vergötterung selbst der Prokonsuln (Suet. Aug. 52, vergl. auch Akt. 12, 22), und daneben — der schamloseste Venusdienst an allen Orten, mit ebenso habsüchtigen als schamlosen Priestern. Wie konnte der gesunde Sinn vor solchem Gottesdienst Achtung haben! Man zerstörte Tempel und Altäre und warf die Penaten auf die

Straße (Suet. Cal. 5), oder wohnte mit Lachen den Festen bei (Plut. de sup. 7). Die Folge der Unbefriedigtheit war das Eindringen fremder Religionen (Tac. ann. XI, 15) und Mysterien (Kultus des Serapis, der Isis, der Kybele, der asiatischen Aphrodite, des Mithras, der Taurobolien ꝛc.), das Auftreten von Magiern, Mathematikern, Charlatanen (Apollonius v. Tyana), mit demselben Einfluß bei Gebildeten (Apulejus Metam. IV, 140) wie Ungebildeten.

d. Neben dem äußeren Glanze des Lebens und dem unsinnigsten Luxus herrschte die größte Armut: für die misera plebs waren „Brot und Zirkusspiele" bestimmt. Die Familie als Grundlage des Staats war zerstört. Das Weib wetteiferte mit dem Manne in Zuchtlosigkeit (Sen. ep. 115; Tac. ann. XIII, 45; Clem. Alex. paed. II, 2. 33; 5. 47; 11. 116; III, 8. 41 — Röm. 1); Sklaverei; keine Freiheit. Romae ruere in servitium consules, patres, eques; quanto quis illustrior, tanto magis falsi ac festinantes (Tac. ann. I, 7). Tyrannei, Schmeichelei, Angeberei. Omnia in servum licent (Sen. de clem. I, 18); ne tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur; totidem hostes, quot servi (Sen. ep. 47). Der Freigebornen wurden weniger, die Sklaven mehrten sich (Tac. ann. IV, 27). Adeoque in publicum missa est nequitia et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit (Sen. de ira II, 8). Daher vitae communis fastidium (Sen. ep. 122) und magnitudo infamiae novissima voluptas (Tac. ann. XI, 26). Die Erde nährt nur noch böse und feige Menschen; Deus quicumque adspexit, videt et odit (Juv. Sat. 14), Verzweiflung, Selbstmord: nullus portus nisi mortis (Sen. ad Polyb. IX, 6). Dagegen war kein solatium weder in litteris, noch in der Kunst, noch in der Philosophie der Zeit. Zu dem in Athen wie Rom das Volk beherrschenden Stoizismus und Epikureismus (Horaz und Lukrez; ἀεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη, Plut. de epicur. 2) kam noch der Skeptizismus mit seinem „was ist Wahrheit?". Ihm huldigten Cicero, Seneca (fata nos ducunt, contra injurias vitae beneficium mortis habeo; de prov. 5 u. 6; ep. 70), Epictet, Plutarch. Bei wenigen war ein höheres religiöses oder sittliches Interesse; die Sehnsucht nach Wahrheit trieb die Suchenden durch alle Philosophenschulen (Justin). Man erkannte, daß in der Religion allein Hilfe sei (Cic. de nat. Deor. I, 22), man will die Zeremonien wieder herstellen, oder eine Humanitätsreligion, die aus allem das Beste nimmt. Auch die Philosophie sucht die Wahrheit als solche, vor allem eine humane Moral, die oft dem Buchstaben nach ähnlich klingt mit der christlichen (Epictet, Seneca, Marc Aurel). Aber es fehlt an der sittlichen Kraft; es bleibt bei Doktrinen (Ranke); die Menschen können nicht zu den Göttern, die Götter müssen zu den Menschen kommen (Plotin).

Das war das Saatfeld für den guten Samen. In Israel war das Heil vorbereitet für die Menschheit, in der Völkerwelt die Menschheit für das Heil. Als die Zeit erfüllet war, kam es von den Juden für alle Menschen, als Licht und Leben, als Gnade und Wahrheit — in dem Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo.

M. Schneckenburger, Vorles. über ntl. Zeitgeschichte hrsg. v. Löhlein 1862.
Ad. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. 3 Bde. 1868—73. 2. A. 4 Bde. 1873—77. 3. A. 1. Tl. die Zeit Jesu. 1879 [eine alle Verhältnisse umfassende, glänzende, aber in den Hauptpartien der krit. Sichtung bedürftige, vom bibl. negat. Standpunkte verfaßte Darstellung].

H. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. im Zeitalter der apokr. u. neutest. Lit. (in G. Weber u. H. Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel u. d. Entstehung des Christenth. Bd. 2. 1867) [kürzer als d. vorige; v. Alex. M. bis Hadrian, Standpunkt ähnlich].
H. Ewald, Gesch. d. V. Israel. 7 Bde. u. Anh. 3. A. 1864—69; hieher gehört: Bd. IV bes. V. Gesch Christus u. s. Zeit. Bd. VI. Gesch. des ap. Zeitalters bis z. Zerst. Jerusalems.
Hitzig, Gesch. d. V. Isr. 2 T. 1869 (bis 72 n. Chr.) [über diese drei Werke s. S. 242].
E. Schürer, Lehrb. d. neutestam. Zeitgeschichte. Lpz. 1874 [in dem angegebenen Umfang das beste Handbuch, reichhaltig, präzis und übersichtlich]. — Außerdem:
Döllinger (ath.), Heidenthum u. Judenthum. Vorhalle z. Gesch. des Christenth. Regensb. 1857 [behandelt ausführl. die relig. Zustände bes. des Heidenthums].
M. Baumgarten, Der nationaljüdische Hintergrund d. neutest. Gesch. nach Flav. Josephus (in d. Jahrb. f. d. Th. 1864—65: 1. Der schriftst. Char. d. Jos.; 2. Das idum. röm. Regiment in Judäa; 3. Letzter Widerstand u. Untergang d. jüd. Nation; 4. Grundzüge der Wechselwirkung zw. d. letzten Zuständen u. Kämpfen der jüd. Nat. einers. und der ntl. Gesch. andererf.). Zu vergl. die S. 241 f. genannte Lit.
M. Seibel, Zur Zeit Jesu. Darstellungen aus d. nt. Zeitgesch. 1883 (popul.).

Spezialwerke:

1. **Zur äußeren Geschichte.** Die Darstellungen der römischen Geschichte: Mommsen, 3 Bde. 1874—77; Marquardt-Mommsen, Handbuch der röm. Alterth. 7 Bde.; Peter, Gesch. Roms. 3 Bde. Halle 1881, in kürzerer Fassung. 2. A. Halle 1878; Schiller, Gesch. des röm. R. unter Nero 1872; Nissen und Holtzmann in Sybels hist. Ztschr. 1874. Mommsen, Res gestae divi Aug. 1883. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms. 5 A. 1881; Weber, Allg. Weltgesch. Bd. 3. 4. Lpz. 1862 f.; bes. v. Ranke, Weltgesch. III u. IV. Schmidt, Essai hist. sur la societé civile dans le monde rom. 1853. Keim, Rom u. das Christenth. 1881. Salvador (jüd.), Gesch. d. Römerherrsch. in Judäa n. d. Zerst. Jerus. 2 Bde. 1847 [unkritische u. weitschweifige Reproduktion der Quellen]. Gerlach, Die römischen Statthalter 1861. v. d. Chijs, De Herode M. 1855. De Saulcy, hist. de Herode 1869. Warneck, Pontius Pilatus 1867. Lewin, The siege of Jer. by Titus 1863. Champagny, Rome et la Judée au temps de la chute 1865; ders.: die Antonine 69—180 n. Chr., deutsch bearb. v. Döhler, 2 Bde., 1877. De Saulcy, Les derniers jours de Jer. 1866. Stange, De Titi vita 1870. Schulze, Der Triumphbogen des Titus in Rom (Ev. Kirch.-Ztg. 1880). Jos. Langen, Das Judenthum in Pal. z. Z. Jesu Christi 1866. Schnedermann, D. Judenth. d. beiden ersten Makk.-Bücher. Z. f. kirchl. W. u. k. L. 1884. Ders.: Das Judenthum und die chr. Verkündigung in d. Ev., Lpz. 1884. L. Herzfeld, Handelsgesch. d. Juden im Alterth. 1879.
2. **Die religiösen Parteien.** Al. Müller, Pharisäer u. Sadducäer. Abh. d. Akad. zu Wien phil. hist. Kl. 1860; Wellhausen: Pharis. u. Sadduc. 1874; Hanne, Die Pharis. u. Sadd. als pol. Part (Ztschr. f. w. Theol.) 1867. Montet, Essai sur les origines des partis saduc. et phar., Paris 1883. Frankel, Essener (Z. f. relig. Intereff. d. Judenth. 1846 u. Mschr. f. G. des Judenth. 1853. Zeller, Philos. d. Gr. III. 2. A. 1868; ders. in d. Theol. Jhrb. 1856; Ritschl in Th. Jhrb. 1855; Clemens, Z. f. w. Th. 1869. 1871; Lucius, Der Essenismus in s. Verh. z. Judenth. 1881. Ders.: Die Therapeuten 1879, auch Lightfoot ep. to the Coloss. p. 349 ff.
3. **Schriftgelehrsamkeit und Synagogenwesen.** Vitringa, De syn. vet. 1696. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden 1832. v. Gelder, Die Volksschule des jüd. Alterth. 1872. Gerlach, Die messianische Weiss. bei Josephus 1863. Böhl, Volksbibel zur Zeit Jesu 1873. || Über die Proselyten bei v. Zezschwitz, Katechetik Bd. I. 1863. Über die Proselytentaufe: Danz in Meuschen, N. T. e Talm. ill.; E. Bengel 1814; Schneckenburger 1828.
4. **Lehre.** A. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenth. Bd. 1, auch u. d. T.: Philo u. d. alex. Rel.Philosophie 1831; Dähne, Gesch. Darstellung der jüd. alex. Philos. 1834; Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. IV; Zeller, Philos. d. Gr. u. Röm. III. 2; Überweg, Gesch. der Philos. Bd. I. || Außerdem: Grossmann, Quaest. Philon. 1829. 1841. 1842; Keferstein, Philos Lehre v. d. Mittelwesen 1846; Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Phil. tributa I. II. Lps. 1848. 49 (Z. f. hist. Th. 1849); Wolff, Die phil. Philosophie 1859; Heinze, Die Lehre v. Logos in d. griech. Philos. 1872; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger d. A. T. Jena 1875 (ders. in Merx Archiv f. Erforsch. d. A. T. 1882 u. Z. f. wiss. Th. 1873); Philonis, Opera ed. Mangey 1742, Pfeiffer 1795; Richter 1828; Grossmann, Anecd. Phil. 1856; Tischendorf, Philonea 1868; Müller, Philo's E. v. d. Weltschöpfung 1841, ders. in PRE.[1] Bd. XI; J. Bernays, Über Phokylideische Gedichte 1865; Fritzsche, Libri apocr. et pseudepigr. 1871;

Grimm, Exeg. Handb. zu d. Apokr. 1860 f.; Kübel in St. und Kr. 1866; Wolff, Ztschr. f. luth. Theol. 1870.

5. **Über die Apokalyptik und die messianischen Erwartungen.** Schöttgen, Horae hebr. et Talmud. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum 1811; Mack, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1836; Zeller, Theol. Jhrb. 1843: Lücke, Einl. z. Off. Joh. 1852; Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik 1857; dess. Messias Judaeorum 1868; Öhler, PRE[1] u. [2] s. v. Messias; Holtzmann; Die Messiasidee z. Zeit Jesu (Jahrb. f. deutsche Th. 1867); H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder d. kleine Genesis 1874; James Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the Messianic idea among the Jews from the rixe of the Macc. London 1877. Bes.: Ferd. Weber, System der altsynag. paläst. Th. 1881. F. Hausig, Die altsynagog. Gotteslehre ꝛc. (Ev. KZ. 1882 u. 1884). Orelli, Die altt. Weissagung v. d. Vollendung des Gottesreichs in ihrer gesch. Entwicklung 1882 [ein bes. zu empfehlendes Hilfsmittel].

Das Leben Jesu oder die Geschichte der Heilsoffenbarung Gottes in Jesu, dem Christ, dem Sohne Gottes.

2. Aufgabe, Quellen, Geschichte und Literatur des Lebens Jesu.

I. **Die Aufgabe.** a. Die Geschichte der Heilsoffenbarung in Jesu, im Unterschiede von der Geschichte der Geistesoffenbarung in der Kirche durch die Apostel, ist die Aufgabe dieses zentralen Teiles der biblischen Geschichte. Nicht um eine Biographie Jesu, welche auch niemand versucht hat (Theile gab nur Beiträge zu ihr), noch um ein Charakterbild (wie Schenkel seinen Versuch nannte) handelt es sich, teils weil dazu die Quellen nicht ausreichend wären, teils besonders weil es der Gottmensch ist, dessen Offenbarung in der Menschheit von den Evv. gegeben wird und dessen innerste und verborgene Lebenstiefen nicht bloß, wie auch die anderer Menschen, verschlossen sind, sondern in unvergleichlicher Weise in Gott ruhen, um aus dem Vater durch ihn, den Sohn, in die erstorbene Menschheit herabzuströmen. Halten wir fest, was Hase von einer Biographie fordert, so bleibt nur wie Strauß richtig sagt, die Alternative, entweder die Person Jesu ihres göttlichen Seins zu entkleiden — nichts Menschliches ist uns fremd (Hase) — oder die Biographie aufzugeben. Doch geht uns auch Schmidt zu weit. Ist auch das Werden des Charakters Jesu wie dieser selbst aus dem angegebenen Grunde weder in den Quellen gegeben, noch überhaupt erkennbar, so ist doch das Heil der Welt in Christo in der Fülle der Zeit geworden, und unterliegt der Aufgabe, welche die Geschichte zu leisten hat. Es handelt sich dabei nicht um eine Harmonistik oder nur um eine Christologie, sondern um eine wissenschaftliche, mit allen Mitteln der Geschichte, und selbstverständlich mit Hilfe der berechtigten Kritik zu gebende Darstellung der in Thaten und Worten Jesu, des Christ, sich vollziehenden Offenbarung Gottes, als Glied, ja Höhepunkt und Abschluß, weil Vollendung in der Offenbarungsgeschichte, an die sich im folgenden Teile die Geistesoffenbarung in dem Leben der Kirche und in dem Geisteswirken der Apostel anschließt.

b. Die zentrale Stellung Jesu Christi in der Kirche wie in ihrer Wissenschaft gibt auch einer solchen Darstellung die entsprechende Wichtigkeit; die mit der Lösung der Aufgabe verbundenen Schwierigkeiten aber werden wesentlich überwunden von dem festzuhaltenden richtigen Standpunkt aus. Wenn es sich um die Geschichte des Gottmenschen handelt, so kann der richtige Gesichtspunkt nicht der pantheistische einer Gottwerdung der Menschheit

sein. Wenn die biblischen Wunder als möglich geleugnet werden, so ist die „bloße historische Vorurteilslosigkeit überschritten, und zu einem philosophischen Standpunkt fortgegangen" (Schaller), sei es zu einem pantheistischen oder, was doch überall das treibende Motiv ist, zu einem deistisch-rationalistischen. Wie man über die Kirche als gewordene Heilsgemeinschaft und über den Christen und dessen Heilserfahrungen denkt, so urteilt man auch von der Heilsgeschichte überhaupt nnd von der in Jesu insbesondere. „Die Versicherung so vieler freidenkender Theologen, daß sie lediglich vom geschichtlichen Interesse getrieben werden, halte ich nicht für wahr, da es nicht löblich, ja nicht möglich ist. Wer über die Pharaonen schreibt, mag ein historisches Interesse haben, — das Christentum ist eine so lebendige Macht, hat solche Konsequenzen für die Gegenwart, daß der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage nur historisch überführt zu sein" (Strauß). Die Offenbarung ist nicht wider die Vernunft, wenn sie auch, sobald sie wirklich eine sein soll, — wie schon Lessing anerkannte — über die Vernunft sein muß. Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind nach Goethe zwei sehr verschiedene Dinge; es ist vernunftwidrig, sei es die individuelle Vernunft, sei es die Menschheitsvernunft überhaupt zum Maßstab, ja zur Quelle der ewigen und geheimnisvollen, geoffenbarten Gedanken und Wege Gottes zu machen. Um das „radikale" Böse in der Menschheit radikal zu heben, bedarf es radikaler Mittel: für den Einzelnen der Wiedergeburt, für die Menschheit der Menschwerdung Gottes, wodurch die Wiedergeburt der Menschheit sich ermöglicht hat. Um diese zu verstehen, bedarf es der persönlichen Wiedergeburt als einer schöpferischen That des dreieinigen Gottes (Joh. 3; Tit. 3), die den ganzen Menschen zu einer καινὴ κτίσις umschafft, also auch seinem Erkenntnisvermögen diejenige Selbstverleugnung und Demut möglich macht, mit der die Vernunft dann Gottes Stimme vernehmen kann. Die Geschichte Jesu hat mit seinem Tode kein Ende gehabt; und dem postexistenten Wirken Christi entspricht das präexistente Sein und Wirken. Wer nicht von Joh. 16, 28 aus — „ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" — die Heilsoffenbarung in Jesu betrachtet, dem fehlt der Schlüssel. Wer nur den Maßstab der sündigen, von Gott abgefallenen, in eigener Vernunft und Kraft sich entwickelnden und im Gegensatz zu Gott stehenden Menschheit anerkennt, der hat nicht den Schlüssel, welcher das in Christo be- und erschlossene Geheimnis aufschließt. Wer nur eine Erinnerung an Christum zuläßt, aber jede Einwirkung Christi auf seine Glieder leugnet (wie Ritschl), der bringt es höchstens zu einer arianischen Christologie (wie Schultz).

c. Die Berechtigung für unseren Standpunkt ergibt sich teils aus der anerkannten Unhaltbarkeit des pantheistischen wie deistisch-rationalistischen Standpunktes überhaupt, wie seiner Anwendung auf die heilige Geschichte (vergl. oben S. 396 ff.), — teils aus der Kirche Jesu Christi und ihrem 1800jährigen Bestande als der den Bedürfnissen einer nach Erlösung von der Herrschaft der Sünde verlangenden und ringenden Menschheit allein befriedigend entgegenkommenden Heilsgemeinschaft in der Welt, und deren unverkennbarem Einfluß auf die Menschheit, wie auf die einzelnen Persönlichkeiten, — teils aus dem unmittelbaren Eindruck der analogielosen, aber doch jeden

unbefangenen Betrachter überzeugenden Person Jesu Christi, wie sie in den Urkunden der App., ihren Br. und Evv. gezeichnet ist („Das kann nicht erdichtet sein; dazu war kein natürlicher Mensch befähigt"; Niebuhr, Lebensnachr. I. 470), — teils endlich aus dem inneren übereinstimmenden Zusammenhang der vorbereitenden Geschichte Israels mit der nachfolgenden der Apostel und der Kirche, wie dieser von der Kirche in allen ihren Bekenntnissen deutlich ausgesprochen ist. Die Verschiedenheit der Darstellungen liegt nicht in der Vernachlässigung oder Verkürzung der wahren menschlichen Natur Jesu zu Gunsten der göttlichen (gegen Beyschl.), sondern vielmehr, da die Kirche die wahre Menschheit nie geleugnet, in der Verwerfung der göttlichen Natur. Nicht im Dienste des Glaubens, sondern des Unglaubens sind die Auflösungen oder Zerrbilder des Lebens Jesu entstanden. Alle von dem richtigen Standpunkt aus gegebenen Darstellungen sind auch unter sich, bei aller Verschiedenheit der Ausführung, doch im wesentlichen übereinstimmend.

II. **Die Quellen.** a. Jesus selbst hat Schriftliches nicht hinterlassen; der Briefwechsel des Toparchen Abgar von Edessa (Eus. h. e. I, 13) ist mit Recht von einer römischen Synode 494 als unecht verworfen (verteidigt noch von dem Katholiken Welte und dem Protestanten Rinck). Wie schon Hieronymus sagt, hat Jesus nach seiner Erhöhung mit unauslöschlicher Flammenschrift durch den h. Geist in die Herzen seiner Apostel sein Leben geschrieben, wovon der für alle Zeit maßgebende Ausdruck ihre Schriften sind. Diese sind nicht allein Quellen, sondern Urkunden, welche als die Werke gleichzeitiger mitbeteiligter und zur Aufzeichnung berufener, wie ausgerüsteter Personen ein integrierendes Stück der Heilsoffenbarung selbst ausmachen. Sie sind teils unmittelbare (die Schriften der App. und ihrer Schüler), teils mittelbare (die Urkunden im Alten Bunde und die Kirche mit dem Glauben der Gemeinde). Jene unmittelbaren sind aber wieder direkte (die Evv.), welche die Heilsgeschichte in ihrem thatsächlichen Verlauf darstellen, und indirekte (die Br.), welche die Geschichte als bekannt voraussetzen und das rechte Licht fürs Verständnis sowie ihre Bedeutung als heilswirkende Kraft aufzeigen. Dazu kommen dann die Quellen zweiten und dritten Ranges. Was das Alter der Quellen betrifft, so hat die negative Kritik sich von einem Grundirrtum nicht frei gemacht, der darin besteht, daß sie die ältesten Zeugnisse von Jesu, wie sie das Evangelium des Paulus bietet, bei Seite gelegt hat; es ist älter als die syn. Evv., und hat unabhängig von ihnen die Grundthatsachen von der Geburt Jesu bis zur Erhöhung aufs sicherste bezeugt und zugleich den einzigen Schlüssel für das Verständnis seiner Person wie seines Werks in Übereinstimmung mit allen anderen Zeugen in dem unzweideutigen, nicht von der Kritik zu beseitigenden Bekenntnis zu Christo, als dem gottgleichen Sohne Gottes abgelegt (gegen Beyschl., und bes. gegen die den exegetischen Thatbestand verdrehende Darstellung von H. Schultz).

b. In Bezug auf die Evangelien ist (vergl. oben die Einleitung S. 422 f.) hier nur noch aufmerksam darauf zu machen, daß keines derselben eine Biographie oder einen vollständigen Bericht von Jesu Offenbarung gibt oder geben will. Ihre Verf. wissen mehr, als sie erzählen und zu bestimmten Zwecken und nach verschiedenen Bedürfnissen für die Leser auswählen und darstellen. Es sind Denkwürdigkeiten aus der Heilsoffenbarung, deren Eigen-

tümlichkeiten sorgfältig zu beachten sind; namentlich gilt dies von dem εὐαγγέλιον σωματικόν in seinem Verhältnis zum joh. εὐαγγ. πνευματικόν. Zwischen beiden bestehen Unterschiede in geschichtlicher und chronologischer Hinsicht, in den Reden nach Inhalt und Form, in der Auffassung und Darstellung der Person Jesu. Diese Differenzen sind aber nicht zu schroffen Widersprüchen zu steigern; vielmehr hat die wissenschaftliche Kritik die von der alten Kirche schon mit dem Ausdruck εὐαγγ. τετράμορφον bezeichnete Aufgabe zu lösen. Diese kann vom richtigen Standpunkte aus zwar nur bis zu einem gewissen, aber doch auch völlig ausreichenden Maße gelöst werden, sofern die Einheit der apost. Auffassung von Jesu Person gesichert ist, und sofern teils vom 4. Ev. die geschichtlichen Coincidenzpunkte angedeutet sind, teils von den syn. Evv. auch die Reden Jesu und die Auffassung von seiner Person, wie sie das 4. Ev. enthält, wenn auch nur an vereinzelten, aber doch für eine besonnene Kritik genügenden Stellen beurkundet werden. So wird die Einheit und nicht der Gegensatz das Resultat kritischer Forschung, ohne daß dem Verfasser des 4. Ev. mehr, als erlaubt und notwendig ist, der Einfluß seiner Individualität auf die Darstellung beizumessen wäre (gegen Beyschlag, der „aus der Schmelze tiefinnerlicher Verarbeitung" die Reden frei reproduziert sein läßt, vgl. Weiß, Holtzmann, Steinmeyer, Luthardt). Die „inkommensurablen Größen", welche das 4. Ev. darbietet, — freilich nicht mehr, als die Syn., bei denen die negative Kritik mit ihrer destillierenden Entstehungsgeschichte das meiste davon beseitigen zu können meint — werden auch von den Gegnern (Ritschl) anerkannt; sie dürfen gegenüber den unanfechtbar frühen paulinischen Zeugnissen (auch 2 Petr. 1, 18 f.; 1 Joh. 1, 1—4) weder auf Rechnung der Mythenbildung, noch der Tendenzschriftstellerei gesetzt werden. Diese Kritik, deren treibendes Motiv zu offen vorliegt, hat nachgerade abgewirtschaftet und es wird kaum noch jemand sich von dem, was Holtzmann (Prot. Jhrb. 1875) gesagt, überreden lassen. Unsere Evv. sind ja von Anfang an für die Öffentlichkeit berechnet gewesen in einem so umfassenden Sinn, wie kein anderes schriftstellerisches Produkt damaliger Zeiten. Sie stammen von Augenzeugen und deren Schülern, schlichten, aber befähigten Männern der christlichen Gemeinde, welch letztere an deren mündlichen wie schriftlichen Zeugnissen aus eigener Erfahrung Kritik üben konnte, und auch geübt hat, sofern sie andere Schriften nicht duldete (Lk. 1, 1—4). Die etwaigen Unterschiede, ja auch Widersprüche in ihnen sind Beweise der Unabhängigkeit und Selbständigkeit, und dienen hier wie bei den zahlreichen ähnlichen Erscheinungen in der Profanliteratur zur Feststellung des Thatbestandes, aber nicht zur Leugnung der Thatsachen. Es weht durch sie, so recht im Gegensatz zu erdichteten Tendenzschriften und zur apokryphischen Literatur (wie Ewald gesteht), ein Geist bezaubernder Frische und Ursprünglichkeit, ja der spürbare Hauch der unmittelbaren Nähe Jesu. Dazu ist der Inhalt so originell, daß, wie schon Goethe urteilte, ein solcher Christus nicht erdichtet werden konnte (man vergl. auch Joh. v. Müller's Äußerungen über den Unterschied zwischen der Profanlit. und den Evv., W. 37, 253 u. 30, 71). Und nun soll er erdichtet sein — sei es in legendenhaft-naiver oder in bewußter Kunstpoesie, wie Holtzm. behauptet — von jenen einfachen Männern! Es gehört zu solchen Behauptungen eine gute Gabe der Einbildungskraft, die

nur noch überboten wird von der auf die Unwissenheit ihres Publikums spekulierenden Dreistigkeit des Juden Geiger, welcher ohne allen Beweis behauptet, Jesus habe auch nicht einen Gedanken gehabt, den nicht Hillel auch schon ausgesprochen hätte (gegen ihn Delitzsch). Die Mythen- oder Sagenbildung hat bei den frühzeitig nachweisbaren Zeugnissen eines Paulus gar keinen Platz, und ist deshalb, wie dies auch Weiß gethan hat, grundsätzlich abzuweisen.

c. Zu diesen ev. Quellen kommen die Briefe der Ap., und zwar *1.* die ältesten des Ap. Paulus, der wenige Jahre nach Christi Tod aus einem Gegner der Kirche durch seine Bekehrung (zwischen 31—41) zu einem begeisterten Zeugen ersten Ranges geworden ist. Er hatte in Jerusalem von Jugend an gelebt, hatte sicherlich Jesum nach dem Fleisch gekannt und mit seinen pharisäischen Lehrern den ersten Kampf gegen die App. durchgekämpft (2 Kor. 5, 16, auch Keim). War er nun auch nicht Jünger bei Lebzeiten Jesu, so doch unmittelbar von Christo bekehrt, bekannt mit den Zwölfen und zahlreichen anderen Zeugen, von denen er zuverlässige Kunde erhalten konnte und empfangen hat. Was ihm darin fehlte, das hat er vom Herrn empfangen (1 Kor. 11, 23 — Worte, die keinen anderen Zweck haben können, als eine unmittelbare sichere Quelle für Pauli Lehre anzugeben). Deshalb kann er denn auch sein Ev. nach Inhalt und Form (Gal. 1; 1 Kor. 15) als ein solches bezeichnen, dem kein anderes, selbst kein von einem Engel vom Himmel gebrachtes, an die Seite oder gegenüber treten kann. Dieser Ap. ist nicht gleichgültig gegen die geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu gewesen; er hat keinen idealen, sondern den geschichtlichen Christus verkündigt (gegen Baur bes. Paret). Er unterscheidet sehr sorgfältig, wie es alle App. gethan haben und was auch in gleicher Weise von Joh. gelten muß, Jesu Worte von seiner eigenen Lehre, ähnlich wie Joh. seine Logoslehre von Jesu Reden. Aber er beansprucht für seine Worte um des h. Geistes willen dieselbe Autorität (1 Kor. 7, 6. 10. 12. 25. 40; 9, 14 ff.; 1 Thess. 4, 15). Er hat ferner eine genaue und spezielle Kenntnis von vielen Worten und Thatsachen aus Jesu Leben (z. B. Akt. 20, 35, besonders in betreff des Abendmahls und der Erscheinungen des Auferstandenen, wie über den Täufer, Akt. 13, 25), und eine ähnlich genaue Kunde müssen auch die Gemeinden gehabt haben, denn er weist letztere darauf hin und setzt sie bei ihnen voraus. Er konnte es, denn der Inhalt seiner Verkündigung war, im Unterschiede von der des Apollos (Akt. 19, 3), der gekreuzigte und auferstandene Christus, waren die Thatsachen Gottes (1 Kor. 2), welche er selbst zuvor bekämpfte, bis ihm die Offenbarung des Auferstandenen Licht in seine bisherige Finsternis und damit in das Leben des vom Himmel gekommenen und erhöhten Christus gebracht hat. Daher stammt die Gewißheit seines Zeugnisses von Christo. Was er aber bezeugt, ist das Kommen eines anderen Adam (Röm. 5. 12 f.) in der Fülle der Zeit, im Wendepunkt der Menschheitsgeschichte, in Gerechtigkeit, den Reichtum himmlischer Herrlichkeit verleugnend, um die arme Menschheit dadurch reich zu machen (2 Kor. 8, 9), geboren vom Weibe, aus Abrahams Samen (Röm. 9, 5) und Davidischem Geschlecht; seine Unterordnung unter das Gesetz der Beschneidung (Gal. 4, 4 f.; Röm. 15, 8), und sein Wandel in der Ähnlichkeit des sündhaften Fleisches, aber ohne Sünde (Röm. 8, 3; 2 Kor. 5, 21). So

hat Jesus nach dem Zeugnis des Paulus das Gesetz erfüllt und gelehrt, auch im Einzelnen, z. B. über Ehe und Ehescheidung (1 Kor. 7, 10). Er hat den neuen Bund als Erfüllung des alten geschlossen, nicht bloß für Israel, sondern für alle Menschen durch Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23 f.), ist um der Sünde der Menschen willen in der Schwachheit des Fleisches von den Seinen an seine Feinde verraten und, nachdem er ein gutes Bekenntnis abgelegt, von Juden und Heiden zum Tode verurteilt, und unter Pontius Pilatus (1 Tim. 6, 13) am Passatage (1 Kor. 5, 7) gekreuzigt (Röm. 4, 25; 2 Kor. 13, 4), und begraben, aber um ihrer Rechtfertigung vor Gott willen durch Gott auferweckt worden. Er hat sich als Auferstandener den Seinen allen sichtbar am dritten Tage nach seinem Tode und seiner Grablegung bezeugt (1 Kor. 15) und ist dann zur Rechten Gottes erhöht worden (Phil. 2, 5 f.). Dem entspricht, daß er dem Geiste nach Sohn Gottes ist, der Herr der Herrlichkeit Gottes, die auf seinem Angesicht in seiner Person ausgeprägt ist. Und weil er in der Selbstverleugnung der Erniedrigung während seiner Fleischestage lebte, konnte er verkannt und verworfen werden. Dieses Ebenbild Gottes ist er aber nicht erst in der Zeit geworden, sondern war es von Ewigkeit her. Denn er ist der, durch den Gott alles geschaffen hat, auf den alles zielt (1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36 = Kol. 1, 15 f.; Phil. 2, 5 f.). Und wie er jetzt wirkt für seine Kirche, so hat er vorher gewirkt in seinem Volke Israel (1 Kor. 10), aus dem er gekommen ist nach dem Fleisch als der, welcher über alles ist, Gott, hochgelobet in Ewigkeit (Röm. 9, 5). *2.* Diesem paulinischen Christusbilde, das nur aus den anerkannt echten Schriften entnommen ist, aber übereinstimmt mit dem in allen anderen paulin. Schriften, gleicht das im Br. an die **Hebräer** entworfene. Danach ist Christus das Ebenbild des Wesens Gottes und der Abglanz seiner Herrlichkeit, der eine kleine Zeit erniedrigt, in allen Stücken den Menschen gleich aber ohne Sünde war, am Leiden Gehorsam gelernt, mit starkem Geschrei, Gebet und Thränen Gott geopfert hat, und, nachdem er draußen vor dem Thore den Tod erlitten, in die Herrlichkeit zur Rechten Gottes eingegangen sich seiner Brüder nicht geschämt hat (Hebr. 1, 1–4; 2, 17; 4, 15; 5, 7 f.; 13, 13). *3.* Ebenso bezeugen die Offenbarung des Joh., die petrinischen Br. (bes. 2 Petr. 1, 13 f. über die Verklärung auf dem Berge), der Br. des Jakobus die Gottheit des am Kreuze gestorbenen Jesus und sein Leben in der Herrlichkeit der Auferstehung. *4.* Wenn nun der Hebr.-Br. an die Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte erinnert, welche das Wort apostolischer Verkündigung beglaubigt haben, und an die Austeilungen des h. Geistes, so entspricht dies nicht bloß den Verheißungen in Jesu Worten (Mk. 16, 20; Mt. 28; Joh. 14 u. 16), sondern diese Apostelzeichen ebenso wie die des Paulus, auf die sich derselbe seinen Lesern gegenüber als bekannte Apostelwerke beruft und die er als in dem Namen und in der Kraft Jesu gethan zu haben bekennt (Röm. 15, 19; 1 Kor. 12, 28; 2 Kor, 12, 12), weisen darauf hin, daß auch Jesus selbst durch solche Zeichen sich bezeugt habe, daß mithin die Berichte, welche das unter Pauli Autorität entstandene Ev. wie die **Apg.** des Lukas enthält, authentisch sein müssen. Dazu kommt, daß solche wunderbare Wirkungen auch die spätere Zeit der Kirche noch kennt und aufs glaubhafteste bezeugt.

d. Ferner ist als Quelle zu beachten Israels Heilshoffnung nach dem

Zeugnis des Alten Test.'s, wie sie bei den auf den Trost Israels Hoffenden im Glauben erfaßt war. Erschließt auch die Erfüllung erst die Verheißung in ihrer Tiefe und steht sie also höher als letztere, sofern sie weit hinausgeht über den Schattenriß, so folgt doch eins: daß in der Erfüllung nicht weniger geboten werden kann, als die Verheißung erwarten läßt. Auf diese notwendige Übereinstimmung beider weist Jesu Wort, wie die Lehre und der Schriftbeweis seiner Apostel.

e. Endlich ist als Quelle festzuhalten das christliche Glaubensbewußtsein, wie es sich in dem Taufbekenntnis und der regula fidei der Kirche von der Zeit nach den App. an ausgeprägt, wie es im Gottesdienst mit seiner Anbetung Christi (vgl. Akt. 1, 24; 1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 13; Phil. 2, 13 u. a.), des Gekreuzigten, dem die Gemeinden quasi Deo carmina dicere gewohnt sind (ep. Plin. ad Traj.), sich gestaltet hat. Diesen Glauben hielten, im Gegensatz zu den am Kreuz Ärgernis nehmenden Juden und den darin nur Thorheit findenden Heiden, die Christen entschieden fest; ihn suchten sie mit dem Leben der Heiligung in der Liebe nach dem Vorbild und in der Kraft ihres den sündigen Menschen umschaffenden, heiligen Hauptes zu bewähren.

f. Die Quellen zweiten Ranges, die außerbiblischen, sind sehr geringwertig nach Inhalt wie Zahl. Neben der apost. Verkündigung hat es auch eine mündliche Tradition von Nichtap. und Zeugen gegeben; aber weil die berufenen Zeugen in der allgemeinsten Öffentlichkeit mündlich und schriftlich ihr Zeugnis ablegten, so konnte sich nur wenig daneben halten. Dieses, an der kanonischen Überlieferung gemessen, erscheint sehr dürftig und macht meist noch den Eindruck einer aus den Evv. abgeleiteten, in der Überlieferung nur etwas geänderten Nachricht. Solche nichtkanonische Nachrichten (ἄγραφα) außer Akt. 20, 35 findet man: *1.* Im Br. des Barn. c. 4; aber da hier nicht dicit, sondern nach Cod. Sin. πρέπει = decet zu lesen ist, so haben wir hier kein Wort Jesu; ganz unbedeutend ist, was über die Apostelwahl (c. 5), die Tränkung Christi am Kreuz (c. 7), die Auferstehung und Himmelfahrt (c. 15) gesagt wird. *2.* Im II. Br. des Clem. R. c. 4, 5, 8 sind Aussprüche, welche auf kan. Stellen zurückgehen. *3.* Bei Justinus Martyr Worte Jesu (Dial. 35, 47), sowie daß Jesus in einer Höhle bei Bethlehem geboren, daß bei seiner Taufe Feuer aufgeleuchtet sei, daß er Zimmermannsarbeit gethan, Pflüge und Joche gefertigt, daß man seine Wunder als Zauberwerk angesehen habe (l. c. 69, 78, 88, 103 — vgl. Mk. 6, 3; 3, 22; die Ställe waren Höhlen). *4.* Bei Clem. Alex. u. Orig. de orat. u. in Matth. (Mt. 6, 33); auch Constit. apost. u. Clement. hom. 2, 51 γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται = werdet geschickte Geldwechsler. Außerdem *5.* bei Iren. und Hier.; auch die Nachricht des Quadratus, welcher nach Hier. erzählte, daß man in seiner Jugend noch Kranke habe sehen können, die Jesus geheilt habe, gehört hieher.

g. Außerbiblische Nachrichten bei heidnischen Schriftstellern könnten erwartet werden: *1.* bei Tacitus, der aber schon nach seinem Urteil über die Juden wenig befähigt war, über die Christen richtiger zu urteilen (hist. V, 5. 8; ann. XV, 44); er erwähnt derselben gelegentlich des Brandes von Rom unter Nero, auch der Hinrichtung Jesu unter Pilatus, wodurch aber nur für den Augenblick die „exitiabilis superstitio" unterdrückt worden sei. Ähnlich *2.* bei Sueton (vita Claud. 25) und *3.* bei Plinius (ep. ad Traj.

X, 96, 97). Noch unbedeutender 4. bei Lucian von Samosata und 5. bei Lampridius (vit. Alex. Sev. 29. 43) und Celsus. Der syrische Br. des Heiden Mara an s. Sohn Serapion (um 73 n. Chr.) gibt nur Zeugnis von der wachsenden Macht des Christentums, 6. bei Macrobius (saturn. II, 4) eine Andeutung von dem Kindermorde des Herodes.

h. Die bei jüdischen Schriftstellern vorhandenen Nachrichten sind höchst vorsichtig aufzunehmen. Der alex. Philosoph Philo (37—41 n. Chr.) spricht zwar von den Therapeuten, erwähnt aber weder des Täufers noch der Christen. Der Pharisäer Josephus hat mit Rücksichtnahme auf sein Volk und die es verachtenden Römer geschrieben, um es den anderen Völkern, bes. den Griechen ebenbürtig hinzustellen (v. Ranke) und, weil er so wenig als dieses im Glauben stand, sowohl die messianische Hoffnung wie die tiefere Ursache der Zerstörung der Stadt verkannt. Schon Orig. bemerkt sein Schweigen. Die (freilich schon in den Handschr. verdächtige) Stelle arch. XVIII, 3. 3, von der auch die Kirchenväter bis auf Eusebius schweigen (I, 11, dem. ev. 3. 5), ist teilweise, wenn auch nicht völlig interpoliert. Daß nur teilweise, dafür spricht, daß Jos. auch in der echten Stelle arch. XX, 9. 1 eine kurze Notiz hat, und daß ein Christ in jener Stelle mehr gesagt haben würde. Danach sagt Jos. nur, daß Jesus, ein weiser Gesetzes- und Sittenlehrer, von seinem Volke wegen des großen Anhanges, den er sich verschaffte durch ungewöhnliche, wunderbare Werke, unschuldig gekreuzigt worden sei, und daß bis zur Stunde sein Anhang noch nicht aufgehört habe; aber interpoliert ist (nach Orig. schon vor Euseb.) daß Jesus auferstanden sei. Gegen jede Interpolation sind Schödel, Langen; gegen die Echtheit der ganzen Stelle Gerlach, Höhne; ebendahin neigen Hase, Schürer; für teilweise Interpolation sind Heinichen, Böttger, Gieseler und neuestens v. Ranke eingetreten. — Des Josephus Zeitgenosse, Justus v. Tiberias (c. 100 n. Chr.) hat in seiner Chronik nichts erwähnt (Phot. bibl. 33). Später schweigen die Juden nicht mehr, sondern schmähen in gehässiger Weise (Justin. c. Tr. 117, Orig. c. Cels. I, 28). Wenn Renan u. a. bes. aus dem Talmud geschöpft zu haben sich rühmen, so haben sie ihn nur für die Zeitverhältnisse mehr ausgebeutet, als es bisher geschehen war. Der Talmud hat nur die Lästerungen über Jesum aus dem Volksmunde aufgenommen, frühestens solcher aus dem 3. Jahrh. Aus dieser trüben Quelle sind auch die neueren jüdischen Schmähschriften entsprungen: Toledoth Jeschuah und Buch der Ursprünge des Jeschu Hanozeri, über die schon Wagenseil (1681), bes. Eisenmenger (1711) gehandelt haben (deutsch 1858 f.). — Die Erzählungen des Koran stammen aus den apokr. Evv. und haben keinerlei historischen Wert; sie sind gesammelt von Augusti, Gerok, Scholz, Rösch.

i. Endlich sind weder die akanonischen noch die apokryphischen Evv. zu verwertende Geschichtsquellen. Von jenen ist das Hebräer-Ev. ohne alle Ursprünglichkeit und voll Künsteleien; die anderen enthalten geschmacklose Erdichtungen der Phantasie zur Verherrlichung der Maria oder zu anderen Lehrzwecken. Diese Afterbildungen dienen nur dazu, den hohen Wert der kan. Evv. ins volle Licht zu stellen und zu zeigen, daß wir in diesen keine Sagen und Mythen haben. Ihren Inhalt haben R. Hofmann, Variot u. A. zusammengestellt und geprüft.

k. Ohne allen geschichtlichen Wert sind die Beschreibungen, angeblich vom

Konsul Lentulus, aus dem 11. Jahrh., sowie die Bilder von Jesu (Eus. VII, 17), die sagenhaften verae icones (nach Veronica = Berenice, die dem Herrn den Schweiß abtrocknete). Selbst die ältesten Bildnisse in den Katakomben sind nicht persönlicher Bekanntschaft mit Jesu entsprungen, sondern stammen aus dem 5. und 6. Jahrh. Älter sind die symbolischen Darstellungen Jesu als des guten Hirten auf den Sarkophagen. Das Spottkruzifix in Rom zeigt nicht den frühen Ursprung von christlichen Abbildungen der Kreuzigung (Tert. Apol. 16); solche finden sich erst seit dem 5. Jahrh.

III. **Die Bearbeitungen der Geschichte Jesu.** Die ältere Literatur, bes. genau bei Nippold verzeichnet, beschränkt sich teils auf harmonistische Zusammenstellungen, zuweilen mit Zwischenbemerkungen und Erklärungen, teils auf erbauliche und auch poetische Arbeiten. Vgl. auch oben S. 62 f.

a. Eine wissenschaftliche Behandlung des Lebens Jesu beginnt eigentlich erst mit David Strauß und denjenigen, welche für ihn von Einfluß gewesen sind. Zu diesen gehörte vor allem Schleiermacher mit seinen seit 1819 in Berlin über diesen Gegenstand gehaltenen Vorlesungen. Nach dem Standpunkt seiner Christologie unter dem nicht zu verleugnenden Einflusse Spinozas und eines modifizierten Pantheismus (zu vergl. Strauß, Rosenkranz, Rothe, Bender u. a.), bei dem Mangel jedes geschichtlichen Bewußtseins und mit Verkennung der atl. Geschichte, ihrer Studien und Quellen, wird ihm die im N. T. bezeugte Gottheit Jesu Christi zum Gottesbewußtsein, das Wunder zum natürlichen Hergang, die Auferstehung Jesu zu einer Wiederbelebung vom Scheintode. Er unterscheidet sich nur von der bisherigen Aufklärung durch die nicht begründete, lediglich behauptete Sündlosigkeit Jesu; darin besteht ihm das „Urbildliche" und die Einzigartigkeit Jesu in der Geschichte. Nicht wesentlich verschieden ist Hase's Standpunkt. Anfänglich wird das Joh.-Ev. von ihm noch als echt, sogar gegen Baur verteidigt, doch später in Frage gestellt. Jesus ist nach ihm ein erhabener religiöser Genius, der durch die freie That seines Geistes und durch die Veranlassung seines Zeitalters Weltheiland geworden ist; dessen Leben nicht nach gewöhnlichem Maßstab gemessen werden kann, dessen Kindheitsgeschichte poetisch ausgeschmückt und dessen Wunder natürlich zu erklären sind; dessen Auferstehung aber — übrigens keineswegs durchaus glaubwürdig bezeugt — als „ein offenbares Werk der Vorsehung" (ein „Zufall" wie Strauß sagt) aufzufassen ist, insofern das organische Prinzip seiner Leiblichkeit nicht bis zur Verwesung aufgelöst wurde. Die Berichte über die Himmelfahrt endlich seien unzureichend.

b. Von Schleiermacher's Vorlesungen angeregt, wollte D. F. Strauß mit s. Leben Jesu (1835) mehr dogmatisch oder antidogmatisch, als geschichtlich (wie Hilgenfeld richtig bemerkt) vom Hegel'schen Standpunkte aus allen Halbheiten mit allen Mitteln der Kritik ein Ende machen, die evangelische Geschichte als Mythen-Bildung erweisen, und, da vom geschichtlichen Jesus nichts übrig gelassen wird, wenigstens eine poetisch-spekulative Idee (einen idealen Christus) retten. Vorwiegend ist sein Werk eine Kritik des damals bes. durch Olshausen vertretenen kirchlichen sowie des bes. in Paulus repräsentierten rationalistischen Standpunktes. Jede einzelne Erzählung, wenn sie irgendwie die Grenze des natürlichen Herganges überschreitet, wird mit allen seit Celsus angewandten Mitteln einer angeblichen kritischen Wissenschaft wie

des Spottes vernichtet und aus einem Mythen-Prozeß abgeleitet. Das übrigbleibende Christusbild wird aus atl., talmudischen, auch heidnischen, bes. messianischen Vorstellungen erklärt. Nicht Jesus kann der Gottmensch sein, sondern die Menschheit ist es, in der immerdar Gott geboren wird und aus jedem Tode wieder aufersteht. Infolge der Gegenschriften erschien die 3. Aufl. (1838) mehrfach gemildert, Jesus war eine besonders begabte Person; doch verfuhr Str. in der 4. Auflage wieder ebenso radikal, wie in der ersten, und gestand nur zu, daß die Mythen nicht immer absichtslos, sondern auch absichtlich entstanden seien. Wesentlich Neues enthielt das Buch nicht; weder der Begriff des Mythus war richtig gefaßt, noch eine Quellenkritik versucht. — Modifiziert, jedoch auch in philosophisch-kritischer Tendenz (nach Wilke's Urevangelium), vom Markusevangelium ausgehend und natürlich-magnetische Heilkräfte der höheren Biologie in Jesu annehmend, schrieb Weiße (1838). Die Wunder sind nach ihm mißverstandene Gleichnisreden, die Auferstehung beruht auf Visionen durch den Geist des abgeschiedenen Meisters, von Gott gewirkt; nach Strauß „eine bloße Kuriosität". Vom 4. Ev. aus, nach den talmud. Messiaserwartungen als Gegenbild von Moses faßte Gfrörer die Geschichte Jesu auf; während der französische Reformjude Salvador vom Aufklärungsstandpunkt des modernen Judentums aus in Jesu einen jüdischen Reformator und Demagogen sah (1838). Ähnlich die Untersuchungen des engl. Kaufmanns Hennell, welche Strauß mit einer Einleitung versah (1840). Lützelberger dachte Jesum als einen zweiten Bußprediger. Alle, auch Strauß, der „bloß auf halbem Wege stehen geblieben" sei, überbot Bruno Bauer (1840 bis 50), indem er die Messiaserwartungen in der ersten christlichen Gemeinde entstanden sein ließ, und die Evv. als Ausdruck nicht des Gemeindebewußtseins, sondern der Verfasser, voll Aberglauben, Übertreibung, Verherrlichungsstreben ansah — nach Schwarz: „die tollgewordene Logik ohne Verstand, lebendige Anschauung und historischen Sinn".

c. Inzwischen trat die Tendenzkritik der Tübinger Schule in F. Chr. Baur hervor, welche ihre Forschung auf das apost. Zeitalter richtete, und die Quellen zum Leben Jesu, aber nicht dieses selbst bearbeitete. Jesu Leben schwebt bei dieser Kritik im Dunkel, denn es handelt sich bei ihr nicht um historische, sondern um dogmatische Kritik, wie Baur dies offen bekennt: „das Hauptargument für den späten Ursprung der Evv. bleibe dies, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann".

d. Die „modernen" Darstellungen der negativen Kritik haben alle gemeinsam, daß sie einen Roman an die Stelle der Geschichte setzen, den sie aus den Mythen, Legenden, Sagen, mit Hilfe rationalistischer Wundererklärung in unkritischer Weise herausbringen, ohne streng wissenschaftliche Grundlage, alle für die große Menge zur Agitation gegen den Glauben der Kirche. Dahin gehören die belletristische Darstellung Renan's, mit ihren auf den Effekt für ein dilettantisch-sentimentales französisches Publikum berechneten Frivolitäten; das willkürliche, haltlose Charakterbild des Menschensohns von Schenkel für den ernsteren, aber auf dem Standpunkt der Aufklärung der Gegenwart stehenden Deutschen bestimmt, wonach Jesus die unteren Volks-

klassen von hierarchischer Bevormundung des herrschenden Kirchenregiments und der Satzungstheologie befreien wollte; die neue Darstellung von Strauß für's deutsche Volk (1864), ohne kritische Forschung, in der er daher nach Holtzm. „kein Recht hat mitzusprechen", mit Verkennung der paulin. Quellenschriften, und nicht mit der Absicht, eine geschichtliche Forschung zu geben, sondern um von seinem radikaler gewordenen Standpunkt des rohen Materialismus aus das deutsche Volk durch den Schein der Wissenschaft aufzufordern, endlich „die Pfaffen" aus der Kirche zu jagen, damit das Wunder aus der Religion verschwinde. Die Aufregungen, welche diese Schriften bewirkten, sind bald vorübergegangen. Auch die populären Schriften ihrer protestantenvereinlichen Nachtreter (Noack und M. Schwalb, H. Lang, Krüger-Velthusen, dazu der engl. Anonymus: Supernatural religion 1874, und im Anschluß an Schleiermacher bes. Bunsen in s. Bibelwerk) haben wenig Einfluß gehabt. Die bedeutendsten Leistungen dieser Richtung sind Ad. Hausrath's Neutestamentliche Zeitgeschichte, welche die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu in sehr radikaler Weise behandelt, und die viel positivere von Keim: „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft". Auch ihm ist Jesus nur ein einzigartiger Mensch, sittlich rein, wenn auch nicht ohne Kampf, ein Mysterium. Seine Quellenbehandlung ist nach Holtzmann so subjektiv wie die von Strauß; die Wunder erklärt er natürlich. Endlich Wittichen's und Volkmar's „urkundliche" Darstellungen — nach selbstgemachten oder zurechtgemachten Urkunden: letzterer als Vertreter der „absoluten Kritik", mit dem Versuch eines positiven Resultates; jener mit einem Skeptizismus, der die entschlossensten Gegner des Wunders noch überbietet, und einer Quellentheorie, die alles unsicher macht und nur noch überboten wird durch die „buddhistisch-christliche Evangelien-Harmonie", mit welcher Seydel (1882) die Welt beglückt zu haben glaubt.

e. Die kirchlich gläubige Wissenschaft hat bis vor kurzem über das Leben Jesu nichts völlig Befriedigendes, geschweige denn Abschließendes hervorgebracht. Es ist, als hätte die Abwehr gegen die Angriffe der negativen Kritik sie zu sehr in Anspruch genommen, um ihr zu positiven Schöpfungen die Kraft übrig zu lassen. Indessen existiert für diejenige Wissenschaft, welche von dem Glauben an die gottmenschliche Person unseres Herrn und Heilands durchdrungen ist, das Problem des Lebens Jesu überhaupt in viel minderem Grade als für eine Theologie, welcher in der natürlich menschlichen Entwickelung Jesu dessen Bedeutung beschlossen liegt. Einerseits ist der Wandel Jesu auf Erden nach der Auffassung der gläubigen Theologie etwas zu Heiliges, als daß nach ihrer Meinung eine naturalistische Betrachtung nicht fortwährend in Gefahr wäre, sich einer entweihenden Berührung schuldig zu machen. Andererseits aber steht ihr auch die Einfalt und Lauterkeit der in den Evv. überlieferten Berichte unendlich viel höher, als jede, auch die beste kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte, so daß sie von dieser Seite das Bedürfnis nach einer kritischen Verarbeitung des überlieferten Materials zu einem abgerundeten Lebensbilde Jesu weniger empfindet. Damit soll indeß nicht behauptet werden, daß eine von wahrhaft historischem Geiste geschaffene Darstellung der evangelischen Geschichte und insbesondere des Lebens

Jesu nicht zu den Aufgaben der kirchlichen Theologie gehöre. Dieselbe hat sich dieser Aufgabe auch nicht völlig entzogen. Wenn wir von den vor Strauß vorhanden gewesenen, sowie auch von den zwar Strauß bekämpfenden, jedoch ebenfalls mehr rationalistisch gefärbten Arbeiten, z. B. Ewald's, der bes. nur das Markus- und Joh.-Ev. festhielt, absehen, so besitzen wir das durch Frömmigkeit des Standpunkts, historischen Sinn und maßvolle Kritik sich auszeichnende Leben Jesu A. Neander's (1837) sowie die sehr umfassende, mitunter etwas zu breite Darstellung J. P. Lange's (1844—47) — Werke, die freilich in betreff des Wunders teils nicht ohne Schwanken, teils nicht frei von eigentümlichen Vermittlungshypothesen sind. Das durch Renan hervorgerufene Leben J. Chr. des französ. Protestanten Edm. Pressensé (1865) ist mit französischem Geschmack verfaßt und steht zugleich auf streng positivem Boden, wenn schon der Verf. das erhabene Geheimnis der gottmenschlichen Persönlichkeit nicht klar zu durchdringen scheint. Zu nennen sind auch mehrere englische Werke: die anonyme geistvolle Schrift Ecce homo (1866) sowie die mehr strengkirchlich gehaltenen von F. W. Farrar (1875) u. C. Geikie (1883). Das Bedeutsamste, was die kirchliche Theologie bis jetzt auf dem in Rede stehenden Arbeitsfeld geschaffen hat, sind die fünf Beiträge Steinmeyer's zum L. J. (1866—1881), in welchen die scharfsinnigste Kritik mit neuen positiven Ergebnissen verknüpft sich darstellt. Neuestens hat Bernhard Weiß ein Leben Jesu (1882) veröffentlicht, welches mit großer Gründlichkeit und Gediegenheit im Ganzen, nicht unbedeutenden Scharfsinn im Einzelnen verbindet, aber in Bezug auf mancherlei Auffassungen wesentlich von der ihm eigentümlichen (oben S. 434 skizzierten) „Schwebestellung" in der Entstehung der syn. Evv., wie in seiner Auffassung von der Person Jesu als eines Idealmenschen ohne göttliches Sein, übernatürliches Wissen und Kräfte, wie in der Behandlung der Wunder (die schwierigen werden teils umgedeutet, teils durch Kritik eliminiert, teils als Vorsehungswunder Gottes aufgefaßt) beherrscht wird, was alles die „wissenschaftliche Objektivität", auch in der Exegese, sehr beeinträchtigt.

Vgl. im allgemeinen Staudenmaier (kath.), Einl. in das Leben Jesu, Tüb. Theol. Quartalschr. 1842.

Schmidt, Über die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu, St. u. Kr. 1878.

Über die Quellen des Lebens Jesu.

1. C. F. Sartorius, Causae, cur Christus scripti nihil reliquerit. Lps. 1815. Witting und Giesecke, Warum hat Jesus nichts Schriftliches hinterlassen? 1822. Fricke in d. A. Ztg. f. Chr. u. Kirche. 1846. || Über den Brief an den Abgar: Grabe, Spicil. Patr. 1700. I.; Fabricius, Cod. apocr. N. T. 1719. I; Welte, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1842; Rinck, Z. f. hist. Th. 1843; Matthes, Die Abgarsage 1882.

2. Delitzsch, Hillel u. Jesus 1865 [gegen Geigers Judenth. u. s. Gesch. 1865].

3. Paret, Paulus und Jesus; Bem. über das Verh. des Ap. Paulus u. s. Lehre zu der Person, dem Leben u. d. Lehre des gesch. Christus, Jahrb. f. d. Th. 1858. Kolthoff, Vita J. Chr. a Paulo adumbrata. 1852.

4. Über die mess. Weiss. des A. B. bes. Hengstenberg, Christologie. 3 Bde. 2. A. 1854 f. v. Hofmann, Weiss. u. Erfüllung. 1843. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Riehm, Die mess. Weiss. 1875. Öhler, Bibl. Th. des A. T. 2. Aufl. 1882. Böhl, Christologie des A. T. 1882. Orelli, Die atl. Weiss. von der Vollendung des Gottesreiches 1882.

5. Zu den Stellen des Josephus vgl. bes. Schürer, Lehrb. der ntl. Zeitgeschichte. || Außerdem: E. Gerlach, Die Weiss. des A. T. in den Schr. des Jos. 1863; Böttger, Die Zeugnisse des Josephus rc., 1863; Baumgarten, Jhrb. f. d. Th. 1864; Höhne, im Zwickauer Progr. 1871. v. Ranke, Weltgesch. III. 2. 1883.

6. Augusti, Christol. des Koran im Vergl. mit der Christol. des N. T. in seinen Apologieen und Parallelen theol. Inh. Lpz. 1800. Gerok, Christol. des Koran. 1839. Rösch, Die Jesusmythen des Islam, St. u. Kr. 1876.
7. Müller, De testimoniis gentium de Chr. Lps. 1648. J. C. Kölcher, Hist. J. C. e script. prof. eruta 1726. Meyer, Verth. u. Erläuterung der Gesch. J. C. und der Ap. aus Profanscrib. 1805. Fronmüller, Die Beweiskraft der Zeugnisse nichtchr. Schriftst. über die Gesch. J. Stud. der Württ. Geistl. 1838.
8. Über die dicta ἄγραφα: Fabricius, Cod. apocr. de dict. J. C. I. p. 322 f. Körner, De serm. C. ἀγρ. 1776. Klöpper, in d. Kieler Mitarbeiten. II.
9. Die apokryph. Evv. bei Grabe, Spicil. Patrum. 1700; Fabricius, Cod. apocr. N. T. 1719. 3 t.; Thilo, Cod. apocr. N. T. Lps. 1832. || Die beste Ausgabe: Tischendorf, Evv. apocr. Lps. 1853. || Übersetzung: Borberg, Die apokr. Ev. übers. mit Anm. 1840. || Bearbeitungen des Inhalts: R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokr. Lpz. 1851. Variot, Les évangiles apocryphes, Paris 1878.
10. Christusbilder. Grimm, Sage vom Urspr. der Christusbilder. 1843. Friedländer. in den St. u. Kr. 1867. Becker, Das Spottcrucifix 1866. 75. Holtzmann in Jhrb. f. prot. Th. 1877, u. 1884: über die Entstehung des Christusbildes in der Kunst. Hauck, Die Entst. des Christentums in der abendl. Kunst 1880. Dietrichson. Christusbilledet. Kopenh. 1880. Kraus, Roma sotteranea 1879. V. Schultze, Die Katakomben 1882 u. Z. f. kirchl. Wiss. u. k. Leben 1883. Ebendas. Engelhardt 1880.

Darstellungen des Lebens Jesu.

I. Aus der altkirchlichen Zeit.

1. Harmonistische Darstellungen. Tatiani Diatessaron, ed. Semisch 1856, Zahn 1881. — Ammonii Harm. ed. Victor 1532. Harm. quat. ev. juxta cod. Amiat. et Eus. can. Oxf. 1805. Victor Capuanus (c. 550), Consonantia ev. in bibl. Patr. max. III. Ammonii quae et Tatiani dicitur harm. Ev. in l. lat. et inde in franc. transl., ed. Schmeller 1841.
2. Poetische Darstellungen. Gregorii Naz. Christus patiens, Rom. 1542, lat. per Fabricium 1550. Die Tragödie Χριστὸς πάσχων im Originaltext und metr. Verdeutschung mit lit. Einl. hrsg. v. A. Ellisen 1855. C. Vell. Aquil. Juvencus (c. 330), Hist. ev. bei Migne patrol. XIX. 1846. Nonnus Panopolit. (c. 420), Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγ. Εὐαγγελίου rec. Passow. Lips. 1834, deutsch v. Winkler 1839. Coel. Sedulius (c. 450). Mirabilium divinorum l. V sive Carmen paschale, in op. Sed. rec. Areval., Rom. 1794. Huemer, de Sed. vita et scr. 1878.

II. Aus dem Mittelalter.

1. Vgl. bes. F. Nippold, D. Leben Jesu im Mittelalter, Bern 1884. Poetische Darstellungen. Der angels. Dichter Cädmon (c. 680), hrsg. v. Bouterweck u. Grein 1857, deutsch v. Grein. Vgl. Hammerich, Älteste christl. Epik der Angelsachsen. deutsch 1874. || Der altsächs. Heliand (um 820): hrsg. v. Schmeller 1830 (dessen Glossar 1839), von Kone mit Übers. 1855, von Heyne 1873, von Sievert 1878; übers. von Grein 1854. 1869, von Simrock 1866, von Rapp 1856. Vgl.: Windisch, Der Hel. u. s. Quellen; Vilmar, Deutsche Alterth. im Hel. 1845. Otfrids Krist (c. 850) ed. Flacius 1571, Schilter-Scherz 1726 (dess. Glossar hrsg. v. Oberlin 1781), Graff 1831, Kelle 1856. 1859; bes. O. Erdmann, Text mit Quellenangaben u. Wörterb. 1882; übersetzt von Rapp 1858, Kelle 1870. Zu vergl. Lechler über die Gleichnisse in Hel., St. u. Kr. 1849 u. K. Schulz, Progr. zu Lippstadt 1881. Sannazar, Christeis sive de partu Virginis libr. III 1526, ed. Broukhusius 1728, deutsch von Becher 1826. Hier. Vida (Erzb. von Alba, † 1566), Christias, libr. VI. Antw. 1536, deutsch von Müller 1811.
2. Harmonistische Darstellungen. Guido Perpinianus (sec. 13), Concordia evv. Col. 1631 55. || Joh. Gerson, Concord. Evv. s. Monotessaron, gedruckt Köln circa 1471. Joh. Hus, Gesta Christi um 1460; Collectio gestorum C. sec. tres annos praedicationis ejus digesta. Hist. et Monum. J. Huss et Hier. Prag. Nor. 1558. 1715. Historia des ganzen Lebens unsers lieben Herrn, durch M. Joh. v. Hussinetz, verdeutscht durch Achill. P. Gasser. Nürnb. 1559.
3. Erbaul. Darstellungen. Bonaventura, Vita Christi (zuerst gedruckt 1480). Ludolphus de Saxonia (c. 1350 in Straßburg), Vita J. Chr. e quat. evv. et scriptoribus orthod. concinnata [mit tiefsinnigen Zwischenbemerkungen], gedr. Strassb. 1470. denuo ed. Bolard et Carnandes. Brux. 1870. Simon de Cassia (Augustiner in Florenz), De gestis Dom. libri XV., italienisch Flor. 1496, lat. Basel 1517. Hier. Xaverius (Neffe des bekannten Franz Xavier), Hist. Chr. in portug. und pers. Sprache [für den Sultan von Persien zu Missionszwecken mit lat. Noten v. Lud. de Dieu 1639].



III. Von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.

1. Wissenschaftlich-harmonistische Bearbeitungen. Andr. Osiander, Harm. evv. libr. IV. 1537. 61. Corn. Jansenius Gandaviensis, Concordia evv. 1549. Dess. Comment. in concord. ac totam hist. ev. 1571. 82. 1624. Rob. Stephanus, Harm. Ev. Par. 1552. Lutz, Harm. quat. evv. 1560. Car. Molinaeus, Collatio et unio quat. ev. 1565. Crellius Monotessaron, Hist. ev. 1566. Deutsch 1571. Laur. Codmann, Harm. Evv. Das ist: die Historia unsres lieben Herrn Jesu. 1568. 86. J. Matthesius, Hist. J. C. a. d. 4 Evv. 1568. H. Bünting, Harm. Evv. d. i. eine sehr schöne eindrechtige Zusammenstimmung der h. 4 Evv. 1589. 94. 1612. 72. lat. 1591. || Hauptwerk: Harmoniae evv. a Mart. Chemnitio inchoatae, per Polyc. Lyserum continuatae, accessit de pass. com. op. J. Gerhardi 1593. 1626. 1641. Gesamtausgabe: Hamb. 1704. 3 t. fol. übers. unter Auss. v. O. N. Nicolai 1764. 2 Bde. 4°. Schlepper, Explicationes 1604. Meuschius, Harm. evv. h. 1604. Pol. Lyseri, Harm. ev. s. Vitae J. C. sec. 4 evv. paraphr. expos. l. III priores, cont. hist. pueritiae et acta primi et secundi anni ministerii ipsius. ed. P. Lyser fol. 1616. G. Calixti 4 evv. script. concordia et loc. diff. explic. 1624. 43. 63. Conrad. Janseni Tetrateuchus 1639. 1825. Lightfoot, Harm. 4 evv. 1644; vollständiger: Harmony and chronicle of the N. T. Lond 1655, lat. 1856, ed. Leusden. 1799. 2 T. f. Abr. Calovius, Harm. des Lebens, Sterbens und Auferstehens J. C., aus s. Bibelwerke 1680. Lamy, Harm. 4 evv. 1689, dess. Comm. in harm. 4 evv. 1699. Clericus, H. ev. cui subjuncta est hist. J. C. 1699. Rus, Harm. evv. 3 T. 1727. J. A. Bengel, Richtige Harm. der 4 Evv. 1736. 1862 [bedeutsam]. Paul Antonii, Harm. Erkl der 4 Evv. 1737—48.

2. Geschichtl. Darstellungen. G. Fabricius, Hist. J. C. 1566. Wirth, Vita vel ev. J. C. 1594. B. de Montereval, Vie du Sauveur du monde. 1637. 4 Tom. 4°. Olearius, Leben J. C. 1669.

3. Erbauliche Darstellungen. Taylor, The great exemplar of santity and holy life described in the life and death of J. C. 1693. deutsch 1704. Reading, History of our Lord and Saviour J. C. 1716. Amad. Creutzberg, Andächt. Betr. des L. J. 1714. Bogatzky, Leben J. C. auf Erden 1753, im Himmel 1754. Pfenninger, Jüdische Briefe, Erzählungen u. Gesp. aus der Z. Jesu, eine Messiade in Prosa. 10 Bde. 1783, mit Vorrede von Geßner 12 B. 1821 f.

4. Krit.-wissenschaftl. Bearbeitungen. Vom deistischen Standpunkt: Woolston, A discourse on the miracles of our Saviour 1727. 29; Chubb, The true Gospel of J. C. Wichtig: Vom Zwecke J. u. s. Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Ungenannten hrsg. v. Lessing 1778. 89. 1835 (in Hempels Ausg. v. Lessings W. Bd. 15. 1873). Über den Ungenannten vgl.: D. F. Strauß, Reimarus 1862, Carl Mönkeberg 1867 [die Fragmente sind noch nicht vollständig herausgegeben; andere Stücke in Z. f. hist. Th. 1850—52]. Populärer, ebenso christusfeindlich: C. F. Bahrdt, Ausführung des Planes Jesu, 12 Bde. 1784 f.; Venturini, Natürl. Gesch. des großen Proph. v. Naz. u. Bethlehem, Kopenh. 1800 f. eine Art Roman]. || Gegen die Deisten: Nath. Lardner, On the credibility of the Gospel 1727. Gegen die Wolfenb.-Fragm. insb.: Döderlein, Fragmente u. Antifragmente. 1778. 2 Bde.; Semler, Beantw. d. Fragm. eines Ung. 1780; Reinhard, Versuch über den Plan J. 1781 (5. A. v. Heubner 1830); Herder, Vom Erlöser, nach den 3 ersten Evv., v. Gottes Sohn, nach dem Joh. Ev, 5 Bde. 1796 f. (ästhet. ration.); Planck, Geschichte Jesu. Bd. I. seiner Geschichte des Christentums 1718. || Vom rechtgläubigen Standpunkt: Kleuker, Menschl. Vers. über den Sohn Gottes und der Menschen 1776 f. Ders., Briefe gegen Herder 1802. Aus Bengels Schule: Magn. Fr. Roos, Lehre und Lebensgesch. J. Chr. des S. G. 2 Bde., 1776, neu hrsg. 1847; Thom. Wizenmann, Gesch. Jesu nach Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit 1789, neu hrsg. v. Auberlen 1864 [alle drei im strengen Anschluß an die Schr. mit tieferem Schriftverständnis]. || Eine umfangreiche Gesammtdarstellung bot Joh. Jak. Heß, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 3 Bde. 1768, 7 A. 1822 [Anfänge einer Quellenkritik; nicht immer bestimmt, zuweilen vermittelnd].

IV. Das 19. Jahrhundert, insbes. seit David Fr. Strauß.

a. Mythenhypothese. 1. Vorläufer. H. E. G. Paulus in s. Comm. zu den Evv. 1804 f. Ders.; Eine zusammenfass. Darstellung des Lebens Jesu als Grundlage einer reinen Gesch. des Urchristenthums 1828 (gegen ihn Schröter 1828; Osiander, Tüb. Ztschr. 1831). Schleiermachers Vorlesungen (seit 1819 gehalten); hrsg. v. Rütenik 1864. Über ihn: [Wuttke] Die Geltung Christi in der Theol. Schl.s 1868; Bender, Schl.s Theol. nach ihren phil. Grundl. 2 Bde. 1876. Gegen Schleiermacher: Dav. Fr. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jes. der Gesch. 1865 [Der Anhang wendet sich auch gegen Schenkel]. K. Hase, Das Leben Jesu, Lehrbuch 1829, 5. A. 1865. Dess. Vorlesungen als „Geschichte Jesu" Lpz. 1876.

2. Dav. Fr. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearb. 2 Bde. Tüb. 1835. 3. A. mit Rücksicht auf die Gegenschriften 1838. 4. A. 1840. Gegen Strauß: F. Steudel, Beck, Kern, Osiander in der Tüb. Ztschr. 1835—37. Klaiber, Studien der Würtemb. Geistl. 1836. Heinroth, Tholucks Lit. Anz. 1836. Hengstenberg, Ev. KZ. 1836, Alex. Schweizer, St. u. Kr. 1837. Geier, Z. f. hist. Th. 1838. Vorländer, Fichte's Ztschr. f. Phil. und spec. Th. 1839. Vgl. außerdem: Vaihinger, Über die Widerspr. der myth. Auff. 1836. Wilh. Hoffmann, Das L. J. v. Str. geprüft 1836. 39. A. Neander, Erklärung 1836. J. P. Lange, Der gesch. Char. der kan. Evv. 1836. Harleß, Die krit. Bearb. des L. J. v. Str. nach ihrem wiss. Werth 1836. Sack, Bem. über den Standp. des Lebens J. v. Str. 1836. J. Wurm, Das Leben Luthers kritisch gepr. v. D. Casuar. Mexico 2836. Tüb. 1836. Tholuck, Die Glaubwürdigk. der ev. Gesch. 1837. Ullmann, Historisch oder mythisch? 1848. Schaller, Der hist. Chr. und die Phil. 1838. Thenius, Das Evangelium ohne die Evv. 1843. Wilib. Grimm, Die Glaubw. der ev. Gesch. mit Bez. auf Str. und Br. B. 1845. Von katholischer Seite; Franz Baader, Über das L. J. v. Str. 1836. Mack, in der theol. Quartalschr. 1837. Hug, Gutachten üb. d. L. J. v. Str. 1840. 44. || Gegen diese Streitschriften: Strauß, Zur Verth. m. Schr. ü. d. L. J. 3 H. 1837. Darauf: Ullmann in St. u. Kr. 1838; Steudel, Tüb. Ztschr. 1847.

3. Die Nachfolger: Chr. H. Weiße, Die ev. Gesch. krit. u. phil. bearb. 2 Bde. 1838. Ders. Die Evv.frage in ihrem gegenw. Stadium 1856. Gfrörer, Gesch. des Urchristenth. in 3 Abth.: 1) Das Jahrh. des Heils; 2) Die heilige Sage; 3) Das Heiligthnm u. die Wahrh. 1838. 5 B. [Gegen ihn Wieseler: St. u. Kr. 1839]. Salvador, J. Chr. et sa doctrine, Par. 1838, dtsch. 1841. Hennell, Researches on the origines of Christendom. London 1838. Dass. mit Einl. v. Strauß, dtsch. 1840. Lützelberger, Die kirchl. Trad. ü. d. Ap. Joh. 1840. Jesus, was er war u. wollte 1842.

b. **Tendenzkritik.** Br. Bauer († 1882), Kritik der ev. Gesch. des Joh. 1840, der Syn. 1841. Kritik der ev. Gesch. der Syn. u. des Joh. 1842. Ders. Kritik der Evv. 3 Bde. 1850. F. Volkmar, Die Rel. Jesu und ihre erste gesch. Entw. 1857. [radikal]. || Gegen die Tendenzkritik vergl.: H. Ewald, Gesch. Christus u. s. Zeit, der Gesch. des Volkes Isr. Bd. V. 1855. 57. Jak. Lichtenstein, Lebensgesch. J. Chr. mit chronol. Übersicht 1856 [aus der Schule v. Hofmann]. Dess. Art. Jesus Christus in der PRE.[1]. Riggenbach, Vorles. ü. das Leben des Herrn J. 1858. M. Baumgarten, Die Gesch. Jesu für das Verständniß der Gegenwart 1859. Ellicott, Hist. Lectures on the Life of our Lord J. Chr. Lond. 1860.

c. **Die modernen negativen Darstellungen.** D. Fr. Strauß, Das L. J. für das deutsche Volk. 1864. 3. Aufl. 1874. Ern. Renan, Vie de Jésus, im I. Bd. seiner Origines du Christ. Par. 1863, 13. ed. 1867. Gegen Renan: J. v. Oosterzee, Historie of Roman. Utr. 1863, dtsch. 1869. Bernhard te Haar, Vorles. über d. L. J. v. R., dtsch. 1864. W. Beyschlag, Über d. L. J. v. R. 1864. P. Cassel 1863. H. Gerlach, Gegen R. 1864. Ludw. Schulze, Über die Wunder J. Chr. mit Bez. auf das L. J. v. Renan 1864. E. Scherer u. A. Coquerel. Zwei franz. Stimmen über R. 1864. Von kath. Seite: Freppel, Examen crit. de la Vie d. J. de M. R. Paris 1863. F. Michelis, Renans Roman v. L. J. Eine deutsche Antw. auf die französ. Blasphemie 1864; G. Passaglia, Étude sur la vie d. J. 1864. Haneberg 1864. Deutinger, R. u. d. Wunder, 1864. Dan. Schenkel, Das Charakterbild Jesu 1864, 4. A. 1873. Gegen Schenkel: M. v. Engelhardt, Schenkel u. Strauß, Zwei Zeugen d. Wahrh. 1864. Weiß u. Kähler St. u. Kr. 1865 u. 1866. D. Strauß, Die Halben u. d. Ganzen 1865. Th. Keim, Der geschichtliche Christus 1863. Ders.: Gesch. Jesu v. Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben s. Volks. 3 Bde. 1867—72. Ders.: Gesch. Jesu nach d. Ergebnissen heutiger Wiss. übersichtlich erzählt 1873. 75 [Populärere Fassung des dreibändigen Werkes]. Ad. Hausrath, Ntl. Zeitgeschichte. Bd. I. Die Zeit Jesu, bes. Abschn. VI. C. Wittichen, Leben Jesu in urkundl. Darstell. 1876. Ldw. Noack, Aus der Jordanwiege nach Golgatha, Darst. d. Gesch. Jesu. 1870 [Unsinnige Hypothesen]. || Populär: M. Schwalb, Christus u. d. Evv. 1872; H. Lang, Das Leben Jesu u. d. Kirche d. Zukunft 1872; Krüger-Velthusen, Das L. J. 1872 [alle drei vom protestantenvereinlichen Standpunkt]. G. Volkmar, Jesus Nazarenus, 1882 (alle s. negat. krit. Arbeiten zusammenfassend). R. Seydel, D. Ev. von Jesu in s. Verh. zur Buddhasage u. Lehre 1882 (voll Phantasien, gegen ihn Oldenberg, Theol. Lit.z. 1882 S. 416).

d. **Positive Darstellungen.** 1. A. Neander, Das Leb. J. Chr. 1837. 7. A. 1873. Krabbe, Vorles. ü. d. L. J. 1839. A. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik d. ev. Gesch. 1842, 3. sehr verm. A. 1868 [gegen Strauß, Weiße, Gfrörer, Br. Bauer, Baur u. a.]. K. Wieseler, Chronol. Synopsis d. 4 Evv. 1843. Ders., Beitr. zur richt. Würdigung d. Evv. u. d. Gesch. 1868 [Entschieden bedeutsam]. J. P. Lange († 1884), Das L. J. 4 Bde. 1844—47.

Theile, Beiträge 1837 u. v. Ammon, Gesch. Jesu 1842—47 [beide rationalistisch]. Gegen Strauß, Keim, Schenkel: Luthardt, Die modernen Darstellungen d. L. J. 1864. Uhlhorn, Vier Vorträge 1866) Zöckler, Die Ev.-Kritik u. d. Lebensbild Jesu Christi nach der Schrift. 2 Vortr. 1865. Thenius, Das Ev. d. Evv. 1865. B. Weiß, L. J. 2 Bde. 1882. 83. 2. A. 1884 [vom pos. Vermittl.standp.; vgl.: Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1883; Holtzmann, Gött. Gel. Anz. 1883; Weizsäcker Th. Litz. 1882. 83; Haupt, St. u. Krit. 1884]. Edm. de Pressensé, Jésus Chr., son temps, sa vie, son oeuvre. Paris 1865, dtsch. v. Fabarius 1866. J. Weizsäcker, Unters. über d. ev. Gesch., ihre Quellen u. den Gang ihrer Gesch. 1864. Caspari, Chron.-geogr. Einl. in das Leben J. 1869. Hor. Bushnell, The char. of Jesus. N. Y. 1861. Ellicott, l. c. (S. 542). Ecce Homo (von Seely in Cambr.) 1866. deutsch 1867. Andrews, The Life of our Lord, 1863. F. W. Farrar, The Life of Christ. 2 v. 1875. Cunningham Geikie, Life and words of Ch. 2 v. Lond. 1883. A. Edersheim, The Life and Time of Jesus the Mess. 2 v. Lond. 1883 (ein rabb. gelehrter Komm. zur ev. Geschichte). || Von kath. Seite: Kuhn, Das L. J. wissensch. bearb. 1838. Bd. I. Joh. Nep. Sepp, Das L. Christi. 7 Bde. 1843 ff. 2. A. 5 Bde. 1859. Jord. Bucher, Das L. J. Chr. 1859. E. Bougaud, Par. 1871. Schegg, Sechs Bücher ü. d. L. J. 2 Bde. 1874 u. 75. P. Neumann, Das Leben unseres Herrn und Heil. J. Chr. d. Sohnes Gottes Hrsg. v. T. Novák. 3 Bde. 1875. J. Grimm, D. L. J. 3 Bde. 1882. E. le Camus, La vie de N. S. J. Chr. 2 t. Paris 1883.

2. Allgemeine apologetische Schriften: Ph. Schaff, Die Person J. Christi, das Wunder der Geschichte. Sammt einer Widerlegung der falschen Theorieen, 1865. Schickopp, Acht apol. Vortr. über d. P. J. Chr. 1866 [auch gegen Keim]. Der bedeutsamste Gegner gegen die neuere Kritik: Steinmeyer, Apologetische Beiträge, betr. I. die Wunder, II. die Leidensgesch., III. die Auferstehungsgesch., IV. die Geburts- und Kindheitsgesch. 1866—73. Dess. Beiträge zur Christologie (die Epiphanien, Theophanien und Christophanien J. Christi) 1880—82. || Aus der Beck'schen Schule: Lindenmeyer, Die Gesch. Jesu, 1875; Geß, Christi Person u. Werk 1870—79. Pezold, Die Moral Jesu, gegen Strauß (Th. Studien a. Württemb. 1881).

3. Populäre Darstellungen d. L. J. v. Tafel 1864, Ziethe 1865, Jauß 1870, Laino 1872 f, 3. A. 83; L. Werner 1872, Weitbrecht 1882. 2. A. 83. Lehmann, Bilder a. d. L. J. 1875. Thompson, J. von Naz. für d. reifere Jugend dtsch. 2. A. Gotha 1883.

3. Die chronologischen Fragen im Leben Jesu.

A. **Das Jahr der Geburt,** als Anfang der christlichen Zeitrechnung, ist von der wissenschaftlichen Erörterung folgender Angaben abhängig: Lukas selbst hat die Zeit in 2, 1 dahin angegeben, daß Jesu Geburt unter dem Kaiser Augustus zur Zeit des Quirinius geschehen sei; nach Matth. geschah sie vor dem Tode des Königs Herodes des Gr. (also in Übereinstimmung mit Luk. 1, 5).

a. Die Nachricht bei Mt. ist nicht mit der negativen Kritik (auch Hase) wegen des sagenhaften Kindermordes zu verdächtigen. Denn sowohl die Übereinstimmung mit Luk. ist von Bedeutung, als auch der Kindermord nicht zu bestreiten, da Macrobius ihn nicht bloß bestätigt, sondern auch kurz vor das Ende des Herodes verlegt. Letzterer starb Anfang April 750 p. u. c., was durch die Forschungen Sanclemente's, nach Josephus und aus Münzen (s. Eckhel) feststeht, nicht 749 (gegen Sattler). Abzuweisen sind Caspari und Rieß (gegen letzteren Schegg, Weiß), welche den Tod 753, 29. Jan. setzen, indem sie nicht die Mondfinsternis am 12./13. März 750, sondern die von 753 am 10. Jan. festhalten, gegen die feststehenden Daten über den Regierungsantritt des Archelaus, Philippus und Antipas. Im März hatte Herodes seiner Gesundheit wegen Jerusalem verlassen und war von Kallirrhoë nicht wieder zurückgekehrt. Bei Ankunft der Weisen war er noch in Jerusalem. Da nun die Darstellung im Tempel, die 40 Tage nach der Geburt stattfand, am einfachsten vor deren Ankunft zu setzen ist, und der Befehl zum Kindermorde erst einige Zeit, nachdem Herodes vergeblich auf deren Rückkehr gewartet und sich getäuscht gesehen, erfolgte, so wird die Geburt spätestens in den Januar 750, wohl noch etwas früher zu setzen sein.

b. Lk. 2, 1 und die Schatzung. Die Angabe des Lk. ist zwiefach angegriffen: man leugnet, daß unter Augustus überhaupt eine solche, die sich über Judäa erstreckte, stattgehabt, sowie daß sie unter Quirinius geschehen sei (vgl. S. 452). *1.* Es ist bekannt, daß Augustus von Anfang seiner Regierung an darauf bedacht war, die finanziellen Zustände seines Reiches genau kennen zu lernen; dahin gehört die von Jul. Cäsar angefangene Landvermessung, die Aufnahme von Landkarten, die Vorbereitung der Grundsteuer. Man fand nach seinem Tode ein statistisches Verzeichnis, worin die Truppen der römischen Bürger und der verbündeten Könige, alle Flotten, die Provinzen, die regna, Steuern, Zölle, Ausgaben, Einnahmen einge-

tragen waren (Tac. ann. I, 11; Suet. Oct. 101; Isid. Orig. 5, 36; auch Monum. Ancyran.). Herodes gehörte zu den verbündeten Königen. Seit Pompejus mußten die Juden hohe Abgaben geben; daß diese, als Herodes durch römische Gunst König wurde, aufgehoben worden seien, ist nicht bekannt, auch sehr unwahrscheinlich. Noch weniger ist denkbar, daß sich H. gegen die Schatzungen über sein Land sollte verwahrt haben, zumal der Kaiser ihm bei ganz unwichtiger Veranlassung (Jos. arch. XVI, 9. 3) geschrieben, er habe ihn bisher als Freund behandelt, werde aber fortan ihn als Unterthan ansehen müssen. Auch wegen der Nachfolge hatte er den Weisungen von Rom zu folgen. Die Juden schwuren dem Herodes, aber zugleich auch dem Kaiser (Jos. arch. XVII, 2. 4). Mithin ist eine Schatzung auf römischen Befehl, um die Zahl der Einwohner, Familien, Vermögen, Gewerbe u. a. zu konstatieren, zumal sie nicht in römischer Weise, sondern nach jüdischem Herkommen stattfand, durchaus nicht unwahrscheinlich. Und da Galiläa (wo Joseph wohnte) mitbetroffen war, konnte sie nur unter Herodes, so lange noch das Land ungeteilt war, geschehen sein. Das Schweigen bei anderen Schriftstellern ist nicht auffallend; von Dio C. haben wir nur einen unvollständigen Auszug; Tacitus beginnt erst mit Tiberius; bei Sueton fehlt auch sonst viel, ebenso bei Josephus; aber Cassiodorus und Suidas, der aus älteren Quellen, nicht bloß aus Luk. schöpfte (so auch Savigny, Huschke, Marquardt, Zumpt), bezeugen sie. *2.* Die andere Frage, wie Quirinius dabei mitthätig war (nicht als Prokonsul, sondern als legatus Augusti pro praetore, da Syrien kaiserlich, nicht provincia senatus war, vgl. Marquardt, röm. Altertüm. III, 1. S. 195) kann nicht gelöst werden durch die Annahme, daß Lk. ungenau den Josephus benutzt (Mommsen) und an das von Jos. arch. XVIII, 1. 1 erst sechs Jahre nach Chr., also zehn Jahre später gemeldete Kommen des Q. nach Syrien gedacht habe; um so weniger, da Luk. diese spätere Statthalterschaft des Q. nach Akt. 5, 37 gekannt und Josephus erst im J. 97 geschrieben hat. Er hätte also höchstens die Namen verwechselt haben können: die Thatsache der Schatzung bliebe bestehen, um so mehr als auch Jos. arch. XVIII, 1. 1 auf eine frühere zu weisen scheint. Gegen Namensverwechselung spricht aber der ziemlich gelungene auch von Mommsen festgehaltene Nachweis, daß Q. zweimal Statthalter war (wie mit Deutung einer bei Tibur gefundenen Inschrift auf Quirinius: Sanclemente, Borghesi, Henzen, Mommsen, Nipperdey zu Tac. ann. III, 48, Bergmann; gegen letztere Zumpt und Wieseler), oder daß er wenigstens a. o. Kommissar gewesen war (Weiß). *3.* Andere wollen durch Interpretation der Worte helfen (statt αὕτη sei zu lesen αὐτή), oder den Artikel weglassen, oder erklären: die Schatzung geschah viel früher, als Quirinius in Syrien war, so daß Luk. diese frühere von der späteren (z. B. Ewald), oder den Befehl und Anfang von der Ausführung unterscheiden will und dann zu übersetzen wäre: „sie wurde ausgeführt, also beendigt"; solche Maßregeln pflegen viele Schwierigkeiten mit sich zu bringen und auch der bald erfolgte Tod des Herodes konnte sie gehindert haben; woraus sich erkläre, daß Jos. nicht diesen Anfang, wohl aber die Ausführung erwähnt (so Steinmeyer u. Hofmann). Darnach wäre die Nachricht des Luk. (ganz analog der in Akt. 11, 28) eine sehr genaue: er wollte nicht sowohl sagen, daß die Geburt Jesu unter Q. geschehen (denn nach Tert. c. Marc. 4. 19 geschah sie unter Q. S. Saturninus), als daß sie infolge der unter Q. veranstalteten Schatzung in Bethlehem (nicht Nazareth) erfolgt sei. Daß Q. von ihm erwähnt wird, geschah lediglich, um die betr. Schatzung von der in Akt. l. c. zu unterscheiden (so auch Weiß).

c. Nach Lk. 3, 23 war Jesus bei seiner Taufe „ungefähr" 30 Jahre alt. *1.* Das Auftreten des Täufers fand im 15. Jahre des Tiberius statt; also, da Augustus im Aug. 767 starb, um 781/82 (782/83) p. u. c. Geschah es im Herbst 781 und ließ sich Jesus, der wenige Monate jünger war, einige Zeit nachher taufen, so fiel seine Geburt, wenn genau 30 Jahre gerechnet werden, in's J. 751. Aber jenes ὡςεί macht die Rechnung unbestimmt, und man würde wie unter a. auch auf das Jahr 750 (749) kommen. Man hat *2.* von der Mitregentschaft des Tiberius an gerechnet. Bald nach dessen Triumph über die Panonier und Dalmatier am 16. Jan. 765 machte Augustus diesen seinen Adoptivsohn zum collega imperii. Von hier an gerechnet (mit Cassiodor und Eusebius: auch Wieseler) würde das 15. Jahr sein 779/80 und wäre Jesus geboren 749/50 p. u. c. Diese Zählung ist doch bedenklich, da kein Beispiel vorliegt, daß die Regierungszeit des Tiberius offiziell so bestimmt worden wäre.

d. Nach Joh. 2, 20 hat der Bau des herod. Tempels 46 Jahre gebauert. Nach Jos. arch. XV, 11 begann Her. den Umbau im 18. Regierungsjahre (vom Nisan 734—735 p. u. c.). Das Passa, an dem Jesus die Worte Joh. 2 sprach, war also 780; vorher ging Jesu kurzer Aufenthalt in Kapernaum, die Reise von Kana dahin, 7 Tage zwischen der Gesandtschaft an den Täufer und der Hochzeit, 40 Tage der Versuchung. Jesu Taufe also würde in den Jan. 780 (Dez. 779), mithin, wenn Jesus damals 30 Jahre war, seine Geburt ins Jahr 749/50 fallen. Also wie bei a. und c. Nehmen wir keinen Bezug auf die Regentschaft, so würde ὡςεί auf 1—2 Jahre auszudehnen sein. Es führt diese Rechnung schließlich auch auf die ungefähre Angabe in Lk. 3, 23.

e. Nach Lk. 1, 5 war zur Zeit der Empfängnis des Täufers die Priesterklasse Abia in Dienst. Da 24 solcher Klassen wöchentlich abwechselten, kam die Reihe an jede zweimal

im Jahre. Am Vorabend der Zerstörung Jerusalems durch Titus (9. Ab 823 p. u. c. = 4. Aug. 70 n. Chr.) trat die erste ihren Dienst an. Daraus hat man (Bengel) berechnet, daß, da die Ankündigung der Geburt des Täufers etwa 15 Monate vor Jesu Geburt fällt (Lk. 1, 26), sein Dienst im Jahre 748 gefallen sei in die Woche vom 17.—23. April und wieder vom 3.—9. Okt., mithin Jesu Geburt entweder im Juni 749 oder aber im Winter 749/50 stattgefunden habe. Diese ganze Rechnung ruht übrigens auf der unsicheren Voraussetzung, daß nie eine Unterbrechung oder Abweichung geschehen sei. — Aus allen Berechnungen ergibt sich soviel (gegen Rieß), daß die Berechnung des Dionys. Exig. (im 6. Jahrh.) ungenau, vielmehr die Zeit der Geburt 4—5 Jahre vor den Beginn der christlichen Ära zu setzen ist.

f. Zur astronomischen Berechnung hat man die Erzählung vom Stern verwendet. Keppler hat in mehreren Untersuchungen (zuletzt 1614) die von ihm im Jahre 1603 und 1604 beobachtete Sternkonstellation des Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, zu denen noch ein dritter heller Stern hinzukam, benutzt und durch Rechnung gefunden, daß eine gleiche Konjunktion 747 p. u. c. statthatte; sie seien so nahe gerückt, daß sie fast einen Stern zu bilden schienen. 748 trat noch Mars hinzu, möglich, daß 749 noch ein anderer, unbekannter (Komet oder Fixstern) hinzugetreten sei (wie 1572 und 1604 solche erschienen, oder wie nach den chinesischen astronomischen Aufzeichnungen ein Komet 750 p. u. c. erschienen ist). Dieser war dann der Leitstern (Mt. 2, 2) der Magier, die in der Heimat durch göttliche Weisung zur Reise bewogen, sich im Winter 750 aufgemacht hätten. Jedenfalls bleibt solche Sternkonjunktion, die an sich selten ist, für jene Zeit bedeutsam, und die Verbindung mit dem Stern der Magier liegt sehr nahe. Doch ist auch hier die astronomische Berechnung nicht völlig einstimmig: nach Keppler ist das Geburtsjahr Jesu 748, nach Münter, Ebrard, Ljungberg 747, nach Lichtenstein 749, nach Ideler, Anger, Wieseler 750, Wurm 751, nach Rösch und Rieß 752, nach Caspari und Hase endlich 753.

B. **Der Tag der Geburt** ist gar nicht irgendwie geschichtlich angegeben noch zu berechnen. Daß Heerden des Nachts auf dem Felde waren, hat man gegen die Winterzeit geltend gemacht. Doch haben Palästinareisende (Sepp, bes. Tobler u. a.) festgestellt, daß auch im Winter, bes. an milden Tagen, ein Übernachten mit den Heerden im Freien vorkommt, ein solches also, namentlich bei dem größeren Andrange von Fremden durchaus möglich war. Die kirchliche Festfeier am 25. Dez. (6. Jan. Epiphaniasfeier) hängt weder mit den römischen Saturnalien (17.—23. Dez.), noch mit dem pers. Mithrasfest (Sept.), noch mit dem fingierten Feste der unbesiegten Sonne zusammen (denn bei nat. invicti am 25. Dez. im Kalender von 354 n. Chr. ist nicht solis zu ergänzen, sondern die Worte sind, wie Mommsen erwiesen, vom Geburtstag des Kaisers Konstantin zu verstehen), sondern ist, wie P. Cassel gezeigt, analog den anderen christlichen Festen durch Verlegung des Tags der heilsgeschichtlichen Erfüllung auf den Tag der prophetischen Verheißung, nemlich auf das Tempelweihfest (Chanuka) und seine Lichtfeier, d. i. den 24. Tag des 9. Monats (nach Hag. 2, 18), entstanden. Eine Festsetzung, welche um so mehr berechtigt war, wenn die alte Tradition auf den Winter wies, wie dies manche oben gemachte Andeutungen wahrscheinlich machen.

C. **Die Dauer des Messiaswirkens.** a. Der Anfang war, wie unter A. c. und d. gezeigt, im 15. Jahre des Tiberius und einige Zeit vor dem Passa des Jahres 780; also etwa im Spätherbst 779.

b. Die syn. Evv. erwähnen nur ein Passa, zu welchem Jesus gereist ist, das seines Todes. Aber daß sie nur ein Lehrjahr Jesu angenommen, das angenehme Jahr (Lk. 4, 19; Jes. 61, 2), wie bes. Keim schließt, widerspricht *1.* der deutlichen johanneischen Tradition; *2.* der Unmöglichkeit, alle jene joh. Hergänge in den Rahmen Eines Jahres zu fassen; *3.* mehrfachen Andeutungen der syn. Berichte von einem öfteren Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Umgegend. Einen solchen beweisen die dort ansäßigen Freunde und Anhänger, der Mann in Bethphage, Jos. v. Arimathia, der Gastfreund, bei dem J. das Passamahl bestellte; die Freundschaft mit der Familie des Lazarus in Bethanien und dessen Schwestern Martha und Maria, welche ohne öfteren Aufenthalt nicht verständlich ist (Lk. 10, 38 f., gleich Joh. 11 und auch Mk. 11, 11); vor allem Jesu Wort über Jerusalem, deren Kinder er ποσάκις um sich zu sammeln versucht habe (Mt. 23, 37; Lk. 13, 34); auch sein Weinen über Jerusalem (Lk. 19, 42—4?), weil es die Zeit der Heimsuchung nicht beachtet. Die Mt. 11, 25 erwähnten Weisen und Klugen können nicht in Galiläa allein gesucht werden, und das „täglich im Tempel“ kann sich nicht auf die letzten Tage beziehen (Mt. 26, 55; Lk. 21, 37). Merkwürdig ist auch Mk. 10, 1 in Verbindung mit Joh. 7, 10 und 10, 40. — Welche Ausflüchte müssen Baur, Strauß, Schenkel anwenden, um das ποσάκις zu beseitigen! Keim wird ganz wild über die von Joh. berichteten „ewigen athemlosen Fahrten durchs Land eines abenteuernden Unruhgeistes“. Selbst Holtzm. und Hausr. nehmen mehrere Reisen nach Judäa an.

c. Nach Joh. sind mindestens 3 Passafeste anzusetzen: die in Joh. 2, 13; 6, 4 sowie das Kreuzigungspassa Joh. 12. Ob etwa noch ein viertes anzunehmen sei, hängt davon ab, wie Joh. 5, 1 die nicht näher bezeichnete ἑορτή (der Art. steht im Cod. Sin., ferner in

C. E. F. H. L. M. u. a., aber nicht in B; gegen Lachm. festzuhalten) zu erklären ist, ob als Pfingsten (Cyr., Chrys., Bengel), Laubhütten (Ebr., Lichtst., Riggb.), als das Purimfest im Anf. des März (Wieseler, Hase, Lange, Meyer), oder als Versöhnungsfest (Caspari). Der Hauptstreit ist, ob Purim- oder Passafest. Jenes sei die natürlichste Annahme, da sofort c. 6 das folgende Osterfest genannt wird; zumal 4, 35 etwa im Dez. gesprochen sein müsse. Dagegen spricht, daß das Purimfest nicht verpflichtete, nach Jerusalem zu gehen, daß es durchaus weltlichen Charakter trug, daß Jesus nicht in der kurzen Zwischenzeit wieder nach Galiläa zurückgekehrt sein kann. Daher am wahrscheinlichsten, und worauf jeder Leser zunächst fällt (Steinm.), das Passafest, so daß also noch ein viertes hinzuzunehmen ist, und die Wirksamkeit Jesu drei volle Jahre umfaßt hat, wie bes. auch die Kirchenväter (Iren., Eus., auch Steinm.) annahmen. — Das Lk. 6, 1 erwähnte σάββατον δευτερόπρωτον (was in א B. L. fehlt) läßt sich chronologisch nicht verwerten. Chemnitz (harm. I, 348) bringt es mit Joh. 5 in Verbindung: es sei der Sabbat nach dem Joh. 5 genannten Passa. Der durch das Fehlen in manchen Hdschr. nicht zu verdächtigende singuläre Ausdruck wird am besten aus Lev. 23, 15 erklärt, wonach ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων (ἀπὸ τῆς δευτέρας τοῦ πάσχα) sieben Sabbate, 50 Tage, gezählt werden mußten; von diesen nach den ersten zu zählenden Sabbaten scheint die für diese Festzeit gebräuchliche Benennung entstanden (so auch Steinm.).

d. Einen Anhalt für die innerhalb der 4 Passafeste zu gruppierenden Begebenheiten haben wir in der von allen 4 Evv. berichteten Speisung der 5000, Joh. 6 = Mt. 14, Mk. 6, Lk. 9, nebst dem bei den 3 ersten unmittelbar hinterher erzählten Wandeln auf dem Meere. Bilden diese Begebenheiten den Endpunkt einer Reihe, so kann zunächst Mt. 4—14 u. Joh. 2—6 verglichen werden. Wichtig ist die Mt. 4, 12; Mk. 1, 14; Lk. 4, 14 erwähnte Wanderung nach Galiläa, und zwar auf Grund der Nachricht, daß Joh. der Täufer ins Gefängnis geworfen sei. Mithin kann diese Reise nicht die Joh. 2, 1 sein, da während des darauf folgenden Passafestes nach 3, 29 der Täufer noch nicht in Haft genommen war. Also fällt Joh. 2—4 vor Mt. 4, 12 (p.), und die Syn. schweigen von dem Anfang der Wirksamkeit Jesu in Judäa, weil sie nach dem Vorgang des Matth. die der Weissagung entsprechende Wirksamkeit Jesu in Galiläa schildern wollten. Der Herr verläßt also seine Wirksamkeit in Judäa und zwar nach Joh., um die dort schon drohenden Konflikte zu vermeiden, nachdem der Täufer in die nördlichen Gegenden gegangen war, um Jesu den Weg auch dort zu bahnen, wobei er in die Hände des Herodes gefallen; nach den Syn., weil er erfahren, daß der Täufer ins Gefängnis geworfen, was auch die Gegner in Judäa bestimmen konnte, bes. wegen der Tempelreinigung gegen Jesum vorzugehen. Beides schließt sich nicht aus. Die Galiläer aber empfingen ihn freudig, auf Grund der Nachrichten aus Judäa (Joh. 4, 54). Die Wanderung dahin geschah durch Samaria (4, 35 etwa im Dezbr.), mithin dauerte die Wirksamkeit in Judäa vom Passafeste mit der ersten Tempelreinigung bis zur Reise durch Samaria nach Galiläa etwa 3/4 Jahre. Dann folgte die Wirksamkeit daselbst, unterbrochen durch das Joh. 5 genannte Fest (nicht Tempelweihfest, da Jesus soeben erst angekommen war, sondern entweder Purim- oder besser Passafest) und ein Jahr später das Joh. 6 erwähnte Passa, dem die Speisung kurz vorher ging. Es umfaßt also die Zeit von der Rückkehr durch Samarien nach Galiläa im Winter bis zum Speisungspassa ungefähr 16 Monate, unterbrochen durch einen kurzen Aufenthalt bei dem Feste in Jerusalem (Joh. 5). Dies die Zeit der galiläischen, ungestörten Wirksamkeit (bis Mt. 14).

e. Mt. 15—20 (p.) vergleichen sich mit Joh. 7—11; denn der Mt. 20, 17; Mk. 10, 32; Lk. 18, 31 erwähnte Aufbruch zur letzten Reise über Jericho nach Jerusalem ist der Joh. 12, 1 erwähnte. In diese Zeit fallen nach Joh. das Laubhüttenfest (Joh. 7), das Tempelweihfest (10, 22), Jesu Aufenthalt in Peräa (10, 40), in Bethanien (11, 1 f.), in Ephraim (11, 54). Hier ist es möglich, zwischen Laubhütten (im Sept.) und Tempelweihfest (Ende Dez.), also bei Joh. 10, 21—22 noch einen längeren Aufenthalt in Galiläa anzusetzen, dessen Ende Mt. 19, 1 (Mk. 10, 1; Lk. 9, 51) in dem Verlassen Galiläas bezeichnet ist. Dieser Aufbruch ist aber nicht mit Joh. 7, der Reise zum Laubhüttenfest, zu identifizieren. Für jenen Aufenthalt bietet den besten Raum das τότε (Mt. 15, 1; Mk. 7, 1) mit den von Jerusalem her berichteten Nachstellungen, denen Jesus durch seine größeren Wanderungen bis zur Grenze sich zu entziehen sucht. Also: Joh. 7, 1—10, 21, dann Mt. 15—18, und dann die Reise zum Tempelweihfest Joh. 10, 22.

f. Im Reisebericht des Luk. 9, 51—18, 14 ist ein Reisefortschritt, wenn auch langsam vor sich gehend, nicht zu verkennen; nur der Aufenthalt in Bethanien Lk. 10, 38 scheint willkürlich hier eingeschaltet. Sehr scharfsinnig hat Wies. hier drei Reisen gefunden: 9, 57; 13, 22; 17, 11, doch ist eine Parallelisierung der beiden ersten mit Joh. 7 und 11 bedenklich. Vielmehr dürfte folgende Reihenfolge sich empfehlen: das Laubhüttenfest (Joh. 7, 1—10, 21), dann letzter Lehraufenthalt in Gal. (Mt. 15—18), schließend mit der Verklärung, der Aufbruch zur letzten Reise nach Jerusalem (Lk. 9, 51 ἐστήριξε τὸ πρόσωπον τοῦ πορεύεσθαι εἰς ꝛc.), und die Sammlung der Gläubigen durch Aussendung der 70 J. (Lk. 9, 51—13, 35),

das Tempelweihfest (Joh. 10, 22—42), der Aufenthalt in Peräa (Lk. 14, 1—17, 10), in Bethanien (Joh. 11, 1—53), Rückzug nach Ephraim, letzter Zug durch Samaria, Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Lk. 17, 11—18, 14; Joh. 11, 54 f.). — Keims neueste Verteidigung einer nur einjährigen Dauer der Wirksamkeit Jesu beruht auf völlig haltlosen Voraussetzungen.

D. **Todesjahr und Todestag.** a. Das erstere ist abhängig von den unter A u. C angestellten Kombinationen; wir werden auf das Jahr 782/3 geführt; unabhängig davon (nicht aus Lk. 3, 1 geschlossen) ist die Nachricht, welche auch Tertullian mitteilt, daß Jesus unter dem Konsulat der Brüder Geminus (15. J. des Tiberius), also 781/82 (29. n. Chr.) gekreuzigt sei. Daß es unter Pilatus geschehen, der von 26—36 n. Chr. die Verwaltung hatte, steht, abgesehen von allen anderen Nachrichten, durch Tacitus fest. Ohne entscheidende Gründe verlegen Keim und Hausrath den Tod Jesu, der etwa 1/4 Jahr nach dem des Täufers erfolgt sei (!), in das Jahr 788 (35 n. Chr.), weil die Juden (nach Jos. arch. XVIII, 5. 2) die Niederlage des Herodes Antipas durch den König Aretas als Strafgericht für die Hinrichtung des Täufers ansahen. Als ob die Strafe dem Verbrechen sofort gefolgt sein müßte! Und dann würde des Paulus Bekehrung, die nach Gal. 1, 18 und 2 Kor. 11, 32 (Akt. 9, 24) ca. 35 oder 36 geschah, unmittelbar auf Jesu Tod gefolgt sein müssen, was gegen die Apg. ist. Entsprechend den verschiedenen Angaben über das Geburtsjahr ist auch das des Todes verschieden; Lichtenstein, Casp. nehmen das Jahr 30, Ljungberg 31, Hase u. a. 33 an.

b. Als Todestag wird von den sämmtlichen Evv. der Freitag angesetzt, nur soll zwischen Joh. und den Syn. eine unausgleichbare Differenz stattfinden. Nach den Syn. ist der Herr am ersten Passatage (15. Nisan) gekreuzigt, nach Joh. einen Tag vorher (14. Nisan); nach jenen habe er das letzte Passamahl gleichzeitig mit allen Juden gehalten, also am abendlichen Ende des 14. Nisan, der schon als Anfang des 15. gezählt wurde; nach Joh. hat er es einen Tag vorweggehalten, am abendlichen Ende des 13., der schon als Anfang des 14. gerechnet wurde, wie denn auch Joh. 13, 1 u. 29 dies Essen deutlich unterscheiden soll von der eigentlichen Passafeier. Man hat entweder eine unlösbare Differenz (so auch Weiß) gefunden und je nach dem sonstigen Standpunkt bald den Syn. (so die Tüb.) Recht gegeben, bald dem Joh.; oder man hat keine Differenz statuiert, dann aber entweder eine Verdoppelung der Festtage (Serno) angenommen oder die syn. Stellen (Mt. 27, 59 f.; Lk. 23, 56; Mk. 15, 21. 42. 46) nach Joh. (Ebrard, Krafft, Isenberg), oder die johanneischen (13, 1 u. 29; 19, 14. 31) nach den syn. erklärt (Lightfoot, Bochart, Bynäus, Reland, Kern, Hengstb., Thol., Wies., Lange, Wichelh., v. Hofm. u. a.). Wir halten die letztere Auffassung für die richtige. Der Freitag war erster Passatag und als Freitag auch Rüsttag auf den folgenden Tag, den Wochen-Sabbat, welcher als Passasabbat bes. feierlich und mehr als der vorhergehende Passatag geheiligt wurde (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα* Joh. 19, 14, was nicht heißt: auf das Passa, sondern der Rüsttag [sc. auf den Sabbat] im Passa). Man hat nun dieses Zusammenfallen astronomisch (Wurm) berechnet und gefunden, daß im Jahre 30 der Neumond auf Mittwoch 22. März abends 8 Uhr gefallen ist. Also begann am Donnerstag den 23. März abends 6 Uhr der 1. Nisan, mithin fiel der 15. Nisan, (Todestag) auf Freitag den 7. April des Jahres 30. Die dagegen von Caspari geltend gemachten Einwände haben Wieseler und Rotermund zurückgewiesen.

Vgl. im allgemeinen: Wieseler, Chronologie der Evv. 1843. Ders.: Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. u. der ev. Gesch. 1869.

Caspari, Chron.-geogr. Einl. z. L. J. 1869.

Ljungberg, Chronol. de la vie de Jésus, Paris 1878.

Speziell: Gh. Voss, De J. Chr. genealogia, de annis, quibus natus, baptizatus, mortuus. Amst. 1643. J. Keppler, De J. Chr. vero anno natalitio 1606. Ders. Comm. de vero anno, quo aet. Dei filius hum. nat. adsumserit. 1614. Bynaeus, De natali J. Chr. die 1609. Sanclemente, De vulg. verae emendat. 1793. F. Münter, Der Stern der Weisen 1827. Anger, Der St. der Weisen, Z. f. hist. Th. 1847. Huschke, Über den Census 1840. 47. Gumpach, St. u. Kr. 1852. Zumpt, Comm. epigraph 1854. Bergmann, Über das monum. Ancyranum 1852. H. Gerlach, Die röm. Statthalter 1865. Rösch, Jhrb. f. d. Th. 1866. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi 1869. Aberle, Theol. Quartalschr. 1865. 68. 75. Lutterbeck, Die Jahre Christi nach alex. Ansatz und neuen astron. Bestimmungen 1878. Rieß, Das Geburtsjahr Christi 1880 und gegen Schegg's: das Todesjahr des Herodes und Christi 1882, nochmals: 1883. Sattler in der Augsb. Allg. Z. 1883; gegen ihn Steck, ebendas. Mommsen, Res gestae divi Augusti ex mon. Ancyrano et Apolloniensi 1883 p. 161 f. || P. Cassel, Über Weihnachten 1857. || Röpe, Das Mahl des Fußwaschens 1856. Serno, Der Tag des letzten Passa 1859. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu 1864. Isenberg, Todestag des Herrn 1868. J. K. Aldrich, A critical examination of the quaestion in regard to the time of our saviours crucifixion. Boston 1882. Petavius, Quot paschata Chr. obierit (ad. Epiph. t. II p. 203 sq.). Schneckenburger in s. Beitr. 1832. B.

Jacobi, Über die Data z. Chron. d. L. J. n. d. Ev. d. Joh., St. u. Kr. 1838. Anger, De temp. rat. 1833. R. Graßmann, Die Zeitfolge im L. J. Stett. 1858.

4. Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu.

I. Das Kommen des Sohnes in die Welt.

a. Die Menschwerdung des Sohnes ist sowohl eine That des Vaters, der, als die Zeit erfüllet war, den ewigen Sohn sandte, geboren von einem Weibe (Gal. 4, 4), als auch eine That des Sohnes, der vom Vater ausgegangen ist und gekommen in die Welt (Joh. 3, 13; 8, 42; 16, 28). Diesem Selbstzeugnis Jesu und dem Lehrzeugnis des Paulus und Johannes entspricht die Geschichte von der Geburt Jesu, des Sohnes Gottes, vom Weibe, wie sie Luk. berichtet, und von seinem lehrhaften Standpunkt als Erfüllung der Weissagung auch Mt. bestätigt. Das Fehlen derselben bei Mk. entspricht dem Zweck seines Buches, die Geschichte der apost. Verkündigung zu schreiben; der Prolog des Joh. von dem fleischgewordenen, ewigen Gottesworte ersetzt die Vorgeschichte und fordert sie, ebenso wie verschiedene andere Stellen des Ev. Die Quelle für die Einzelnheiten ist nicht eine private, vereinzelte, ins Sagenhafte übergegangene Reminiszenz (Beyschl.), sondern die Mutter Jesu, in deren Gedächtnis gerade dieses außerordentliche Erleben vor andern tief und mit allen Einzelnheiten sich einprägen mußte (vgl. die Andeutung Lk. 2, 19. 51). Bedenken gegen die Übereinstimmung der Berichte sind nur Deckmantel für den Angriff auf die Thatsache, daß der Sohn Gottes wunderbar in der Jungfrau gezeugt und ebenso wunderbar geboren ist. In dieser Hauptsache aber stimmen beide Quellen völlig überein.

b. Das Wiedererwachen der Prophetie, die seit vier Jahrhunderten stumm gewesen, bereitete auf die anbrechende Heilszeit vor (vgl. Lk. 1, 47. 67; 2, 25. 36). Maria erfährt die Engelsverkündigung von dem großen Geheimnis (Lk. 1, 26—38), daß Gottes Geist sie heilige nach Leib, Seele und Geist, damit sie durch eine Gotteswirkung (Joh. 1, 13) Mutter des Heiligen werde. Menschenmund bestätigt es ihr kraft heiliger Eingebung (Lk. 1, 39 f.), und das selige Muttergefühl, wie es sich in ihrem Lobgesang (Lk. 1, 46 f.) ausspricht, ist die Frucht ihres Glaubens an die Gottesbotschaft wie an den Heiland, der von ihr kommen soll, als an ihren und ihres Volkes Erretter. Diese Hergänge bestätigend, berichtet Mt. von der Fürsorge Gottes für die Maria in Bezug auf ihren Verlobten. Durch Engelsoffenbarung wird dem Joseph kund, daß das Kind der Maria heiligen Ursprungs, vom heiligen Geist gezeugt sei und von ihm mit dem Namen Jesus (Jeschuah, Jehoschua, Jahve-Hilfe, Jehova ist Hilfe) genannt werden solle. Bei seiner in frommem Glauben wurzelnden edlen Gesinnung wurde die Maria mit dem Kinde vor unheiliger Schmähung in der Welt und so auch das Geheimnis der Gottesthat geschützt. Letztere entsprach der Weissagung bei Micha 5 und bei Jes. 11, Jesu Eingang in die Welt seinem Ausgang, beide seiner Auferstehung von den Toten. Nur durch schöpferische Machtwirkung (Lk. 1, 35—38; Mt. 1, 18 f.) konnte der Gottmensch als der neue Adam in das sündhafte adamitische Geschlecht hineingesenkt und aus ihm ohne Sünde in der Ähnlichkeit sündlichen Fleisches (Röm. 8, 3) geboren werden. Daher der Unterschied seiner Geburt

von der des Täufers, des prophetischen Wegbereiters. Hätte Schleiermacher mit seinem Bedenken Recht, so würde nur ein Prophet, nicht aber der Sohn Gottes zur Welt gekommen sein. Diese geschichtlich begründete Gottesthat bekennt die Kirche auf Grund der hochwichtigen biblischen Worte in: „empfangen vom heiligen Geist, geboren von Maria der Jungfrau".

c. Nach Mt. wird Jesus in Bethlehem, der alten Davidstadt Judäas geboren, entsprechend der Weissagung Micha 5; nach Lk. nicht in der Heimat der Eltern, in Nazareth, weil jene kaiserliche, die ganze Welt betreffende Maßregel der Schatzung die Eltern nach Bethlehem, ihrem beiderseitigen Stammorte (Lk. 2) nötigte. In dieser Zeit der, wie diese kaiserliche Maßregel zeigt, tiefsten Erniedrigung Israels, des Volkes Gottes, wird aus dem abgehauenen und verkommenen Stamme Davids in Davids Stadt der Sohn Davids (Röm. 1, 3) nach dem Fleisch geboren, damit er als Herr Davids sein Volk und die Menschheit errette von einer Knechtschaft, die unseliger ist als die politische, nämlich der Sündenknechtschaft (Mt. 1, 21), und so die Gottesgemeinschaft (1, 23) herstelle.

d. In der tiefsten Erniedrigung und Armut, in einem Stall (Lk. 2, 7, vielleicht in einer Berghöhle, nach Justins des M. Angabe) wird Jesus geboren. Aber allen Akten der Erniedrigung stehen zur Seite Bezeugungen seiner Hoheit von seiten seines Vaters für seinen göttlichen Ursprung und für sein welterlösendes Kommen. Neben der Krippe in dem Stalle steht die Ankündigung von der „großen Freude für alles Volk" und die Feier der nunmehr begründeten Erlösung (Lk. 2, 8—14), wozu nur direkt gesandte himmlische Boten befähigt waren. Neben der gesetzlichen Beschneidung (Gal. 4, 4. 5), durch die das Kind in das auserwählte Volk eingegliedert und für dasselbe verpflichtet wurde, steht die öffentlich verkündigte Namengebung als Zeugnis seiner Heilandsherrlichkeit. Neben der vom Gesetz geforderten Darbringung zur Heiligung und Loskaufung der Erstgeburt im Tempel steht das Prophetenwort über ihn als Licht der Heiden und Ruhm Israels. Die Eltern thun nach dem Gesetz, da das Kind ein wirkliches Glied des Volkes Israel war; Gott wird thun nach seiner Verheißung, da Jesus sein Sohn und Israels wie aller Welt Heiland ist. Daher stammen die Stimmen aus dem Heiligtum nicht von den Priestern seines Volkes, sondern von direkt dazu durch Gott gesandten Zeugen (Lk. 2, 21—38), — ebenso auch das von Gott gewirkte Kommen der Zeugen aus der Heidenwelt, da Israels König und Schriftgelehrte trotz besseren Wissens nicht in ihm ihren Ruhm sehen, vielmehr teils gleichgültig, teils feindlich sich verhalten (Mt. 2, 5. 8. 13), während die Sehnsucht der Heiden bei aller eignen hohen Bildung (*μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*) in ihren Erstlingen Licht empfängt, und im Kinde trotz seiner Niedrigkeit den gebornen (nicht erst allmälig gewordenen oder gemachten) König in dem Licht des Sternes aus Jakob erkennt und um seiner göttlichen Herrlichkeit willen anbetet (2, 11). Alle Momente in der Geburtsgeschichte bezeugen es: Das Wort ward Fleisch.

e. Das Kind ist in Bethlehem geboren aus Davids Geschlechte nach seiten Josephs, seines Pflegevaters, für dessen Kind man Jesum hielt, obwohl er es nicht war (Lk. 3, 23), wie nach seiten der Mutter Maria, wie die beiden Geschlechtsregister, ersteres bei Matthäus, letzteres bei Lukas aktenmäßig

(nicht „sinnlos" Strauß, gegen ihn bes. Steinm.) bekunden. Es hatte auch daselbst aufwachsen sollen. Aber die Verfolgung durch Herodes (der Kindermord auch bei Macrob. saturn. II, 4, wie Jan in s. Ausg., Wies., Steinm. anerkennen) führte zur Flucht der Eltern nach Ägypten (eine Reise von 3—4 Tagen), wo sie nur so lange blieben als nötig war, nemlich bis zum Tode des Herodes (etwa 3—4 Wochen). Dann aber zogen sie aus Furcht vor dessen Nachf. Archelaus nicht wieder nach Bethlehem, sondern nach Nazareth. Die Reihenfolge ist also: Beschneidung, Darstellung, Ankunft der Magier, Flucht, Rückkehr nach Nazareth (nicht Ankunft der Magier, Flucht und dann erst Darstellung). — Luk., der die Flucht nicht erzählt, stimmt doch mit Matth. darin, daß das in Bethlehem geborene Kind nicht, wie zu erwarten, daselbst aufwuchs. Es war eine Verschuldung Israels, daß Jesus, Sohn Davids, nicht als Bethlehemit, sondern als Nazarener aufwuchs und mit diesem die verachtete Niedrigkeit bezeichnenden Namen genannt wurde (Jes. 8, 23; 11, 1; 53, 2; Joh. 1, 47).

II. Das Aufwachsen Jesu in Nazareth.

a. Über die **Heimat** Nazareth (auch Nazara im Volksmunde), das Städtchen, die Bewohner desselben, und die reizende Umgebung, welche Hieronymus veranlaßte, es die Blume Galiläa's zu nennen, vgl. oben S. 229.

b. Der **Familienkreis** bestand zunächst aus Joseph, dem Pflegevater, als Schützer und Ernährer, der als Zimmermann (Mt. 13, 55) arbeitete und vor dem Auftreten Jesu gestorben zu sein scheint, da er seitdem nicht mehr erwähnt wird; sodann aus Maria, unter deren Augen das Kind aufwuchs. Als demütig gläubige Magd des Herrn hatte sie die zweifache Lebensaufgabe, das Kind zu erziehen und selbst zum persönlichen Glauben an ihr Kind, als den Heiland auch ihrer Sünden, kämpfend hindurchzudringen. Wie verantwortlich jenes, zeigt ihr Schmerz Lk. 2, 48; wie schwer und verantwortlich dieses, zeigt der Kampf, der ihr geweissagt wird, daß ein Schwert durch ihre Seele dringen werde, wodurch sie von ihrem Kinde gelöst, ihn als ihren Heiland gewinnen sollte; zeigt ihr Kampf Joh. 2, 4; Mk. 6, 4 —, bis er schließlich am Kreuz sich vollendet. Daß der Mutter Einfluß vorwiegend war, geht schon aus dem Voranstellen der Maria in L. 2, 48 und sonst hervor.

c. Was den **Geschwisterkreis** anlangt, so ist die bekannte Streitfrage, ob die in den Evv. genannten Brüder (und Schwestern) Jesu, Jakobus, Joses, Simon, Judas 1) wirkliche Brüder, also spätere Söhne des Joseph und der Maria, oder 2) Stiefbrüder, Söhne aus erster Ehe vor der mit Maria, oder 3) nur Vettern (Brudersöhne des Joseph, oder Schwestersöhne der Maria) gewesen, dahin zu entscheiden, daß die erste Lösung die dem einfachen Wortlaut nach natürlichste ist. Ἀδελφός heißt im N. T. nie anders; deswegen weist auch Lk. 2, 7 (und Mt. 1, 25, wo πρωτ. im c. Sin. fehlt) auf später geborne Söhne. Ebenso fordern alle Stellen, wo von Brüdern Jesu neben seiner Mutter die Rede ist (Joh. 2, 12; Mt. 12, 47 p., 13, 55; Mk. 6, 3 p.; Akt. 1, 14), wegen dieser Nebeneinanderstellung, daß sie ebenso als Söhne der Maria zu fassen sind, wie Jesus Sohn und Maria Mutter war. Dazu kommt, daß die Brüder von den App. deutlich unterschieden werden, Joh. 2, 12; Akt. 1, 13; 1 Kor. 9, 5 äußerlich, und in ihrem Glauben: Mt. 12, 46;

Joh. 7, 5: „nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn", im Gegensatz zum Bekenntnis der Zwölfe c. 6, 68. Auch die altkirchliche Tradition begünstigt unsere Ansicht, da die Stiefbruderhypothese erst in häret. Kreisen aufkam und da erst später, durch mönchische Anschauungen bestimmt, einige Kirchenlehrer den Jakobus, Bruder des Herrn, mit Jakobus Alphaei identifizierten und so die Vetterhypothese ausbildeten, gegen welche allein schon genügt, daß Jakobus, der Vorsteher zu Jerusalem, so oft er auch erwähnt wird, nie diese Bezeichnung erhält. Unsere Auffassung bei R. Sim., Cred., de Wette, Wiesl., Wiesing., Neander, Weiß, Bleek, Keim u. a.; für Vettern entscheiden sich: Calov, Hug, Schneckb., v. Hofm., Lange. Aber auch wenn es Vettern gewesen, wuchs Jesus jedenfalls in dem Kreise dieser „Brüder und Schwestern" auf, und hatte Anteil an allem, was nach Gottes Wille von Gaben, Aufgaben, Segnungen wie Erfahrungen, in einem Familienkreise gegeben ist.

d. Der Unterricht war zunächst der häusliche, bes. seitens der Mutter unter Gebet, im all. Gotteswort, in der Geschichte, dem Gesetze, und der Weissagung des A. T., wie insbesondere in den Psalmen ihres Vaters David, worin Maria so bewandert war (Lk. 1, 46 f.; 2 Tim. 3, 15); darnach folgte der Unterricht in der Synagogenschule, beim Chazan oder, da Nazareth auch Priesterstadt war, beim höher gebildeten Priester im Lesen, Schreiben und Auswendiglernen der Schrift. Höheren gelehrten Unterricht hat Jesus nicht empfangen; die griechische Sprache lernte er im Umgang mit den Volksgenossen. Was Jesus zu lernen hatte, konnte ihn kein Mensch lehren; das konnte er nur empfangen von seinem Vater und aus dessen Wort.

e. Über die Kindheitsentwicklung selbst besagt Lk. 2, 40, daß sie, ähnlich der des jungen Johannes, jedoch auch verschieden von dieser (Lk. 1, 80), echt menschlich an Leib, Seele und Geist war, den Gesetzen des Wachstums in ungehemmtem Fortschritt entsprechend. Gleichen Schritt hielt sein „Erstarken in Bezug auf das Erfülltsein mit Weisheit", nicht mit der Weisheit dieser Welt, sondern mit der Weisheit Gottes im Erkennen wie Wollen und Thun, so daß, weil diese Entwicklung durch keine Störung unterbrochen war, auf seine so durchlebte heilige Kindheit „das Wohlgefallen Gottes gerichtet bleiben konnte", was bei keiner bloß menschlichen Kindheit der Fall ist. Daher 1, 66 bei Johannes auch nur gesagt ist: „Die Hand des Herrn war mit ihm".

f. Mit dem zwölften Jahre wurde er wie die Kinder seines Volkes ein „Sohn des Gesetzes", indem er zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet ward. Demgemäß machte er mit seinen Eltern am Osterfeste zum erstenmale die jedem Israeliten wenigstens einmal im Jahre rituell gebotene Festreise nach Jerusalem (vgl. oben S. 324 f.). Diesem natürlichen irdischen Wendepunkte entsprach auch die übernatürliche Entfaltung seines Wesens. Verursacht war sie durch nichts außer ihm, aber hervorgerufen durch einen (wohl den ersten) Verweis aus dem Munde der Maria. Diesen mußte die Heiligkeit seines verborgenen Wesens abweisen durch den Hinweis auf sein göttliches Sein und seinen Beruf. In den Worten, die uns Lk. 2, 48 f. berichtet: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist", liegt das erste Selbstbekenntnis Jesu, in welchem er zum erstenmale der Welt sich erschließt, *1.* über sein einzigartiges, ewiges und heiliges Sohnschaftsver-

hältnis zu Gott als seinem Vater, entgegen dem durch die Sünde gestörten aller Menschen zu Gott und darum auch gegenüber dem seiner Eltern zu ihm, dem Gottessohne, wie 2. über den sein ganzes Leben beherrschenden Ratschluß (δεῖ) des Vaters, in Bezug auf seinen Beruf allezeit zu sein, in dem was des Vaters ist, also auch in des Vaters Willen. Dies war sein Leben, hier lag seine Heimat. Dies Selbstbewußtsein lebte wohl schon auch bisher in ihm, aber es offenbarte sich erst jetzt mit dem natürlichen Fortschreiten der Entwicklung seines Bewußtseins, wie es denn auch erst jetzt nötig war, es zu offenbaren, als auf ihn Sünde gelegt ward, die er trug, ohne sie verschuldet zu haben, und tragen sollte, um sie zu sühnen. Es ist diese Selbstoffenbarung die erste Frucht seines Wesens und enthält im Keime alle späteren Selbstzeugnisse in Wort und That. Das Wort trägt das Zeugnis seiner Wahrheit in sich, es konnte nicht erfunden werden. Nur um dieses Wortes willen erklärt Strauß die an sich glaubhafte Erzählung für erdichtet.

g. Auch über Jesu Entwicklungszeit bis zum 30. Jahre gibt Lk. 2, 50 den betreffenden Gesichtspunkt. Jenes erste Selbstzeugnis war auch für die Stellung der Maria ein wichtiger Aufschluß: das Wort vom Schwert beginnt sich zu erfüllen. Aber für Jesu Stellung zu den Eltern trat keine Änderung ein: ungeachtet seiner hier erschlossenen und von jenen wenigstens geahnten (v. 50), ja bewunderten Hoheit (v. 47) erniedrigte er sich selbst und war und blieb ihnen unterthan. Darin bestand die Bewährung seines Seins in dem, was des Vaters, hier des Vaters göttliche Anordnung war. Seine Stellung blieb dieselbe bis zu der ihm vom Vater gewiesenen Stunde (Joh. 2, 4). Ein „Zunehmen" war seine Entwicklung in dieser Zeit des Gehorsamlernens (Hebr. 5, 8), ebenso wie vor diesem Wendepunkt. Mit letzterem begann ein neuer Anfang, ein Fortschritt, jedoch ohne Abbruch mit der bisherigen Entwicklung und auch nicht als ein plötzliches Aufleuchten, dem desto größeres Dunkel gefolgt wäre. Das neue bestand eben in seinem Verhältnis zu den Menschen, die er mit sich und seinem Vater in Zwiespalt sah. Und kraft der *σοφία*, in welcher er in diesen Jahren entsprechend dem physischen Wachstum (*ἡλικία*) zunahm, lernte er in der fortschreitenden Erkenntnis seiner selbst als Gottes- und Menschensohn der sündigen Menschheit gegenüber sich zugleich als Heiland derselben erkennen und in selbstverleugnendem Gehorsam bewähren. Ein Wachsen war möglich sowohl was die Klarheit seines Erkennens, wie die Zuversicht seines Handelns anlangt, den göttlichen Ratschluß in Selbstverleugnung und Demut der Liebe zu erfüllen, bis daß seine Stunde kam. Weder zog er sich zurück in die Wüste, wie der Täufer, vielmehr arbeitete er im irdischen Beruf (Mk. 6, 3); noch trat er lehrend und Wunder thuend auf, wie die apokryph. Evv. ihm andichten, vor der bestimmten Zeit. Wohl aber führte er ein Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, so daß weder ein Rückschreiten im Erkennen und Wollen, noch ein Kampf gegen Fleisch und Sünde in ihm statthatte; so war er in allen Stücken den Menschen gleich, aber getrennt von Sünde. Es war ein schlechthin heiliges Leben, das er führte, und mit dem er ein vollkommenes Vorbild gab; nur auf einem solchen ruht die „Huld" Gottes und das „Wohlgefallen" der Menschen. Jene hat nie aufgehört; dieses kehrte sich in Mißfallen; aber es war nicht seine Schuld, daß die Menschen an ihm Anstoß nahmen (Mt. 11, 6). Er hat nie

in Selbstsucht das Seine gesucht, sondern stets das, was der Menschen ist und darum auch was Gottes ist, dessen Ehre. Seine Selbstzeugnisse von seiner Sündlosigkeit sind im allerumfassendsten und allereigentlichsten Sinne zu deuten (Joh. 8, 29. 46). Er allein hatte sie, weil er als Eingeborner Sohn vom Vater voll war von Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). Als solcher war er nicht von der Welt; die Quellen für seine **Bildung** können darum auch nicht liegen in der Welt, am wenigsten bei den Pharisäern (wie noch der Jude Abr. Geiger behauptete, gegen ihn Delitzsch), noch bei den Sadducäern oder Essäern, noch im Alexandrinismus. Das waren vielmehr hemmende Schranken für seine von Gott gewollte notwendige Entwicklung in seinem Volke. Nach Mt. 11, 27—30 haben wir jene Quelle **in** ihm als dem Sohne des Vaters und somit im Vater zu suchen (Joh. 7, 15—17; 8, 26—28). Daher erschließt sich ihm als dem Gottmenschen, der er von Geburt an ist, und der er nicht erst durch allmählige Ineinsbildung des göttlichen und menschlichen Faktors wird, die **Schrift** seines Volkes als das Wort seines Vaters; die **Geschichte** des Volkes als die seiner eigenen Vorbereitung für sein Kommen zu demselben (Joh. 1, 11); die ganze **Schöpfungswelt** als die, die in ihm das Leben hat (Joh. 1, 3. 4). Von der Welt her hat er nichts empfangen; die Welt sollte ihn empfangen; was er von ihr empfing, war das Seine. Dies alles ging ihm auf in der Stille des irdischen Berufslebens als der Vorbereitungszeit für seinen göttlichen Beruf. Der Anfang der Entwicklung ist das 12. Jahr, das Ende als seine Stunde gekommen war, da er, was in ihm sich erschlossen, nun für die Welt erschließen sollte: sein Leben als Licht der Menschen, die Gnade und die Wahrheit. Mit seiner **Entwicklung** ging Hand in Hand die **Entfaltung** seines göttlichen Seins bis zu seiner Offenbarung in seinem 30. Jahre.

Gelpke, Die Jugendgesch. des Herrn 1841. v. Oosterzee, De J. e Virg. M. nato 1840. Wieseler, Die Geschlechtstafeln, St. u. Kr. 1845. Delitzsch, Die Geschlechtsreg. J., Z. f. luth. Th. 1850. Steinmeyer, Bd. IV. ‖ Kölling, Jesus u. s. Mutter 1875. Kuhn, Die Brüder Jesu, Jhrb. f. Th. u. chr. Phil. 1834. Clemen in Winers Z. f. wiss. Th. 1829. A. H. Blom, Lugd. Bat. 1839. Wieseler, St. u. Kr. 1840 u. 1842. (u. zu Gal. 1, 19). Schaff, Das Verh. des Jak. Br. des H. zu Jak. Alph. 1842, und Ev. KZ. 1861. Erdmann in s. Erkl. des Jakobusbr. 1881. ‖ Steinhofer, Die 30 j. Stille J. Chr. auf Erden 1876. Kuhn, Über den Bildungsgang Jesu in d. Th. QSchr. 1838. Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben z. Z. Jesu, 2. A. 1879. Ders.: Jesus u. Hillel mit Rücks. auf Renan u. Geiger. 3. A. 1879.

5. Der Antritt des Heilandsberufs.

a. **Die heilsgeschichtliche Vorbereitung durch Johannes den Täufer** war durch die Propheten (Jes. 40, Mal. 3) verkündigt. Johannes, des Priesters Zacharias und der Elisabet Sohn, hat für seine göttliche direkte Sendung und Ausrüstung ein dreifaches Zeugnis: seine wunderbare Geburt, das prophetische Wort und Jesu eignes Zeugnis (Mt. 11). In seinem Auftreten (Wandel und Wort), bildet er nach Gottes Willen den Abschluß des alten Bundes; die Prophetie erreicht in ihm ihren abschließenden Höhepunkt. Er ist aber auch zugleich der Zeuge vom Anbruch des Neuen Bundes. Nicht kraft eignen Entschlusses, sondern kraft göttlichen Auftrages trat Johannes auf, und zwar mit der Predigt und Forderung, daß jeder in Israel sich einer Taufe zur

Sinnesänderung für das Eintreten in das bevorstehende Reich Gottes zu unterziehen habe. Die Art seines Auftretens in Kraft und Geist des Elias, wodurch seine göttliche Berufung, seine Aufgabe aber auch seine Schranke bezeichnet ist, dem entsprechend, der Inhalt seiner scharfen Bußpredigt, vor allem die unerhörte Forderung erregte, obgleich er keine Zeichen noch Wunder that, sondern bloß durch sein Wort und seine Person wirkte, das beabsichtigte Aufsehen. Ganz Judäa zog in die Wüste am unteren Jordan, in die Gegend des toten Meeres. Dem allgemeinen Zuge konnten weder Pharisäer noch Saducäer, wenn auch nur aus Furcht ihren Einfluß zu verlieren, widerstehen. Der Zweck der Predigt des Täufers war, Sündenerkenntnis und dadurch Verlangen nach dem bevorstehenden Heile im kommenden Messias zu wecken, damit der Tag seiner Ankunft nicht zum Gericht, sondern zum Heil werde. Seine Taufe sprach die Bußfertigen von Sünden los mit Bezug auf den kommenden Heiland, gab aber noch nicht den neuen Geist, den Geist Jesu Christi; sie machte bereit für den Messias, setzte aber noch nicht ein in die Gemeinschaft mit Christo und in sein Reich. Er sollte Neues nicht schaffen, nur auf das Neue vorbereiten. Mit dem Taufen Jesu war seine Wirksamkeit als Wegbereiter abgeschlossen; seitdem ist er Zeuge von dem gekommenen und ihm bezeugten Messias. — Weil das Taufen etwas ihm allein eigenes war, führte er auch davon im Volke den Beinamen (Jos. arch. XVIII 5, 2); die Proselytentaufe ist aus späterer Zeit. — Die Wegbereitung war eine allgemeine Erweckungszeit, ohne ernstliche Sinnesänderung (Mt. 11, 16 f.; Joh. 5, 35) zu bewirken; nur eine kleine Schaar ernster Männer sammelte sich bleibend um ihn.

b. **Die göttliche Ausrüstung Jesu zum messianischen Amte in der Taufe.** Nach allen vier Evv. kam auch Jesus zu Johannes, und zwar allein, und in der Absicht, sich von ihm taufen zu lassen. Darüber wunderte sich der Täufer; er kannte ihn nach seinem gottwohlgefälligen Wandel und als den, dem er nicht wert ist die Schuhriemen aufzulösen. Jesus trat seiner Weigerung entgegen mit dem für beide Teile giltigen πρέπον (Mt. 3, 15); wie sein Taufen überhaupt göttlicher Befehl war, so war auch die Taufe Jesu göttliche Ordnung. Jesus begehrte sie in Erkenntnis des göttlichen Willens, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, um zu sein in dem, was des Vaters ist. Für das sündige Volk war die Taufe Bekenntnis der Sünde und Vorbereitung für das kommende Reich Gottes; beides konnte sie nicht für Jesum sein; weder nach dem begleitenden Wort, noch überhaupt wegen seiner Sündlosigkeit. Vielmehr bekennt Jesus seine Gerechtigkeit in der Vollziehung des göttlichen Ratschlusses; dieser aber ist (nach Lk. 12, 50; Mk. 10, 38): in den Leidensweg seines Heilandsberufs bis zum Tod stellvertretend einzugehen. Somit ist die Taufe für Jesus vielmehr die Todesweihe für die Ungerechtigkeit der Welt und damit die Offenbarung des durch diese That anbrechenden Reiches Gottes. Der Täufer verstand diese Deutung, wie sein erstes Wort nach dem Vollzug der Taufe, Joh. 1, 29, zeigt. Die Taufe ist der Anfang des Heilandswirkens Jesu, der erste Schritt auf seiner Todesbahn. Darum geht dieser selbstverleugnenden Gehorsamsthat zur Seite die göttliche Beglaubigung durch das Herabkommen des Geistes mit dem den Hergang deutenden Worte des Vaters, der sich als Vater zu dem mit der Todestaufe Getauften und Erniedrigten

als seinem Sohne bekennt, und an dessen Gehorsam sein Wohlgefallen bezeugt. Diesem zweifachen Zeugnis entspricht die Geistesmitteilung; sie zeigt, daß das Band zwischen Sohn und Vater auch in der Niedrigkeit seines Fleischeslebens bestehen bleibt, daß somit sein Berufswirken in Wort, Wandel und Leiden durch den heiligen Geist geheiligt und dem Vater wohlgefällig ist, endlich daß er taufen kann mit dem h. Geiste, und also die Quelle des Geistes für die zu erlösende Menschheit, daß er der gesalbte König des anhebenden Reiches Gottes als Reiches des Geistes ist. Abzuweisen ist daher, daß Jesus Fühlung gesucht habe mit dem Täufer, daß er sich von ihm habe belehren lassen (Ren.), oder daß er von ihm Impulse empfange habe, und erst durch ihn zur Erkenntnis seines Berufs erwacht sei (Keim). Noch weniger zu billigen ist die gnostische Theorie, daß auf den Menschen Jesus sich jetzt erst der Logos herabgelassen, um ihn zum Sohne, oder zum Messias zu machen, oder daß Jesus jetzt erst sich seines Berufes bewußt geworden sei. Die Taufe ist nach den Quellen nicht ein sein inneres Wesen betreffender Vorgang, sondern sie steht in engster Beziehung zu seinem Amte (schon Jes. 11, 1; Akt. 10, 37. 38; Lk. 4, 1. 14), und so zu seinem Hervortreten in die Welt. Vor dem Täufer und damit vor der Welt ist Jesus als Sohn in seiner Niedrigkeit beglaubigt vom Vater. Hatte der Täufer ihn auch als Messias schon bisher gewußt: so wie jetzt, doch nicht. Daher sein prophetisches Zeugnis: Siehe das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29). Und wenn Johannes hernach (Mt. 11) zweifelt, so geschah es in der Stunde der Anfechtung, in der er Anstoß nahm an Jesu Auftreten (v. 6).

c. **Die persönliche Vorbereitung Jesu in der Bewährung gegen den Versucher.** *1.* Von demselben Geiste, welcher auf ihn bei der Taufe soeben herabgekommen war, wurde Jesus in die Einsamkeit, in die nördlich von Jericho gelegene Wüste Quarantania getrieben, zu dem Zwecke, dort versucht zu werden. Nur Jesus selbst kann von diesem für ihn, den anderen Adam, so wichtigen und notwendigen Hergang, seinen Jüngern Mitteilung gemacht haben. Nicht bloß Hebr. 4, 15 bezeugt die Thatsächlichkeit, sondern auch Jesu Wort Joh. 14, 30 spricht von der Möglichkeit einer vom Satan gegen ihn gerichteten Versuchung. Daher ist jede Ausdeutung, welche die Geschichtlichkeit antastet, zunächst die natürliche Erklärung, daß Satan ein Pharisäer (Bengel) oder eine pharisäische Deputation gewesen sei (Lange), weil unnatürlich, auch wenn diese als Werkzeug Satans gefaßt würden, abzuweisen. Ebenso wenig wollen die Evv. einen Phantasievorgang oder Traum oder eine Vision erzählen, noch liegt eine Parabel zu Grunde (Ust., Schleierm.), wogegen auch die Stellung am Anfang der Wirksamkeit Jesu spricht. Ullmann schwankt zwischen buchstäblicher und symbolischer Auffassung. Schenkel sieht in der Versuchungsgeschichte einen sagenhaften Niederschlag einer Reihe von Versuchungen seiner selbstsüchtigen Regungen, Hünefeld und ähnlich Weiß eine lehrhafte Zusammenfassung der sein ganzes Wirken begleitenden Versuchungen. Gegen jene Hypothese spricht durchgängig die von der Schrift bezeugte Sündlosigkeit, gegen die beiden letzteren der Bericht.

2. Es waren wirkliche Versuchungen des Versuchers, von dem die Schrift und Jesus sonst lehrt, und gerade in dieser Stunde begreiflich, als Jesus sich anschickte den Leidensweg zu gehen, um die Werke Satans zu zerstören

(1 Joh. 4, 8). Gegenüber dem angetretenen Leidensweg zur Herrlichkeit im Gehorsam der Selbstverleugnung stellte ihm Satan einen anderen verführerischeren Weg vor, wie er sich mit den fleischlichen Messiashoffnungen des israelitischen Volkes berührte. Ja Satan selbst stellt sich als Fürst des Reiches der Welt und als Urheber der Sünde ihm entgegen, in real persönlicher Begegnung, unverhüllt, aber entsprechend seinem Wesen.

3. Es war des Vaters Wille, den Sohn diesem Versuchungskampf zu unterstellen, damit er sich als der soeben bezeugte Sohn Gottes, Gehorsam lernend (Hebr. 5, 8), bewähren und die Wege, die der Versucher ihm vorhielt, für sich und seine Glieder überwinden könne. Jesus konnte versucht werden, denn die Möglichkeit zu sündigen ist ebenso wenig wie das Wissen um Gut und Böse schon an sich Sünde. Die σάρξ, die Jesu eigen ist, mit ihren sinnlichen Trieben, leiblichen Bedürfnissen und seelischen Empfindungen, ist an sich ohne Sünde; erst wenn der Wille in selbstischer Weise d. h. gegen Gottes Willen von ihnen sich beherrschen läßt, entsteht die Sünde. So knüpft Satan an die natürlichen Bedürfnisse des menschgewordenen Sohnes an, indem er sie in Verbindung setzt mit seinem Messiasberufe. Die dreifache Richtung der Sünde 1 Joh. 2, 16 entspricht den drei Versuchungen und dem dreifachen messianischen Amte gegenüber dem göttlichen, ihm vorgezeichneten und von ihm bei der Taufe gewollten Wege, α) daß Jesus seine Gotteskraft nicht im Dienste eignen Bedürfnisses, der zur fleischlichen Lust gesteigerten sinnlichen Begierde verwende, sondern im Dienste der erbarmenden Liebe Gottes, um die Menschheit fürs Reich Gottes zu erretten; β) daß Jesus auf dem gottgewollten Wege der Selbsterniedrigung, nicht aber auf dem gottwidrigen der Selbstverherrlichung (durch Schauwunder) auf Gottes Beistand zu rechnen habe; γ) daß er das ihm als Sohn Gottes und Davids Sohn verheißene Ziel der Weltherrschaft nicht im Dienst der Selbstsucht und der Sünde, sondern durch Gottesdienst mit vernichtendem Kampf gegen die Sünde und ihren Urheber zu erstreben habe. Im Glaubensgehorsam der Selbstverleugnung und im Leidenskampf mit Geduld will Jesus als Knecht Gottes erringen, aber nicht gegen Gottes Willen als einen Raub sich aneignen, was ihm vom Vater bestimmt ist und was ihm als dem soeben beglaubigten Sohne gebührt. Darum kämpft er als Menschensohn in wahrhaft sittlicher Weise mit dem Worte Gottes auf dem Wege Gottes und im Dienste Gottes.

4. Diesem siegreich erkämpften Heilandsweg entspricht später das beständige Abwehren der stets erneuerten Versuchungen (Joh. 4, 34; 6, 38; Mt. 20, 28; — 27, 40; Joh. 7, 3. 4; 6, 14; Mk. 8, 32 f.); denn nur eine Zeitlang verließ ihn der Versucher (Lk. 4, 13). Jesu Versuchung ist daher nicht bloß ein Leiden, sondern ein Kämpfen gegen den Versucher, aus dem er als Sieger über denselben hervorgeht; durch ihn können seitdem die Seinen alle Angriffe des Zweifels, Aberglaubens und Unglaubens überwinden. Der Stärkere ist über den Starken gekommen (Lk. 11, 21). Satan muß ihn verlassen, der Himmel ist geöffnet und die Engel Gottes dienen ihm (Hebr. 1, 14; Joh. 1, 52) als dem Menschensohne. Sie bezeugen das Wohlgefallen des Vaters von neuem, daß der Himmel über ihm und seinem Wirken auf Erden geöffnet bleibt.

d. **Plan und Verfahren Jesu.** *1.* Die Frage nach dem „Plane" Jesu bei seinem messianischen Amtsantritt und für sein Heilandswirken (der Ausdruck

zuerst in den Wolfenb. Fragm.) ist nur im rationalistischen Sinne eine „ungesalzene“ (Kahnis), wenn man darunter ein allmähliches Ausreifen seines Messiasbewußtseins und seines durch die Umstände bedingten Verfahrens versteht. Es ist gegen die Quellen, daß Jesus zuerst ein politisches Messiasideal gehabt und dies allmählich erst aufgegeben und mit dem Martyrium vertauscht habe (de Wette, Hase); oder daß er zuerst „zündender Sittenlehrer“, dann seit dem Verkehr mit dem Täufer „schwärmerischer Idealist und Prophet des nahen Himmelreichs“, dann, seit dem Tode jenes „schroff revolutionärer, antijüdischer Messias“ und „himmelstürmender düsterer Riese“, endlich seit dem Palmenzuge „tragisch untergehender, aber in den Herzen der Seinen fortlebender Märtyrer“ gewesen (Renan); oder daß er sechs Stadien durchlaufen habe (Schenkel), wonach er, mit des Täufers Wirken unzufrieden, aber von ihm angeregt, erst später als Messias sich erkannt habe. Ebenso geschichtswidrig unterscheidet Keim einen galiläischen Frühling, galiläische Stürme und ein jerusalemisches Todesostern, und läßt darnach den durch den Täufer erweckten Messias das Reich als bevorstehend, als auf eine innerliche Gestaltung angewiesen, schließlich doch als sinnliches, aus den Kämpfen mit den finstern Todesmächten hervorbrechendes verkündigen. Auch Weiß mit seinem zwiefachen Plan ist gegen die Schrift. Vielmehr tritt Jesus nach der Taufe und der Versuchung mit voller Klarheit und Gewißheit über den Weg, die Mittel und das Ziel seines Wirkens hervor. Es ist ihm hierüber auch nicht erst in der Versuchungszeit ein Licht aufgegangen, denn schon sein erstes Wort im zwölften Jahre enthält die deutliche Erkenntnis über seine Person, wie sein Werk. Sein **Plan** entspricht dem alttestamentlichen Messiasbild und den drei Versuchungen, wonach er, sich bewußt, Prophet, Priester und König im höchsten Sinne des Wortes zu sein, doch zuerst als Prophet den göttlichen Willen verkündigt, um die Notwendigkeit und das Verständnis für seinen durch stellvertretendes Opferleiden zu dem Ziele königlicher Weltherrschaft führenden Weg kund zu thun und einzuschlagen. Diesen göttlichen Heilsplan, den göttlichen Auftrag und Willen des Vaters zum Besten Israels und der ganzen Menschheit, hat Jesus von Anfang an klar in seinem mit dem Messiasgeist erfüllten Bewußtsein vor Augen. Dem entsprechend bringt er, in echt pädagogischer Weise „weisheitsvoll“ stets die rechten Mittel zu dem gottgewollten Ziele wählend, wie und was und wann der Vater es ihm zeigt, stufenmäßig fortschreitend, das ihm Aufgetragene zur Verwirklichung. Als Prophet (Lk. 24, 19), nur scheinbar ähnlich denen des A. T., zeugt er nicht von dem, was ihm gegeben, oder vom Zukünftigen, sondern von sich selbst, als von dem, der die Verwirklichung alles dessen in seiner Person ist, was im A. T. als Hoffnung und Verheißung verkündet ist. Dies drückt Jesus auch aus in seinen **Selbstbezeichnungen**: er nennt sich Sohn (Sohn Gottes), um sein einzigartiges Verhältnis zu Gott als seinem Vater, und **Menschensohn**, um in Anknüpfung an den geheimnisvollen Namen des Messias bei Dan. 7, 13, sich als Sohn Gottes in seiner Menschwerdung zum Heile der Menschheit zu bezeichnen. In dieser Hinsicht will er nicht sowohl eine neue Lehre bringen, als sich selbst darbieten; er will die Seelen der Menschen erretten vom Tode, also neues Leben aus Gott in der Gnade und in der Gemeinschaft mit sich und dem Vater in den einzelnen Seelen schaffen. Zu diesem Zweck aber bildet er von An-

fang an eine an seine Person, und zwar durch den Glauben gebundene neue Gemeinschaft, in welcher er königlich waltet, weil er für alle heilsvermittelnd als Lamm Gottes die Sünden trägt, die er zu seiner Zeit mit Opferung seines Lebens sühnen wird. Erst nach Überwindung von Sünde und Tod durch sein Sühnopfer kann er das neue Leben den Seinen geben und sein bis dahin nur vorbereitetes Reich an die Stelle des bisherigen Bundesvolkes mit der sichtbaren Tempelgemeinschaft in der Gestalt der Kirche Gottes auf Erden setzen, und durch sie das Reich Gottes als Reich des Geistes in den Herzen der Glaubenden aus dem Weltreich sammeln und herrichten. Diese Grundzüge des göttlichen Heilsplanes Jesu sind teils alttestamentlich geweissagt, teils beim Täufer schon erkennnbar. Sie erscheinen sofort am Anfang des Wirkens Jesu im Keime, in der Versuchung siegreich durchgekämpft, und treten im Lauf desselben mit immer größerer Klarheit nach den Umständen und im Verhältnis zur Fassungskraft der Seinen hervor.

2. Sein Verfahren ist völlig diesem Auftrage entsprechend. α) Mit dem h. Geist gesalbt, will er das Reich des Geistes in der Wahrheit und Liebe begründen durch Mitteilung seines Geistes als des Geistes vom Vater im Himmel an die Menschen. Die Mittel sind sein Wort, sein Wandel, sein Sterben — und weil des Gottmenschen, darum sind es gottmenschliche: seine Worte ewiges, göttliches Leben gebende Worte, sein Wandel heiliger urbildlicher Wandel in der Liebe, sein Sterben unschuldiges sühnendes Sterben, dem die Auferstehung folgen mußte. Mit diesen Mitteln sammelt er um seine Person seine Jünger, sie erziehend und durch sich heiligend, zwölf an der Zahl, als die Träger und Stammväter des neuen Bundesvolkes, und einen weiteren Kreis von 70, nach der Zahl der Ältesten und der Siebenzigzahl der Völker des Erdreiches. Sie bilden den Grundstamm für die neue Gemeinschaft des Geistes, für die Kirche. Sie sollen seine Zeugen und die Träger seines Geistes sein, berufen, Gottes Plan und Jesu Werk an die Menschheit zu verbreiten. Denn sein Thun war an Zeit und Ort gebunden. Er wirkt zwar Tag und Nacht, aber doch stets zu seiner Stunde, im Anschluß an die Tage seines Vaters wie an die Festtage seines Volks, und nicht über die Grenzen des auserwählten Volkes hinaus. Von Jerusalem und seinem Tempel ausgehend, wendet er sich, weil sofort eine feindselige Stimmung gegen ihn sich regt, nach dem am meisten verlassenen Galiläa, doch auch Samaria nicht übersehend, und stets wieder nach dem Mittelpunkte zurückkehrend. Aber auch die einzelnen Seelen aus der Heidenwelt, welche irdisch und geistlich die Grenzen überschritten hatten und zu ihm gekommen waren, weist er nicht von sich. — β) Die Verkündigung des Wortes hatte zum Mittelpunkt ihn selbst, und von hier aus beleuchtet er alles, den Alten Bund wie die Welt, das Menschenherz wie die Völkerwelt, Alles erneuernd und umfassend zur Herrichtung seines Reiches, dessen König er ist. Diesen reichen Inhalt legt Jesus in den verschiedensten Formen seiner pädagogischen Weisheit, wie dem Bedürfnis der Hörer entsprechend in Zwiegespräch, Lehrrede, Gnome, Parabel, parabolischer Erzählung dar, wobei ein Fortschreiten in formaler wie materialer Hinsicht unverkennbar ist. Bei allem Reichtum des Inhalts gebietet er über die einfachste Form, bei aller Tiefe der Gedanken ist er unnachahmlich populär und einfach. Akkomodiert hat er sich den Be-

dürfnissen wie der Fassungskraft (Joh. 16, 12), also formell, aber nur mit der strengsten Wahrung der Wahrheit; nie materiell hat er irrige Volksvorstellungen aufgenommen, auch nicht bloß vorübergehend; er hat sie vielmehr bekämpft. War doch der Zweck seines Lehrens (Joh. 8, 32), durch die Wahrheit frei zu machen von der Sünde und zu gewinnen für das Reich der Wahrheit, jeden ohne Unterschied, der zu ihm kam. Daher hat er öffentlich und stets für alle, nie bloß für Eingeweihte, mit Ausschluß der Menge, gelehrt (Joh. 18, 20) — im Gegensatze zu den Weisen der Welt, für die das „odi profanum vulgus“ galt, im Unterschied auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche die Religion zur Sache einer Schule oder Partei gemacht hatten. — γ) Jesus lehrt durch Wort und Wandel, durch Thun und Leiden, aber er wirkt auch zugleich, was er lehrt; dies bezeugt seine **Wunderthätigkeit.** Über sie spricht er selbst: Joh. 8, 14 ff.; 5, 31—36; 10, 37 f.; 15, 24; Mt. 11, 5. Danach sind die Wunder nicht bloß staunenerregende *τέρατα*, sondern messianische Heilandswerke (*ἔργα*) und Selbstzeugnisse seiner gottmenschlichen Person, d. i. der in ihm lebenden göttlichen *δύναμις*, die schöpferisch dem Heilszweck gemäß wirkt (daher *σημεῖα*). Sie bezwecken also nicht zunächst den Beweis seiner Messianität, vielmehr sollen sie der erstorbenen Welt das Leben geben, und hiedurch die in Christo vorhandene Herrlichkeit (*δόξα* Joh. 2, 11), den Durchbruch der neuen Gnaden- und Geisteswelt in der alten, der Sünde anheimgefallenen Schöpfungswelt offenbaren. Jedes Wunder hat neben diesem höheren und allgemeinen noch seinen besonderen Zweck; daher sind alle Wunder verkörperte Lehrreden. Was er spricht, das geschieht (Mt. 9, 1—8). Die sogen. Naturwunder wie auch die Heilungen sind nicht wunderbarer, als die geistlichen Wunder, Sündenvergebung und Wiedergeburt. Die leiblichen Wunder sind Abbilder seiner geistlichen Wirksamkeit, die Naturwunder sind Parallelen zu den Wundern im Reiche Gottes, und so auf einander sich beziehende, also prophetische Hinweise auf die Zukunft des Reiches der Vollendung. Dadurch haben sie auch für das sinnliche Volk pädagogische Bedeutung. Den Wundern entsprechen ferner die nicht minder wunderbaren Selbstzeugnisse, wie die Einblicke und Erkenntnisse des verborgenen Herzens und der Weltverhältnisse, und der wunderbar heilige, sündenlose Wandel, sowie endlich die an ihm selbst gewirkten Wundererscheinungen der Geburt, Taufe, Verklärung, Auferstehung und Auffahrt.

Über Johannes den Täufer vgl.: Gleich, De bapt. Joh. 1689. Ch. Cellarius, De J. Bapt. 1691. 1711. Herm. Witsius, Exercit. de J. B. in s. Misc. sacr. II. J. J. Hottinger, J. B. hist. 1717. Sal. Deyling, Obs. sacr. III. Stein u. Osiander in Keils Analect. IV. Hemsen, De christologia J. B. 1824. Leopold 1825. Usteri in St. u. Kr. 1839. v. Rohden 1838. Gademann, Über das Verh. des Joh. d. T. z. Herrn, Z. f. luth. Th. 1852. E. Haupt, Joh. d. T. 1874. Reynolds, John the Bapt. 1879. Breest, J. der Täuf. 1881. Schmidt, Die Christol. des Täuf. Jhrb. f. d. Th. 1869. || Über die Taufe Jesu vgl.: Hottinger 1708. 9. Olearius, Dem. auctoritas Chr. ex bapt. 1711. Bes. Steinmeyer, Die Epiphanien im L. J. 1880.

Über die Versuchungsgeschichte vergl.: Vitringa, De tent. D. 1695. Hottinger 1709. F. Meyer, War Jesus einer Sünde fähig. Bl. f. höhere Wahrh. 1831. L. J. Baumgarten 1855. In der Tüb. Theol. QSchr. 1828. Usteri, St. u. Kr. 1830. Hasert das. 1830. Ullmann, Die Sündlosigkeit 1838 u. St. u. Kr. 1842. Wimmer, ebend. 1845. Graul, Z. f. luth. Th. 1844. Pfeiffer u. Rink, Ztschr. f. chr. Wiss. 1851. Lauff, St. u. Kr. 1853. Brückner, Die Vers.-Gesch. 1857. Engelhardt, De J. Chr. tent. Dorp. 1858. C. B. Moll, Über die Versuchung 1859. Dorner, Über Jesu sündlose Vollkommenheit. 1862. Haupt, St. u. Kr. 1871. Riemann, Ges. Vortr.

1878. Kluge, Jahrb. f. deutsche Th. 1878. A. Luthardt, Allg. Luth. K.Z. 1879. Hünefeld 1880. Steinmeyer, Die Epiphanien 1880. Heman, im Beweis d. Gl. 1882. Atzberger (kath.), Die Unsündlichkeit Christi 1883.

Über den Plan Jesu vgl.: Reinhard, Über den Pl. J. bearb. v. Heubner 1830. Schmidt, St. u. Kr. 1878. || Über die Lehrweise Jesu: Fecht, De admiranda in Chr. docendi virtute. Rost. 1711. Olearius, De methodo Chr. 1747. Bleek u. Lechler, Über das A. T. in den Reden Jesu, St. u. Kr. 1835 u. 54. Haupt, Alttest. Citate in den Evv. 1871. Ders.: Die pädag. Weish. Jesu 1880. || Wiels, Über die Ironien in d. R. J. in den Nachr. über d. exeg. Gesellsch. 1822. Grulich, Über d. Ir. 1838. H. Weiß, Über die Grundzüge der Heilslehre, St. u. Kr. 1869. || Über die Parabeln außer oben S. 504 noch: Krummacher, Geist u. Form d. ev. Gesch. § 197—225. Rettberg, De par. 1879. || Über die Wunder: Heubner, Miraculorum ab Evv. narrat. interpret. gramm. hist. 1807 [gegen die natürl. Wundererkl.]. C. L. Nitzsch, Quantum Chr. tribuerit miraculis 1796. v. Schott, De consilio quo J. miracula ediderit. Lps. 1809. 10 (opp. exeg.). Lehnerdt, De nonnullis effatis Chr., unde ipse quid quantumque tribuerit miraculis cognosci liceat. Regiom. 1833. Jul. Müller, De mirac. natura et necessitate progr. 1839. 41. J. C. K. v. Hofmann, Z. f. Prot. u. K. 1846. Schulze, Über die W. J. Chr. 1864. Steinmeyer, Beitr. I. 1866. || J. F. Winzer, De daemonologia N. T. 1812. 1821, 5 Abh. Th. Meyer, Über die Dämonischen im N. T. St. u. Kr. 1839.

6. Die Zeit des Sammelns, des Neubaus und der Beginn des Kampfes.

I. Die Anfänge des prophetischen Wirkens Jesu vor dem ersten Passa.

a. „Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt", so bezeugte der Täufer Jesum am Tage vor dessen Hervortreten nach seinem Siege in der Wüste an die offiziell vom Sanhedrin an den Täufer gesandte Deputation. Er wies damit das Volk in seinen Oberen von sich weg auf Jesum hin, und zugleich hinauf auf den, der der Zeit nach vor ihm gewesen, der so hoch über ihm ist, sowohl seinem Wesen nach, daß er nicht wert sei, ihm die Schuhriemen aufzulösen, als auch seinem Wirken nach, da er mit dem h. Geist und Feuer, und nicht bloß mit Wasser taufe (Joh. 1, 15. 36). Dieser ersten Einführung schließt sich die zweite an: „siehe das ist Gottes Lamm", mit welchen Worten der Täufer am Tage hernach, als er Jesum begegnete, diesen seinen Jüngern zeigte. Also eine Einführung in sein Eigentumsvolk und die Zuführung des letzteren zu ihm! Der Täufer erkennt, daß seine Zeit abgelaufen ist; er weist Jesu seine Anhänger als die ersten Jünger zu. Als Freund des Bräutigams wirbt er um die Braut, sein Volk.

b. Nun zeugt Jesus von sich selbst, nachdem auf das wiederholte Zeugnis des Täufers zwei galiläische heilsverlangende Männer, Andreas und Johannes, ihm nachgegangen waren. Er fesselt sie durch und an seine Persönlichkeit, und gewinnt durch sie den Bruder des ersteren, Simon Petrus, wie durch Joh. seinen Bruder Jakobus 1, 42, und am folgenden Tage Philippus, ihren Landsmann, und durch diesen Nathanael (Bartholomäus). Damit war für diese Männer, wie auch für Jesum ein Wendepunkt eingetreten: *ἀπάρτι*. Seine Heilswirksamkeit ist eröffnet, und sie sollen deren Zeugen sein (Joh. 1, 52; Lk. 10, 23). Mit ihnen kehrt er zunächst zurück in seine und ihre Heimat, nach Galiläa; hier offenbart er bei einer Hochzeit (zu der um seiner Mutter als der Verwandten willen auch Jesus sofort nebst seinen Jüngern geladen ward, auf die wohl durch den aus Kana stammenden Nathanael gebrachte Kunde von seiner Rückkehr) die Herrlichkeit seines verborgenen

Wesens in der Verwandlung des Wassers in Wein, nicht ohne mit dem Worte „Meine Stunde ist noch nicht gekommen", teils auf die spätere bevorstehende Zeit seines öffentlichen Hervortretens in Jerusalem hinzuweisen, teils alle fleischlichen Hoffnungen, mit denen man ihn etwa vorwärts zu drängen suchte, zunächst seiner Mutter gegenüber, ein für allemal abzuschneiden (Joh. 2, 1—11). In diesem ersten Wunder am Anfang seines Wirkens spiegelt sich seine erlösende Heilandswirksamkeit überhaupt, sofern er nicht gekommen ist, Gottes Werke zu zerstören, sondern durch seinen neu- und umschaffenden Geist der Gnade und der Freude sie vielmehr zu verklären (Röm. 14, 17). Im Hause, und zwar bei der Familiengründung fing er sein Wirken an, weil vom Hause aus das Ganze der Menschheit erneuert werden muß. — So hatte er in der vorbereitenden Stille die ersten Jünger gewonnen, deren er bedurfte, um mit Zeugen vor seinem Volk öffentlich aufzutreten. Nach kurzem Weilen in Kapernaum (Joh. 2, 12) zog er zum ersten Osterfeste nach Jerusalem.

II. Die Zeit des Sammelns vom ersten Passa bis zweiten (780—781 a. u. c.).

a. Die öffentliche Wirksamkeit des Propheten, von Gott gesandt, konnte von Rechtswegen nur in Jerusalem, dem Mittelpunkte seines Volkes, und nur am Passafeste ihren Anfang nehmen; der Herr trat ein in seinen Tempel, als der vom Täufer bezeugte und von manchen schon erkannte Messias. Es mußte aber hier zunächst, im Gegensatz zum Wunder in Kana, ein reinigendes Wirken stattfinden, weil das Haus seines Vaters durch das Götzenwesen des Mammonsdienstes entheiligt war, und alles Gericht am Hause Gottes anfangen und alle Heiligung von dort ausgehen muß. Das Recht dazu hatte und bezeugte er auf das Befragen der Obrigkeit als Sohn seines Vaters, dem das Heiligtum gehört; so beginnt seine öffentliche Wirksamkeit mit dieser Ausübung des Hausrechtes, und diesem Bekenntnis seiner Gottessohnschaft. Schon hier regt sich die Feindschaft, oder besser: er deckt die in der Entheiligung des Tempels schon vorhandene auf. Aber er weissagt auch die Aufhebung derselben durch Aufrichtung der neuen Gottesgemeinschaft in seiner Auferstehung von den Toten als Haupt einer Gemeinde, welche sein Leib, eine Behausung Gottes im Geiste ist (Joh. 2, 19. 22; Eph. 2, 22). Doch weder diese Gottesthat, noch die anderen Zeichen, welche Jesus thut, machen Eindruck auf das Volk als solches. Man hält ihn selbst in den maßgebenden Kreisen nur für einen Lehrer von Gott gekommen, auf Grund seiner Zeichen, die er that; aber es bedarf der Wiedergeburt, welche bei jedem einzelnen durch Wasser und Geist vollzogen werden muß, um ihn des Reiches Gottes teilhaftig zu machen, unter Bedingung des Glaubens an die Liebe Gottes in dem vom Himmel gekommenen und ans Kreuz erhöhten Menschensohne. Das bezeugte das Nachtgespräch mit dem suchenden Nikodemus, einem Mitglied des Sanhedrins, welcher von Jesu gehört hatte, aber aus Furcht, seiner Stellung zu schaden, nur heimlich und nächtlicher Weile ihn aufzusuchen wagte (Joh. 3). — Auch außerhalb Jerusalems in Judäa, wo Jesus noch längere Zeit neben und wie Johannes taufend den Grund zum Reiche Gottes zu legen suchte, fand er keinen Eingang, so sehr auch der Täufer noch in seinem letzten Zeugnis dem Volke seine Stellung zu ihm klarlegte. Denn das Mißtrauen der Pharisäer wuchs mit der Zunahme seiner Jünger; daher brach Jesus, um alle

Konflikte mit ihnen für jetzt noch zu vermeiden, sein Wirken in Judäa ab, zumal Galiläa seit der inzwischen erfolgten Gefangennahme des Täufers, der dorthin seine vorbereitende Thätigkeit verlegt und scharf des galiläisch-peräischen Tetrarchen Herodes Antipas gottwidrige Ehe mit der Herodias gerügt hatte, ohne geistliche Einwirkung war (vgl. auch Jos. arch. XVIII, 5. 1 ff.).

b. Den Rückweg nahm Jesus absichtlich durch das von den Juden für unrein gehaltene Samaria, nicht um dort zu predigen. Aber weil er infolge seines Gesprächs mit einem gefallenen Weibe aus dem Volk über den rechten Ort der Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit (am Jakobsbrunnen, dem samaritanischen Tempelberg Garizim gegenüber), um seines bloßen Wortbekenntnisses willen, daß er der Messias sei, bei den Bewohnern von Sychar, nahe bei Sichem (al Askar), — im Gegensatz zu den rechtgläubigen Juden — gläubige Aufnahme fand, blieb er doch nur zwei Tage daselbst. Seine Thätigkeit gehörte seinem Volke; später hier zu sammeln, überließ er seinen Jüngern. — Nun wandte er sich nach dem so verachteten Galiläa (Joh. 4, 43 f.; Mt. 4, 12), dem Lande der Heiden, die in Finsternis und Todesschatten sitzen (Jes. 8, 23; Mt. 4, 15). Ungeachtet der Prophet nichts im Vaterlande zu gelten pflegt, Jesus auch, mit Ausnahme der Weinverwandlung in Kana, noch keine Wunder dort gethan hatte, so war doch schon, auf die von Judäa und Samaria her über ihn in Umlauf gesetzten Gerüchte, eine so wohlwollende Stimmung für ihn vorhanden, daß sogar ein königlicher Beamter (genauer ein Beamter des Tetrarchen Her. Antipas) von Kapernaum wegen seines totkranken Kindes um Hilfe nach Kana kam. (Diese von Joh. 4, 46—53 berichtete Heilung mit der von Mt. 2, 5—13 und Lk. 7, 2—10 erzählten, wo es sich um einen römischen Centurio, also einen Heiden, handelt und die Heilung in Kapernaum selbst erfolgt, zusammenzuwerfen, verbietet schon die Charakterverschiedenheit der dabei beteiligten Hauptpersonen). Jesus beschloß, seine Wirksamkeit für längere Zeit in Galiläa zu lokalisieren. Zwar konnte er Nazareth nicht zum Ausgangs- und Mittelpunkt machen, weil die hier herrschende Kleinlichkeit der Gesinnung ihm ungeachtet seiner holdseligen Predigt doch nicht verzeihen mochte, daß er die Heimat nicht durch ein Wunder auszeichnete. Der von Luk. 4, 16—31 hier an dem Anfang der galiläischen Wirksamkeit unter Angabe durchaus individueller Züge erzählte Vorgang ist nicht mit dem Mt. 13, 53 f. und Mk. 6, 1 f. berichteten spätern Besuche Jesu in Nazareth identisch (richtig auch Ewald, Meyer u. a.). Seiner Landsleute Verblendung steigerte sich bis zum Mordanschlag. Darum verlegte Jesus, nachdem er noch in den Schulen des städtereichen Landstriches umher vielfach gepredigt hatte (Lk. 4, 43 f.), seinen Wohnsitz endgültig nach Kapernaum (Mt. 4, 12), dem Mittelpunkt des großen Land- und Seeverkehrs, benutzte jedoch, bevor er sein Wirken von hier aus begann, die Wiederkehr des Passafestes, um noch einmal in Jerusalem seine Gnade anzubieten.

In diesem ersten Jahre also handelt es sich um eine vorbereitende, das ganze Arbeitsfeld prüfend untersuchende und zugleich Einzelne sammelnde Wirksamkeit.

III. Die Zeit des Neubaues vom (zweiten) Passa 781 bis zum Laubhüttenfest 782 a. u. c.

a. Nur um des Festes willen war Jesus (auch wohl ohne Jüngerbeglei-

tung) hinauf nach Jerusalem gegangen, nicht um dort bleibend zu wirken (Joh. 5, 1—47). Die Frage an den 38jährigen Gelähmten am Teiche Bethesda: „Willst du gesund werden?“ war zugleich eine Frage Jesu an sein diesem Kranken gleichendes Volk. Der Herr des Tempels, als den er sich beim ersten Kommen nach Jerusalem gezeigt hatte, heilt, weil er auch Herr des Sabbats ist, an einem Sabbattage. Diese vereinzelte That seines Erbarmens war der Ausgang der neuen, seitdem verstärkten Feindschaft: er übertritt das heiligste Gesetz. Zwar rechtfertigt Jesus sein Thun als ein Thun des Sohnes Gottes, der ebenso wirkt wie sein Vater. Aber diese Rechtfertigung treibt die Feinde nur weiter in den Gegensatz zu ihm, zur Beschuldigung der Gotteslästerung; der Sanhedrin faßt den richterlichen Beschluß, ihn zu töten (Joh. 5, 18; 7, 19. 25). Dies erklärt genügend die sofortige Umkehr Jesu nach Galiläa zu der schon vorher daselbst mit der Gefangensetzung des Täufers in Aussicht genommenen längeren Wirksamkeit, um fern von den Einflüssen Jerusalems in Galiläa die Seinen zu befestigen und die Grundlagen zu der Gemeinschaft des neuen Bundes zu legen.

b. Zu dem Zweck bindet er seine noch ab- und zugehenden gläubigen Jünger fester an sich; er macht sie zu seinen Gehilfen, indem er ihnen an dem wunderbaren Fischzug den Segen der Arbeit im Gehorsam auf sein Wort bei ihrem neuen Apostelberuf als Menschenfischer vor Augen stellt (Lk. 5, 1 f.; Mk. 1, 16 f.). Über die nächstfolgende Zeit berichtet am treuesten Markus (1, 16—3, 12) wohl auf Grund der Mitteilungen des Simon Petrus, in dessen Gedächtnis dieses erste Auftreten des Herrn naturgemäß die tiefsten Wurzeln schlug. Jesu Wirksamkeit in und von Kapernaum aus in der näheren und ferneren Umgegend (Mk. 1, 45) des lieblichen und dichtbevölkerten Sees von Genezareth; sein Lehren in den Synagogen; das Heilen der zahlreichen Kranken aller Art bis tief in die Nacht, so daß er sich zuweilen in die Stille zurückziehen muß (3, 7) — dies alles hatte zur Folge, teils daß aus Galiläa und Judäa, ja auch aus Jerusalem und bis von den Grenzen von Tyrus her große Mengen des Volks zusammen strömten, ihn zu hören, teils daß sein Jüngerkreis befestigt im Glauben sich mehrte (Berufung des Zöllners Levi = Matthäus Mk. 2, 13 f.), des Unterschiedes ihres Meisters vom Täufer sich bewußt wurde und erkannte, daß die Zeit der Vorbereitung vorüber, daß in ihm der neue Bund (Mk. 2 21 f.) gekommen sei, der, wie die Stellung Jesu zu dem Fasten und dem Sabbat, sowie zu den Armen im Geiste, den Sündern und Zöllnern zeigte, nicht mehr der Bund des Gesetzes und seiner pharisäischen Beobachtung war (Mk. 2, 23 f.; 3, 6).

c. Von diesem Fortschritt legt weiter Zeugnis ab die Auswahl von zwölf Jüngern aus seiner näheren Umgebung zu Aposteln, zu den Stammvätern der neuen Bundesgemeinschaft (Mt. 10, 1—5; Mk. 3, 13—19; Lk. 6, 12—16).

Zu den sechs, welche von Anfang an zu Jesu gekommen, waren seitdem noch sechs andere allmählich hinzuberufen. In allen Verzeichnissen stehen sie so geordnet, daß in den drei Gruppen je dieselben vier Jünger genannt sind und daß in jeder der nämliche als erster steht.

I. Voran steht in der I. Gruppe stets

1) Simon, genannt Petrus, dann meist
2) sein Bruder Andreas (Joh. 1, 43; Mk. 13, 3) und das andere Bruderpaar

3) Johannes und | die Söhne des Zebedäus, beide von Jesu nach ihrem
4) Jakobus, | Wesen die Söhne des Donners, υἱοὶ βροντῆς (Βοανηργὲς = בְּנֵי רֶגֶשׁ) Mk. 3, 17, genannt (wie sie auch so erscheinen: Lk. 9, 54);

In der II. Gruppe finden wir:

5) Philippus aus Bethsaida, Joh. 6, 7; 12, 21; 14, 8;
6) Nathanael aus Kana, Joh. 1, 48 u. 21, 2;
7) Matthäus, zuvor Levi, der Zöllner, Mt. 9, 9 u. 10, 3;
8) Thomas, Zwilling, Joh. 11, 16; 14, 5; 20, 24 ff.

Zu der III. Gruppe gehören:

9) Jakobus Alphäi,
10) Simon Zelotes (ob früher zur Partei der Zeloten gehörig, oder seines Eifers wegen?),
11) Judas Lebbäus (= Thaddäus — der Beherzte), Joh. 14, 22 — und als letzter stets
12) Judas, Mann aus Karioth.

Im unmittelbaren Anschluß an die Auswahl dieser Jünger entwickelte Jesus vor ihnen wie vor der Menge des schon länger vorbereiteten Volkes in der Bergpredigt (Mt. 5—7) — der Tradition zufolge ist die Örtlichkeit auf den Hörnern zu Hattin, die sich an dem hier ein Bild des Friedens gewährenden See von Tiberias sanft hinstrecken (s. oben S. 229) — die Seligkeit des Reiches Gottes und die Aufgabe der Jüngerschaar als Salz der Erde und Licht der Welt (5, 3—16). Er begann dann (von Mt. v. 17 an), im Unterschied und Gegensatz zum bisherigen alten Bunde des Gesetzes und seiner äußerlichen Beobachtung, die in ihm und durch ihn erfüllte neue Gerechtigkeit des Reiches Gottes und seiner Jünger gegenüber pharisäischer Werk- und sadducäischer Weltseligkeit wie gegenüber den Halben und unentschiedenen Anhängern zu schildern, um schließlich (7, 7 f.) den Weg zur Gerechtigkeit im rechten Trachten, Meiden und Bewähren zu zeigen. Mit dieser gewaltigen Rede war in Jesu Wirksamkeit der eingetretene Wendepunkt, ein Neues zu bauen, gekennzeichnet, zugleich das Verhältnis zum Alten dargethan. Dies zeigen deutlich auch die drei bald darnach zu Kapernaum und zu Nain vollzogenen Thaten: dort die Heilung des Aussätzigen, welche uns Mt. 8, 1—4; Lk. 5, 12—16; Mk. 1, 40—45 berichten, und die Heilung des römischen Centuriosklaven (Lk. 7, 2—10; Mt. 8, 5—13); hier die erste Totenerweckung, vollzogen an dem Sohn der Wittwe (Lk. 7, 11—17). Es bedarf der Sündenreinigung des dem Aussätzigen gleichenden Israel, ebenso der Heilung der Fernstehenden, wenn sie berufen im Glauben kommen; es bedarf mit einem Worte der Totenerweckung durch den Weckruf zu neuem Leben.

d. Ein neues Zeugnis von dem Wendepunkt ist das erst in dieser Periode beginnende Reden in den Gleichnissen vom Himmelreich an das Volk; sie sind ein Zeichen des Gerichtes über den Unglauben, den Gläubigen, bes. den Aposteln eine Mahnung zum Suchen nach den darin erschlossenen Geheimnissen. Aus dieser Zeit schildert Matth., um ein Bild zu geben von der unermüdlichen Arbeit Jesu, „zwei Heilandstage des Menschensohnes": (8, 18—9, 34). Heilen und Lehren wechseln ab. So wächst die Arbeit unter dem verschmachteten und zerstreuten Volk ohne Hirten, so daß Jesus die

Seinen um Arbeiter bitten heißt (Mt. 9, 37 f.), aber auch mit den Zwölfen einen ersten Versuch macht (Mt. 10). Er sendet sie aus, damit sie thun was er that: lehren und heilen. Ihre Arbeit wie seine eigene gehört zunächst nur dem Volke Israel, für die Samariter ist die Stunde noch nicht gekommen. In seiner Ausrüstungsrede sagt er ihnen, was sie hier zu thun, zu leiden, und wessen sie sich von seiner, des Sendenden, Seite zu versehen haben; doch gilt natürlich das für diese Sendung Verheißene auch über den nächsten Zweck hinaus. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt," — darin besteht Jesu und nun auch seiner Jünger Wirksamkeit für das neue Reich Gottes. Und der Erfolg? Das Volk verwundert sich über die Wunder, aber es thut nicht Buße (Mt. 11, 21 f.). Die Pharisäer, aus Jerusalem gekommene Schriftgelehrte (Mk. 3, 22) sagen, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus (Mt. 9, 33. 34), und lästern Gott (9, 3, vgl. Joh. 5, 18), und selbst Johannes der Täufer, der im Gefängnis wegen seines treuen Zeugnisses schmachtet, wird von Anfechtungen befallen, da auch ihn jetzt die Erwartung eines irdischen Messias trügt. Er nimmt Anstoß an Jesu Auftreten; aber in der Aufrichtigkeit seiner Zweifelssorge wendet er sich direkt an Jesum selbst. Dieser weist zur Lösung der Frage auf seine Zeichen und die Predigt, und warnt vor dem Anstoß an seiner Person. Doch legt er vor dem Volke, das den Täufer so hoch gehalten, das offene, wenn auch indirekte Bekenntnis ab, daß dieser der Vorläufer gewesen und gibt damit deutlich zu verstehen, daß er selbst der Verheißene sei.

e. Jesus selbst fährt trotz des sich schon regenden Widerstrebens fort in seiner bisherigen Wirksamkeit, erfreut im Geist über die Erfolge seiner von der ersten Probe zurückkehrenden Jünger, denen der Vater das Geheimnis geoffenbart hat, und voll erbarmender Liebe zu den Mühseligen und Beladenen, welche alle er zu sich lockt (Lk. 10, 21; Mt. 11, 25 ff.); freilich vergeblich. In Nazareth ärgern sie sich über ihn wegen seiner Weisheit (Mt. 13, 53 f.). Die Pharisäer verlästern ihn wegen seiner Wunder (Mt. 12, 24) und verlangen doch auch wieder ein Zeichen zu sehen. Den Klugen und Weisen bleibt das Himmelreich verborgen; mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht. Daher er denn auch in der Form der Gleichnisreden fortfahren muß. Der Bergpredigt, welche das Grundgesetz des Himmelreichs lehrt, entspricht die Seepredigt in den sachlich zusammenhängenden Gleichnissen über den Entwicklungsgang des Reiches Gottes in der Welt (Mt. 13; Mk. 4, 3; Lk. 8, 5). Inzwischen kam die Botschaft an Jesum, daß der Täufer in seinem Gefängnis auf der Bergfeste Machärus am Geburtstag des Herodes der Rache der Herodias zum Opfer gefallen und sein Bekenntnis mit seinem Blute besiegelt habe. Da Herodes von dem Wirken Jesu gehört hatte und sein böses Gewissen ihm eingab, Johannes sei von den Toten auferstanden, so war zu befürchten, daß er Jesu nachstelle. Daher (ἀκούσας Mt. 14, 13) zog sich dieser zu Schiffe auf die Ostseite des Meeres in die Stille der Wüste zurück, in die Nähe von Bethsaida Julias nach Gaulonitis, dem Gebiet des Tetrarchen Philippus (Lk. 9, 10; Joh. 6, 1. 19 f.). Doch blieb sein Aufenthalt der Volksmenge, welche ihn nach der nicht erfolglosen Wirksamkeit der Zwölfe mit besonderem Verlangen auf der Wanderung zum Passa suchte, nicht verborgen. Sie zog sogar mit ihren Kranken ihm nach in die Wüste

und verharrte den ganzen Tag bei ihm. Die sich hier anschließende erste Volksspeisung berichtet außer den Syn. auch Joh., dessen Erzählungsfaden bei diesem Ereignis mit dem synoptischen zusammentrifft. Freilich tritt das Ereignis selbst bei ihm hinter den Folgen fast zurück. Denn das Volk, wunderbar in der Wüste gesättigt, bekennt Jesum als den verheißenen Propheten und will ihn zum König ausrufen, wohl gar als solchen nach Jerusalem einführen (Joh. 6, 14. 15). Diesen aus lediglich irdischen Hoffnungen und Berechnungen entspringendeu Huldigungen muß Jesus sich und seine Jünger entziehen; er besiehlt letzteren auf die Westseite zurückzufahren und bleibt allein im Gebet mit seinem Vater, seiner auf dem Meere geplagten Jünger gedenkend (Mk. 6, 48), bis deren Not, da sie ohne ihn (anders Mt. 8, 23) wegen des stürmischen Meeres das Ufer nicht erreichen können, ihn treibt, sich in seiner Gottessohnschaft, wandelnd auf dem Meere (nicht am hohen Meeresufer, wie Beyschlag und Weiß ausdeuten) und sie rettend, zu offenbaren. Eine einzigartige, daher auch von Joh. erzählte, aber nicht (gegen Weiß) den Zusammenhang unterbrechende lehrreiche Erfahrung von der Allgegenwart ihres Herrn, dem die Jünger auch Ausdruck geben (Mt. 14, 28. 33); ein einzigartiges Zeichen seiner Gottheit und Providenz, insonderheit für Petrus bestimmt zur Stärkung seines Glaubens, aber auch zur Bestätigung, daß sie ohne ihn nichts vermögen. Sie haben hier von neuem einen Blick gethan in sein Wesen, und erlangen so ein Verständnis für seine am folgenden Tage vor der großen fleischlichen Volksmenge in Kapernaum im Anschluß an die Speisung gehaltene Rede (Joh. 6, 26—58), daß er das Brot des Lebens sei, das vom Himmel gekommen, und daß nur wer im Glauben an ihn sein Fleisch isset und sein Blut trinkt die Auferstehung aus dem Tode und das ewige Leben habe. Diese „harte" (v. 60) Rede mit ihren Worten voll Geist und Leben bringt eine Sichtung in die fleischliche Menge; viele verlassen ihn. Nur die Zwölfe, welche außer der Speisung noch in der Nacht jene so einzigartige Offenbarung gehabt, bekennen auf seine ihnen die einzig mögliche Antwort schon in den Mund legende Frage: „Ihr wollt doch nicht etwa auch weggehen?" Jesum, den Heiligen Gottes, der Worte des ewigen Lebens habe (Joh. 6, 67—71). Seitdem wendet sich nunmehr sein Thun vorzugsweise diesen Jüngern zu.

f. Ganz in der Stille hatte Jesus das eingetretene Passafest, das dritte seiner Wirksamkeit in Jerusalem, verlebt; daher Johannes hievon nichts berichtet. Er war alsbald wieder nach Galiläa zurückgekehrt, da man dort ihm nachstellte (Joh. 7, 1), um den letzten galiläischen Sommer bis zum Laubhüttenfest beständig auf der Reise zu verleben. Ja er wünschte nicht einmal, daß es Jemand wisse, teils wegen der sich steigernden Konflikte mit den ungläubigen Galiläern und den sie aufreizenden Pharisäern, teils weil er sich vorzugsweise (Mk. 9, 30 f.) der Unterweisung seiner Jünger hingeben und weder sich selbst noch sie stören lassen wollte; es galt die Befestigung der Jünger in ihrem Glauben an Jesum als den Christ, der, was ihnen nicht mehr verborgen bleiben konnte, ungeachtet er Sohn Gottes ist, doch seinem Todesleiden entgegenzieht. In diese Zeit fällt die fluchtartige (Mk. 7, 24) Wanderung an die äußerste Nordgrenze infolge der Anschuldigung der Pharisäer, daß Jesu Jünger ihre Satzungen nicht hielten (Mt. 15, 1 ff.), zuerst

in die Gegend von Syrien und Phönizien, wo das kananäische Weib mit ihrem „großen" Glauben ihm seine Hilfe abdrang (Mt. 15, 21 f.); dann weiter an der Nordgrenze entlang in die heidnische Gegend der „zehn Städte", wo er den Taubstummen (ein Abbild des Heidentums) heilt (Mk. 7, 31—37), am Nordufer des Sees abermals eine Volksmenge von 4000 speist (Mt. 15, 29—38) und dann hinüber an das westliche Ufer bei Magdala (15, 39) und Dalmanutha (Mk. 8, 10) fährt, wo die Zeichen suchenden Pharisäer und Sadducäer wieder abgewiesen werden (Mt. 16, 1—11). Um dieses ehebrecherische Geschlecht zu meiden, fährt er wieder an das einsamere Ostufer, auf der Fahrt vor den Lehren dieser Gegner seine Jünger warnend. Ihre Unterweisung tritt denn von nun an wesentlich in den Vordergrund (Mk. 9, 31). Wie sehr sie derselben trotz ihres Glaubens bedurften, zeigt ihr geringes Verständnis der Gleichnisse (Mt. 15, 16 f.) wie der Warnung (16, 6 ff.); Lukas (9, 18) betont das Alleinsein mit ihnen. Sein Volk nahm ihn nicht auf; den Wenigen aber, die es thaten, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden. Als Frucht dieser nachhaltigen Erziehung hören wir aus der Jünger Munde, bei Cäsarea Philippi am See Merom, jenes große Bekenntnis, das Petrus im Namen aller vom Menschensohne ablegt; worauf der Herr ihm und den mitbekennenden Aposteln die Verheißung gibt, daß er auf diesem Felsen des bekennenden Glaubens seine unüberwindliche Kirche bauen werde. Nun können die Jünger auch die erste Leidensankündigung hören, die sie freilich, wie Petri für Jesum versucherischer Rat zeigt, noch nicht fassen (Mt. 16, 13—28; Mk. 9, 32). Wir stehen wieder an einem Wendepunkte im Leben des Herrn, wie seiner Jünger; daher die genaue Zeitbestimmung (Mt. 17, 1). Auch Jesu galiläische Wirksamkeit hat sich je länger je mehr beschränken müssen auf die Zwölfe. Sie ist abgeschlossen und die erste Leidensverkündigung geschehen. Damit ist das Ziel des göttlichen Ratschlusses ins Auge gefaßt und die messianisch-prophetische Lehrthätigkeit Jesu ihrem Wesen nach abgeschlossen.

g. Um diesen Abschluß zu feiern, bestieg Jesus (eine Woche später) mit den drei Auserwählten, Petrus, Johannes, Jakobus, einen nahen Berg — ob den in einer Breite mit der Südspitze des gal. Meeres gelegenen Thabor, wie die später entstandene Tradition will (vgl. oben S. 217), oder einen anderen, ist unsicher — um hier zu beten (Luk. 9, 28), worauf die Verklärung und die Stimme des Vaters die entsprechende Antwort war. Diese weist zurück auf den Anfang seiner Arbeitsthätigkeit bei der Taufe, und bezeugt dem Sohne, daß er in seiner Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes an die Armen nur verkündigt, was er vom Vater gehört, und daß er dadurch den Namen des Vaters verklärt habe (Joh. 3, 11; 8, 26 ff.; 7, 16; 17, 8. 14. 26). Nun wird er selbst verklärt; das Wohlgefallen des Vaters ruht auch jetzt auf ihm und bezeugt sich darin, daß dieselbe Gottesstimme über ihn, als den Zeugen der Wahrheit und das verklärte Licht der Welt, spricht: αὐτοῦ ἀκούετε. Diese Verklärung weist aber auch auf die Zukunft: Jesus sieht in diesem Verklärungslicht seinen Ausgang, über den er mit den Zeugen des Alten Bundes, dem Vertreter des Gesetzes und der Weissagung redet. Christus als allein bleibender Mittler des neuen Bundes muß den Tod erleiden, um Gesetz und Propheten zu erfüllen und verklärt zu werden in seiner Gemeinde, die sein Wort hört. Die Jünger haben es wieder erfahren, wer der

ist, der nunmehr so oft von seinen Leiden spricht und diesen entgegengeht (Mt. 17). Die Verklärung, eine geschichtliche Thatsache, keine Vision noch Mythe (2 Petr. 1, 16), war so für Jesum ein Vorschmack und für die Jünger ein Einblick in die Herrlichkeit, zu welcher er soll — trotz und nach seinem Leiden verklärt werden. Freilich zunächst galt es noch einen schweren Kampf gegen sein vom bösen Geist beherrschtes und verstocktes Volk, wovon der Besessene am Fuß des Verklärungsbergs ein erschreckendes Abbild ist (Mt. 17, 14—21).

IV. Der Beginn des Kampfes vom Laubhüttenfeste 782 bis zum (4.) Passa 783 a. u. c.

Von Anfang an hatte Jesus zwar zu kämpfen; jetzt ist das Kämpfen aber seine durch das Verhalten seines Volkes herausgeforderte Hauptthätigkeit. Er thut es mit dem immer direkter abgelegten Zeugnis von sich selbst. Dadurch macht er die Anklagen der Gegner zu nichte; zugleich aber deckt er auch ihre Mordpläne auf und läßt seine warnungsvollen Weherufe ergehen. Sie zeigen, daß sein Volk reif sei zum Gericht; ja im Wort vollzieht er es schon. So tritt er auf den Kampfplatz, aber stets mit der Absicht, die Kinder seines Volkes zu sich und somit zur Buße zu rufen.

a. Es geschah beim Besuch des Laubhüttenfestes (Joh. 7, 1—10, 21). Da der Mordplan schon 5, 18 gefaßt war, vermied Jesus auch das öffentliche Hinaufziehen mit der Volksmenge, wozu seine Brüder ihm rieten; er kam erst in der Mitte des Festes in Jerusalem an. Groß ist die Spannung aller; sie zeigt die herrschende Gesinnung für und wider; seine Worte wie seine Thaten werden für und gegen ihn als Messias gewendet. Er wehrt die Bedenken ab; denn der Ursprung seiner Lehre sei vom Vater, er selbst komme von ihm her und werde auch zu ihm zurückkehren. Er verheißt — im Anschluß an die festliche Wasserausgießung vom Altar, die zur Feier der Wasserspende Moses in der Wüste statthatte — die Sendung des Geistes: er gebe das Wasser des Lebens und sei das Licht der Welt; und doch bestehe der Plan, ihn zu töten? Niemand wagte Hand an ihn zu legen (v. 44), ja Nikodemus faßte sogar den Mut, für ihn zu sprechen (v. 50). Gegenüber der Sündennacht, welche die auf der That beim Feste ertappte Ehebrecherin aufdeckt, knüpft Jesus in seiner Abschiedsrede an den letzten Festritus der Tempelbeleuchtung (erinnernd an die Feuersäule) an. Er bekennt sich als das Licht der Welt und sein Sein als früher denn das Abrahams, während seine Gegner um ihrer Sünde willen vom Teufel, dem Menschenmörder von Anfang, herstammten. Er drängt zur Entscheidung, und sie tritt ein. Denn um der soeben gehörten Gotteslästerung willen wollen sie ihn steinigen. Die Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1 f.) soll sie von der Wahrheit seiner Rede überzeugen. Aber das gerichtliche Verhör, nach welchem die Wunderthat nicht bezweifelt werden kann, verhärtet die Gegner nur desto mehr. Schon geht man soweit, die Anhänger Jesu aus der Volksgemeinde auszuschließen. Das ist die Ursache, daß Jesus sich gegenüber den „blinden, Blindenleitern" (wie er die Pharisäer nennt) als den „guten Hirten" bekennt, der auch sein Leben dahin gebe für die Schafe (Todesankündigung wie Mt. 16, 21 f.).

b. Zurückgekehrt nach Galiläa, ist Jesus mit seinen Jüngern beschäftigt (Lk. 9, 43 f.), belehrt den Petrus wegen der Tempelsteuer (Mt. 17, 24 f.), und

ermahnt alle an dem Vorbilde der Kindlein zum rechten Verhalten (Mt. 18, 1—35; Lk. 9, 46—50). Alsdann beginnt seine letzte Rundreise durch sein Volk, auf der er neben reicher Unterweisung, vorzugsweise seiner Jünger, überall den Kampf aufzunehmen hat. Während Mt. 17, 22 und Mk. 9, 30 nur von vielen solchen Wanderungen berichtet, läßt Lukas in seinem großen Reisebericht (9, 51—18, 33) erkennen, daß Jesus mehrere Male auch Judäa berührt hat, was Joh. durch seinen Bericht von der Reise zum Tempelweihfest bestätigt. Nach Mt. 19, 1, Mk. 10, 1 und 32, wie Lk. 9, 51 ist die galiläische Wirksamkeit abgeschlossen: es beginnt die Todesreise zum letzten entscheidenden Kampf, er voran, die Seinen voll Bangens ihm nach (Mk. 10, 32). Ob alle von Luk. in seinem Reiseberichte angeführten Reden und Begebenheiten dieser letzten Reise angehören und in der angegebenen Reihenfolge sich ereignet haben (Wiesel.), oder ob er nur eine Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Wort und Lehre geben wollte (Keil, v. Hofm. und die meisten), wird sich schwerlich entscheiden lassen. Durch den obengenannten Festbesuch wird diese Zeit von ca. 6 Monaten in zwei Zeiträume geteilt. Über den ersteren berichtet Luk., über den anderen Joh. am eingehendsten.

c. Auf dem Wege nach dem Süden von Galiläa werden die Boten Jesu an der Grenze von den Samaritern abgewiesen (Lk. 9, 51—56). Deshalb nimmt Jesus einen längeren Aufenthalt in Galiläa, sendet aber aus dem ihn begleitenden Jüngerkreise die 70 Sendboten vor sich her, mit dem ähnlichen Auftrage, wie ihn früher die Zwölfe empfangen hatten (Lk. 10, 1—16), um das ganze Land vor seinem Tode nochmals mit der Botschaft vom Reich zu versehen. Erst Lk. 17, 11 kommt er auf die Grenzstraße zwischen Samaria und Galiläa, das ihn auch, wie Lk. 10, 12 f. zeigt, abwies, und dann (nach Mk. 10, 1; Mt. 19, 1) nach Peräa. In diese Zeit, in den Dezember, fällt seine Reise — wohl über Bethanien, mit dem Besuch bei Martha und Maria (Lk. 10, 38—42) — nach Jerusalem zum Tempelweihfeste (Joh. 10, 22—39). Jesus benutzte jeden Anlaß, nochmals dort seine Stimme zu erheben. Im Volk bestand nach Joh. 7, 43; 9, 16; 10, 19 eine Spaltung über ihn, ob er nicht doch der Messias sei; die Juden forderten, daß er sie nicht darüber im Unklaren lasse. Auch jetzt sagt es Jesus nicht mit direkten Worten, aber doch sachlich dreimal. Sein letztes Bekenntnis gipfelt in dem, daß er und der Vater Eins seien, worauf er vor den entrüsteten Juden sich nochmals rechtfertigt. Vergeblich: sie suchen jetzt ihn zu steinigen und zu greifen (Joh. 10, 39), worauf er nach Peräa zurückkehrt (v. 40), wo er wohl in Bethabara in aller Stille mit seinen Jüngern bis in die Zeit des bevorstehenden Passafestes blieb (Mt. 19, 1 p.). — Das ganze letzte Halbjahr war eine Zeit wachsender Feindschaft, wie in Jerusalem, so in Samaria und Galiläa gewesen. Die Schriftgelehrten versuchen ihn in schwierigen Fragen nach dem höchsten Gebot: wer ist mein Nächster? (Lk. 10, 25 f.); die Pharisäer über Ehescheidung (Mt. 19, 6 f.) und über das Reich Gottes (Lk. 17, 20 f.). Wiederholt geben seine Heilungen überhaupt, bes. die am Sabbat vollbrachten, erwünschten Anlaß zu Angriffen; so die des stummen Besessenen Lk. 11, 24 f., des gichtbrüchigen Weibes 13, 10 f., des Wassersüchtigen 14, 1 f., selbst daß er bei ihnen zu Tisch war. Auch seine Straf- und Warnreden, bes. über die Pharisäer (11, 37 f.), da er weder deren Heuchelei (12, 1 f.) noch ihre Habsucht (16, 1 f.) schonte, dazu ihr Murren

über seine Sünderliebe (15) zeigen die Zunahme der Feindschaft. Sie bleiben nicht weniger erfolglos als seine Streitreden und Mahnrufe, begleitet von Lehr- und Gleichnisreden. Es fallen in diese Zeit die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom reichen Kornbauer, vom treuen Haushalter, vom großen Abendmahl, vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn, vom klugen Haushalter, vom reichen Mann, vom Pharisäer und Zöllner. Nur der Blindgeborne und Nikodemus treten für den Herrn ein, dazu die Zwölfe; sie erfahren seine Hirtentreue und vertrauen auf sie. Doch ist bei ihnen noch viel fleischlicher Sinn zu bekämpfen; daher die vielen besonderen Unterweisungen: vom Ringen nach dem ewigen Leben (13, 22 f.), von den Ärgernissen, von der Versöhnlichkeit, von der Demut, von dem Reichtum als Hinderung ins Reich Gottes zu kommen, von den Arbeitern im Weinberge, die ohne Aussicht auf Lohn darin schaffen. Er kennt die Seinen — auch dem Judas schaut er ins Herz — und er wird erkannt von ihnen (Joh. 10, 14). Wenn auch große Volksmassen ihn umgeben, so täuscht er sich doch nicht über ihre Unempfänglichkeit (Lk. 11, 29). Er straft sie und mahnt, die Gnadenzeit zu benutzen (12, 35 f.); ja er spricht auch sein Gericht aus im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum und dem Wehe über Jerusalem (13, 1 ff. u. 34 f.).

d. Von Anfang an hatte Jesu Predigt von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in die Gewissen der heuchlerischen Hüter des Gesetzes und der im Besitz der Macht sich bedroht fühlenden Volksobersten zu Jerusalem ihren Stachel eingegraben. Ihre Feindschaft wuchs durch die Reden des Herrn in Jerusalem zum Haß. Der Sanhedrin beschäftigte sich schon lange mit dem Gedanken, ihn aus dem Wege zu räumen. Den offiziellen Beschluß soll die an dem verstorbenen Freunde Lazarus zu vollziehende Auferweckung jetzt zur Reife bringen; in dem vor Jerusalems Thoren gelegenen Bethanien geschieht jene von Johannes, dem Jünger, den Jesus lieb hatte, allein berichtete Liebesthat, über welche, nachdem Jesu öffentliche Wunder- und Lehrthätigkeit im wesentlichen abgeschlossen war, die Syn., da sie andere solche Thaten erzählten, mit Schweigen hinweggehen konnten. Sie war nicht die Ursache, sondern nur die Veranlassung des Einschreitens der Obrigkeit. In dieser That will Jesus vor den Seinen, die ihr Glaube für das wunderbare, ihnen noch zu erschließende Geheimnis befähigte, ehe er selbst den Tod erfuhr, wie vor dem Volke, welches in seinen Oberen seinen Tod beschlossen, sich als die Auferstehung und das Leben, als Sieger über den Tod offenbaren; er will allen bezeugen, daß, wer an ihn glaubt, nicht sterben werde (Joh. 11). Auf die Kunde von dieser That, welche die tiefste Erregung bei allen, die davon vernahmen, hervorbrachte, war der Sanhedrin zunächst tief betroffen. Vor dem Volk brauchte man Vorwände, unter anderen, daß das Volk noch mehr unter das römische Joch kommen werde u. dgl. Unter sich sprach man es offen aus: die eigne Herrschaft sei in Gefahr. Da glaubte der Sadducäer Kaiphas, der in jenem denkwürdigen Jahre als Hoherpriester, wie das gesetzliche Versöhnungsopfer fürs Volk so jetzt Jesum als ein solches Opfer darbringen sollte, die das Volk wie die eigene Herrschaft rettende staatskluge Entscheidung gefunden zu haben; es sei besser, meint er, wenn jener Eine sterbe, als daß das ganze Volk verderbe. Das war aus ruchlosem Munde eine Weissagung auf den Ratschluß Gottes, der sich jetzt erfüllen sollte, freilich in anderem

Sinne als Kaiphas meinte: denn Jesus war in die Welt gekommen, um für das Volk zu sterben, und um die unter den Heiden zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln (11, 51. 52). Seine Stunde war gekommen. Doch entzieht er sich noch ihren Händen, sie sind noch unschlüssig, wie sie ihren Plan ausführen wollen; sie wollen nicht auf das Fest: er aber will es. Sie verlangen Anzeige von seinem Aufenthalte (11, 57). Daher geht Jesus noch von Bethanien in die Stille nach Ephraim (3—4 Stunden n. ö. von Jerusalem), um von hier aus im Anschluß an die Festkarawanen öffentlich hinaufzuziehen zu seinem Todespassa.

Über die Tempelreinigung: Steinmeyer, D. Theophan. ꝛc. 1881. || Über die eherne Schlange: Menken 1829. Kern, Bengels Archiv 1822. Jakobi, St. u. Kr. 1835. || Über Jesu Gespr. mit der Samarit,: P. Antonii, De convers. Samarit. 1696. Steinfaß, Klief. u. Dieckh. Th. Ztschr. 1861. Fr. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum 1871 u. ö. || Über die Bergpredigt s. S. 504, ferner: M. Baumgarten, Doctrina J. C. de lege Mosaica 1838. Theod. Harnack, J. d. Chr. oder die Erfüllung des Ges. und der Proph. 1842. Bleek, St. u. Krit. 1833. Holtzmann, Jesu Stellung zum Gesetz, J. f. prot. Theol. 1878. || Über Jesu Selbstbezeugung als Menschensohn: Heumann, 1740. Scholten 1809. Kling, St. u. Kr. 1836. Nebe 1860. Baur, Z. f. wiss. Th. 1867. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Nösgen, Vom Menschensohn u. Gottessohn 1868. Schulze, Die Sündenvergebung Jesu u. das Wunder. Bew. des Gl. 1869. || Zum Wandel auf dem Meere: Steinmeyer, Die Theophanien. || Zur Verklärung: Hävernick, Meckl. K.bl. 1839. Krüger, Z. f. luth. Th. 1856. Steinmeyer, Die Epiphanien. || Über Martha und Maria: Hülsemann, Gesch. der Auferw. des Laz. im Lichte der göttl. Offb. 1835. L. Bonnet, La famille de Bethanie 1852. Fournier, Bethanien 1837. W. Baur, Laz. v. Beth. u. s. Schwestern 1854. Schulze, Martha u. Maria 1866. Luthardt, Die Krisis in der galil. Wirks. Jesu. Z. f. kirchl. Wiss. u. L. 1880. Schnedermann, Jesus u. der Pharisäismus, ebendas. 1882. Ders. Das Judenthum in d. Ev. 1884. Schürer, D. Predigt J. in ihrem Verh. z. A. T. 1882. Haupt, Die pädag. Weisheit Jesu in der allmähligen Enthüllung s. Person. Bew. des Gl. 1880.

7. Die Leidenswoche.

I. Die Vorbereitung.

Das Zeugnis Jesu im Worte hat von Anfang an, da wo es not war und so wie es not war, bald nur andeutend, bald bestimmter über seine ihm klar bewußte Leidenszeit Licht gegeben; sein Tod entspricht dem Ratschluß des Vaters, er war ihm vom Vater auferlegt und, wie vom Vater so auch von ihm, dem Sohne gewollt. Seine Stunde überfällt ihn also nicht unerwartet, sondern er geht freiwillig den Weg der Erhöhung ans Kreuz zur Herrlichkeit, den Opferweg des von Gott erwählten Passalammes. Er sagt es den Seinen, daß sie sich darein schicken und nicht Anstoß nehmen, wenn es geschieht (Joh. 14, 29; 16, 1. 4). Es nimmt auch niemand ihm das Leben, sondern er gibt es hin; und wenn er sich bisher den Häschern entzog, so geschah es nicht aus Furcht, sondern weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Jetzt war es der Fall. Darum stellt er sich seinem Volk, aber nicht ohne ihm auf jedem Schritt von neuem sein Zeugnis vor Augen zu halten, damit sie keine Entschuldigung haben. Wie er geliebet hat die Seinen, so liebte er sie bis an das Ende (Joh. 13, 1). — Von dieser letzten Woche berichten die Quellen reichlich, und Johannes wieder in harmonischer Ergänzung der anderen Evv.

a. **Der königliche Einzug und Jesu Bekenntnis.** Mit den Zwölfen und seinen

sonstigen Anhängern aus Galiläa war er aus der Stille hervorgetreten und am Donnerstag den 7. Nisan in der Nähe von Jericho mit den Festkarawanen zusammengetroffen. Durch den blinden Bartimäus läßt Jesus sich jetzt öffentlich als Sohn Davids bekennen, und durch die an ihm vollzogene Heilung bezeugt er sich als denselben, freilich wie die wiederholte letzte Leidensverkündigung an die Seinen besagt, daß er als Messias sterben müsse. So zieht er in Jericho ein, und ladet sich bei dem reichen, aber heilsbegierigen Oberzöllner Zachäus zu Gaste, trotz des Murrens der Seinen. Diese, wie das Volk immer noch von falschen Messias- und Reichshoffnungen getragen, finden seine Einkehr und sein Verweilen bei „dem Sünder", ungeeignet; er sollte den Jubel benützen und von ihm getragen sofort hinaufgehen gen Jerusalem. Jesus aber sucht nicht bloß bis zum letzten Augenblick das Verlorne, sondern er sagt es ihnen, wenn auch im Gleichnis (von den anvertrauten Pfunden), so doch mit unzweideutiger Klarheit, daß sein Reich ein Reich des Geistes sei, und seine Herrlichkeit in Zukunft bevorstehe; zugleich sich bekennend und das Volk wie dessen Herren zur Rede stellend, daß sie seine Herrschaft im Geiste nicht anerkennen wollen, sondern vielmehr sprechen: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche" (Mk, 10, 46 f.; Lk. 18, 35—19, 38; Mt. 20, 29 ff.). — Am folgenden Tage, dem Freitag, (8. Nis.) setzte Jesus mit neuen Festpilgern die Reise von Jericho an fort; er blieb jedoch in Bethanien, während das Volk zur Feier des Sabbatanfanges noch den kurzen Weg von einer Stunde hinaufzieht. Es bricht der letzte Sabbat in den Arbeitstagen (Joh. 12, 1 f.) seines Fleischeslebens an; er will ihn feiern im Hause seiner Freunde. Maria und Martha, die Jünger alle sitzen zu seinen Füßen und hören seinen Worten zu; die Liebe aber ist auch dieses Mal bedacht, ihre Dankbarkeit zu bezeugen. Im Hause Simons, eines von ihm geheilten Aussätzigen, wird Jesu ein festliches Mahl bereitet; bei Tische sitzt der Herr zwischen den zwei Zeugen seiner Herrlichkeit, dem vom Aussatz geheilten Simon und dem vom Tode erweckten Lazarus, und während Martha in ihrer Weise, aber dieses Mal ohne sich zu beschweren, dient, salbt Maria Jesu Haupt und Füße mit dem köstlichen Nardenöl, das sie bei des Bruders Bestattung nicht verwendet. Jesus aber nimmt diese Ehrenbezeugung, wie von nun an alle, die ihm gebracht werden, nicht nur an, sondern als Liebesopfer gegen des Judas Anklage in Schutz, ja deutet die Salbung prophetisch auf seine Bestattung (Mt. 26, 6 ff.; Mk. 14, 3—9). Joh. 12, 1 f. ergänzt, um den Zusammenhang der Salbung mit der Auferweckung des Lazarus einer- und dem Verrat des Judas andererseits ins Licht zu stellen, den synopt. Bericht durch die Namen der Beteiligten. Daß Luk. die Salbung Marias ganz übergeht, erklärt sich nicht, wie manche wollen, daraus, daß die von ihm 7, 37 f. erzählte Salbungsgeschichte mit der vorliegenden identisch ist, — gegen die Verschiedenheit von Ort und Zeit und der psychologischen Motivierung — sondern vielmehr daraus, daß dem Luk. der Charakter der Maria und ihr Verhältnis zum Herrn schon durch die bei ihm allein sich findende Geschichte des ersten Besuchs Jesu in Bethanien Lk. 10, 38 f. hinreichend klargestellt war. — Die Bewegung im Volk wuchs indeß. Die Erweckungsthat in Bethanien ward den zum Fest kommenden Fremden bekannt, die nun aus Jerusalem hinauszogen um Jesum und Lazarum zu sehen, so daß der Hoherat schon

beriet, ob man nicht auch letzteren beseitigen müsse. Am Sonntag (10. Nis.) kamen viele derselben um ihn abzuholen. Und Jesus weicht dieses Mal nicht der, wenn auch nur flüchtigen, Begeisterung des erregten Volkes aus; aber er selbst bleibt Herr der Bewegung. Er selbst ists, der den beabsichtigten und geweissagten Königseinzug in seine Stadt veranstaltet, so wie er ihn haben will, ganz nach Sach. 9, 9; teils um durch die Art desselben zu zeigen, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, teils aber auch um damit das bisher vor dem Volk zurückgehaltene Bekenntnis nun vor allem Volk abzulegen, daß er der Verheißene ist, zugleich der Sohn Gottes, dem alles unterthan ist (im Sinn von Ps. 110, 1 und Mal. 3, 1 f.). Der Einzug ist seine eigenste That (Mt. 21, 6). Früher (Joh. 6, 15) hatte er sich ihm entzogen oder kam in der Stille (7, 1—14); jetzt sagt er vor Israel im Wort der That und in Erfüllung der Weissagung (so wichtig war es), was er später dem Heiden Pilatus bekennt. Die ganze Stadt wird von diesem Ereignis ebenso erschüttert, wie bei der Ankunft der Magier (Mt. 21, 10). Und nicht bloß der Einzug, sondern die Art desselben veranlaßt zu der allgemein aufgeworfenen Frage, wer er sei? (v. 11), und trieb damit die Obrigkeit zur Entscheidung; das hatte Jesus beabsichtigt. Daß auch jetzt kein Erfolg erreicht und die Erregung des Volkes nicht länger anhalten werde, als bis es erkannt habe, welch ein Reich — kein irdisches, sondern ein geistliches — ihm der Messias aufrichte, das zeigen die beim Blick vom Ölberg unter Thränen gesprochenen Worte über den bevorstehenden Untergang seiner Stadt (Lk. 19, 42 f.). Der Einzug ging bis in den Tempelvorhof, gegen Abend aber verließ er die Stadt wieder und blieb zur Nacht mit den Zwölfen in Bethanien (Mk. 11, 11).

b. **Die letzten Zeugnisse.** In der Frühe des Montags (11. Nis.) suchte Jesus (Mk. 11, 12 f.) an dem Feigenbaum neben dem Wege, der nach Jerusalem führte, Früchte, seinen Hunger zu stillen; aber er findet nur Blätter. Sofort läßt er denselben verdorren und vollzieht in beabsichtigter Symbolik mittelst dieses (einzigen) Strafwunders das Gericht über Israel, für das es nach dem Gleichnis (Lk. 13, 6 f.) reif geworden war. Es hatte keine Frucht gebracht, trotz der Liebesarbeit Jesu. Dies zeigt der wiedereingerissene Tempelunfug, zeigt die nun auch absichtlich wiederholte Reinigung desselben für seine letzten Prophetenreden (Lk. 19, 45; Mt. 21, 12; Mk. 11, 15). Sie war auch dieses Mal eine symbolische Handlung, aber von verschiedenem Charakter und ihre Wiederholung durchaus erklärlich. Trotz der Mißstimmung und Mordanschläge der Oberen, die sich sogar über das Hosiannarufen der Kinder ärgern, macht Jesus die Stadt, speziell den Tempel doch noch einmal zum Schauplatz seiner lehrenden und helfenden Heilandsthätigkeit (Mt. 21, 14; Mk. 11, 17; Lk. 19, 47 f.). Am folgenden Tage (Dienstag 12. Nis. Mk. 11, 20) sehen die Jünger auf dem Wege von Bethanien nach der Stadt den verdorrten Baum, und fragen verwundert, wie das geschehen; worauf Jesus ihnen am Bilde dieses auf sein Wort verdorrten Feigenbaumes verheißt, daß auch sie, so sie Glauben haben und nicht zweifeln, kein Hindernis in der Ausübung ihres Berufs unter Israel und den Heiden mehr kennen und alles, was sie mit Gesinnung vergebender Liebe im Gebet erbitten, empfangen werden (Mt. 21, 21 f.; Mk. 11, 22 f.). In den Tempel gekommen, hatte sich Jesus vor den Abgesandten des hohen Rates wegen der Tempelaustreibung zu verantworten.

Er belehrt sie in Gleichnissen (von den Weingärtnern und vom großen Abendmahl), beantwortet die spitzfindigen Fragen der Pharisäer wegen der Abgaben an den Kaiser, die der Sadduzäer wegen der Auferstehung, die der Schriftgelehrten wegen des vornehmsten Gebotes, und fragt dann selbst nach dem Messias, als dem Sohne und Herrn Davids; woran sich, wegen des definitiven Beschlusses des Sanhedrins Jesum zu töten, dessen Wehe und Gerichtsweissagung über die Stadt, den Tempel und das Volk anschließt (Mt. 21, 23—23, 39 p.). Nicht auf seinem Volk als solchem kann sein Auge mit Wohlgefallen ruhen; nur auf der armen Witwe, die ihr Scherflein in den Gotteskasten legt (Lk. 21, 1—5) und auf den Hellenen (Proselyten des Thores), welche in dieser Stunde, da er die Verwerfung seines Volkes ausgesprochen, ihn im Vorhof der Heiden sehen wollen (Joh. 12, 20 ff.). Sie sind der Ersatz; ihr Kommen ist eine Verklärung vom Vater, entsprechend der auf dem Berge; dort nach seiner Verwerfung seitens der Galiläer, hier nach derjenigen seitens der Judäer. Nachdem er in tiefster Bewegung sich selbst mit dem Waizenkorn verglichen, das sterben muß, um Frucht zu bringen, und ebenso den Seinen vorgestellt hatte, daß man, um seine Seele zu bewahren, sie hassen müsse (Joh. 12, 24 f.), verließ Jesus unter der Bezeugung seines Vaters vom Himmel (wie man solche Stimme so oft gefordert Mt. 16, 1; 12, 38) mit einer letzten Mahnung, daß sein Volk, so lange es Zeit ist, das Licht der Welt annehmen solle (Joh. 12, 28—36), sein Heiligtum auf immer. — Beim Weggehen aus demselben zeigen die Jünger hin auf die Herrlichkeit des Baues, was Jesu Anlaß gibt, vom Ölberg aus im Blick auf den gegenüber in seiner vollen von Herodes jüngst noch gewaltig erhöhten Pracht erglänzenden Tempel noch einmal die Zerstörung anzukündigen und die gewaltige Rede von seinem Kommen zum Weltgericht und seinem nahen Tode zu halten (Mt. 24, 1—25, 46). Nun hat der Prophet von Nazareth sein Lehramt auch in Jerusalem abgeschlossen. Die letzten zwei Tage gehören seinen Jüngern. Während Jesus am Mittwoch (13. Nis., Mt. 26, 1 f.) in der Stille mit ihnen zu Bethanien weilte, hatte das Synedrium beraten, wie man sich seiner Person bemächtigen könne. In seiner Verlegenheit, da es doch nicht am Feste geschehen dürfe, kam ihm Judas zu Hilfe. Er hatte sich in seinen auf den Messias gerichteten irdischen Berechnungen getäuscht gesehen, wollte vielleicht auch nur, unbekümmert um die Mittel, Jesum zur rascheren Entscheidung drängen, — „der Sohn des Verderbens", dem besser wäre, nicht geboren zu sein (Mk. 14, 21), — und erbot sich, gegen die geringe Summe von 30 Silberlingen (30 Sekel = 100—120 Denare, etwa 80 Mark), Jesum auszuliefern — eine grauenvolle That, welche in einem ergreifenden Gegensatz steht zu der Salbung der Maria, deren Liebe derselbe Judas bemängelt hatte. Dieselbe unverdrossene Liebe, mit welcher Jesus an seinem Volke gearbeitet, hatte auch diesen Jünger getragen.

c. **Die Feier des letzten Passa und die Stiftung des neutestamentlichen Bundesmahles.** Für den Donnerstag (14. Nis.) Abend, mit dem der 15. begann, bestellte Jesus durch seine zwei vertrauten Jünger, ohne daß es Judas erfahren kann, die Feier des gesetzlich geordneten (nicht antizipierten) alttestamentlichen Passa, des letzten, wonach er sich so gesehnt, weil nun an dessen Stelle die Erfüllung, das Bundesmahl der durch ihn vollendeten Erlösung treten sollte. Nachdem er den Jüngerstreit durch das Fußwaschen beendet, und das

Passamahl nach vorgeschriebener Weise mit ihnen genossen, stiftet Jesus jenes Herrenmahl, in welchem er selbst seinen Leib und sein Blut seiner Gemeinde, die sein Leib ist, darzureichen zusagt, so oft sie darin seinen Tod verkündigt — d. h. bis daß er wiederkommt. Es ist eine Stiftung für die Dauer seiner Kirche in der Zeit, aus der Jesu Blick in die Ewigkeit hineinragt (Lk. 22, 30). Darnach deckt seine Liebe dem Judas die Gedanken auf, um ihn von der nächtlichen That abzuhalten (Mt. 26, 21). Aber Satan trieb ihn hinaus; Judas verließ den Ort. Dieselbe Liebe aber hielt den Jüngern, welchen er sich in seinem Mahl für die bevorstehende Anfechtung selbst dargegeben, im Gegensatz dazu vor, daß alle ihn verlassen, Petrus sogar in dieser Nacht ihn verleugnen werde (Mt. 26, 31 f.; Joh. 13, 36 f.). Sie verstanden weder jenes noch dieses (Lk. 22, 31—38); ihr Herz war bestürzt; und doch sollten sie die Säulen der neuen Gemeinde sein. Deshalb widmet der Herr ihnen noch die wenigen Nachtstunden. Er spricht in den von Joh. c. 14—16 uns überlieferten (Trost-) Reden zu den Jüngern von der Gemeinschaft, in der die Seinen stehen durch ihn mit dem Vater, mit ihm selbst als dem Weinstock, mit dem heiligen Geiste, den er vom Vater ihnen senden werde, damit er und der Vater durch ihn in jedem der Gläubigen Wohnung machen könne. Er schließt diese Abschiedsreden mit dem hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17), in welchem er sich, die Seinen und alle die, welche durch sie aus der Welt gerettet werden sollen, dem heiligen und gerechten Vater anbefiehlt: „Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, und will ihnen kund thun, auf daß die Liebe, damit du mich liebst, sei in ihnen, und ich in ihnen" (Joh. 17, 26). Das war die Stunde seiner verborgenen Verklärung (13, 31—33), der die zukünftige in seinem Tode und in der Welt folgen soll, um die er 17, 1 bittet. Es kam der Fürst dieser Welt, aber hatte nichts an Jesu. Dieser konnte deshalb seinen Leidensgang als Erlösungsgang antreten, damit die Welt erkenne, daß er den Vater liebe und thue, wie derselbige ihm geboten hat. Jesus geht über den Kidron hinaus in der Nacht.

II. Des Heiligen Leiden.

a. **Der Seelenkampf in Gethsemane.** Mit dem Gang über den Kidron beginnt Jesu Leiden. Vom Vater verlassen, war er überlassen der sündigen Welt, damit sie mit ihm mache, was sie gelüstete. Jetzt war seine Stunde gekommen, den Kelch zu trinken, den des Vaters Ratschluß ihm bereitet. Joh. hat den Seelenkampf nicht mitgeteilt; nicht weil er nicht zu seinem Christusbilde gepaßt hätte — denn die ähnliche Stimmung findet sich schon Joh. 11 und bes. 12, 27 — sondern weil derselbe schon bei den Syn. berichtet war. Gegen die keineswegs, wie Strauß behauptet, ungeschichtliche Hoheit seines Christusbildes — der Mt. 26, 29 f. geschilderte Christus steht ebenso hoch — verstößt nicht das vermeintliche Schwanken in Gethsemane, wie überhaupt nicht das wahrhaft Menschliche. Die richtige Deutung gibt Hebr. 5, 7. Es ist die Zurüstung des Opfers, die Jesus als Hohepriester an sich vollzieht, indem er die Leidenstaufe über sich ergehen läßt (Mk. 10, 38; Lk. 12, 50). Aber nicht willenlos; ein anhaltendes Kämpfen beginnt zugleich gegen den Fürst dieser Welt, der in neuer, letzter Versuchung gegen ihn ankämpft, und in dem Leiden, das er über ihn bringt, seinen Gehorsam zu Falle bringen

will. Doch ist Jesu Kampf zugleich ein Ringen mit Gott, seinem Vater; er fühlt die Schwere der ihm aufgelegten Sündenlast, die er allein tragen muß, da er vom Vater zur Sünde gemacht wird (2 Kor. 5, 21), und fühlt auch das Grausen des Todes, und zwar um so stärker, je weniger seine sündlose Natur mit diesem gemein hat. Aber das Verantwortungsvolle seiner Aufgabe erkennend, betet sich Jesus hinein in den Willen des Vaters; schon daß er betet, zeigt die Bereitschaft, den Willen des Vaters zu thun. So offenbart sich in Gethsemane nicht Seelenschwäche, sondern im Gegenteil Seelengröße. Mit seinem gottmenschlichen Willen tritt Jesus dem des Vaters zunächst entgegen, aber in seiner Bitte (Mt. 26, 39; Lk. 22, 42) erklärt er sich geneigt, bis er schließlich des Vaters Willen zu seinem eigenen macht (vgl. auch schon Joh. 12, 27). Diese Bitte zeigt die Größe der Aufgabe und seines Gehorsams. Sein Opfer ist ein freies, und nunmehr sein Wille auch unerschütterlich. Er hat Gehorsam gelernt an dem, das er litt, und Erhörung gefunden, wie des Engels Stärkung zeigt. Nunmehr geht er seinen ihn suchenden Feinden entgegen, um sich ihnen freiwillig zu stellen.

b. **Der Weg zum Kreuze.** Jesus trägt die Sünden der Welt als das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, in stillem Dulden. Ausgesondert wird es *1.* durch die Verhaftung. Zwei Jünger sind mitbeteiligt. Durch des Judas Verrat an der Spitze der jüdischen und der auch zur Hilfe geholten bewaffneten römischen Mannschaft wird Jesus seiner Freiheit beraubt — der einzig freie, wie soeben seine freie Hingabe im Gehorsam an den Vater gezeigt hat. Von seiner Freiheit gibt er auch den Häschern Zeugnis, indem er ihnen zeigt, daß sie ihn nicht gefangen nehmen können — sie stürzen vor seinem „Ich bins" zu Boden —, daß er sich vielmehr freiwillig ihnen darbietet, und daß er zugleich die Seinen schützend befreit, wobei aber des Petrus fleischlicher Eifer mit dem Schwerte dareinschlägt und so die Gewaltmaßregeln der Feinde rechtfertigt. *2.* Auf die Nachricht von der geglückten Gefangennahme beruft Kaiphas, der Hohepriester, in der Nacht eilends die Mitglieder des Synedriums, um Jesum noch vor dem Morgenopfer des Passatages zu verurteilen. Der Beschleunignng wegen wird Jesus zuerst (Joh. 18, 13) einem (nicht amtlichen) Verhör beim älteren Hohenpriester, dem abgesetzten aber im hohen Ansehen stehenden Hannas, der zugleich Schwiegervater des Kaiphas war, und im anderen Flügel des hohepriesterlichen Palastes wohnte, bis zur Versammlung des Rates unterworfen. Die unberechtigten, ja auch unnützen Fragen beantwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine öffentliche Wirksamkeit (Joh. 18, 19—23). Über den Hof zu Kaiphas zurückgeführt, wird Jesus Zeuge der Verleugnung seines Petrus, und wird selbst der empörenden Mißhandlung der Wächter preisgegeben, bis man ihn gegen Morgen vor das versammelte Synedrium führt, wo er, da die falschen Zeugen keine stichhaltige Anklage machen können, auf die eidlich gestellte Frage vor Kaiphas ein gutes Bekenntnis ablegt, daß er der Messias und Gottes Sohn sei. Auf dieses sein eignes Bekenntnis wird er der Gotteslästerung wegen zum Tode verurteilt. In besonderer Beratung (Mt. 27, 1) ratschlagt man über die Gründe zur Anklage und beschließt, den Vollzug dieses Todesurteils von dem römischen Prokurator Pilatus zu fordern, der allein das jus gladii, d. h. das Recht die Todesstrafe zu vollstrecken, hatte (Lk. 22, 66). So wird er, der als der

Menschensohn kommt in den Wolken des Himmels zum Weltgericht, verurteilt, von allen verlassen, die für ihn eintreten konnten, verurteilt lediglich auf sein Bekenntnis; und damit keiner eine Entschuldigung habe, hat Jesus es eidlich bezeugt, daß er der Sohn Gottes sei. 3. Nun wird er überantwortet an die Heiden: des Judas Verrat wiederholt sich seitens der Juden, daß sie ihren Messias an die Heiden ausliefern (*παραδιδόναι*, dasselbe Wort), die ihn weder kennen, noch erkennen wollen. Israel verwirft seine Hoffnung und damit sich selbst. Am Freitag (15. Nis.), vor Tagesanbruch noch, zwischen 4 und 5 Uhr des Morgens, wird Jesus auf das Prätorium geführt, das nicht in der Burg Antonia, sondern im großen Palast des Herodes sich befand (die Lokalitäten keineswegs sicher festzustellen, vgl. oben S. 226). Der ganze Rat begleitete ihn, um bei der Wichtigkeit der Sache und der Eile Eindruck zu machen und weiteren Verhandlungen vorzubeugen, damit bis zum Beginn des Festes alles abgethan wäre. Pilatus, den Juden weder freundlich noch gefällig, fragte nach dem Grunde der Anklage, und bestand trotz ihrer Weigerung auf seiner Forderung. Religiöse Gründe hätten den Pilatus nicht bewogen, das Urteil auszuführen; darum klagen sie Jesum als politischen Verbrecher an, daß er sich zum Könige der Juden mache, das Volk aufwiegele und Abgaben zu entrichten verbiete. Pilatus fragte daher Jesum nach seiner Königswürde, und Jesus bekannte sich als König der Wahrheit im Reiche Gottes, worauf Pilatus ihn zum erstenmal als unschuldig erklärt. Als er aber bei der erneuten Forderung der Juden hört, Jesus habe schon in Galiläa einen Aufruhr erregt, schickte er Jesum — aus Verlegenheit, um den Handel los zu werden, zugleich auch wohl aus Courtoisie — an den zum Fest in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas. Doch da Jesus auf alle Fragen der Neugier schwieg, sandte dieser den unschädlichen Schwärmer an die rechtmäßige Obrigkeit, Pilatus zurück, der ihn wieder für unschuldig erklärte und eine Festsitte, ihn loszulassen, benutzen wollte, wenn er, was ihm genügend schien, ihn vorher hätte geißeln lassen. Diese beabsichtigte Bestrafung eines Unschuldigen, wie die Gegenüberstellung des Barabbas zur Wahl war Zeichen der Verlegenheit und Schwäche. Da man den Mörder wählte und für Jesum den Tod forderte, ließ Pilatus den Gegeißelten nochmals dem Volke vorführen, um dessen Mitleid zu erregen, ihn zum drittenmal für unschuldig erklärend. Die Anklage auf Gotteslästerung, welche sie nun zu der vorigen hinzufügten, veranlaßte ihn nochmals nach seinem Wesen und Ursprung zu fragen, und nur die Drohung der Juden, daß er sich die Gunst des Kaisers verscherze, wenn er diesen loslasse, machte ihn nachgiebig. Je feiger er wurde, desto frecher die Juden. Er wagte nur noch, wie es schon die Kriegsknechte vorher gethan, sie in ihrem Könige und damit ihre messianische Hoffnung zu verhöhnen. Die Hände waschend, zum Zeichen daß er alle Verantwortung den Judäern überlasse, befahl er die Hinrichtung. Es ist die Sünde der feigen Ohnmacht wie der lauen Gleichgültigkeit aus Mangel an Erkenntnis der Wahrheit, worin hier die Heidenwelt sich hergibt, Israels gesetzwidrigen Willen zu vollziehen. Beiden gegenüber steht das erhabene Wort Jesu, daß er lediglich nach Gottes Rat den Tod erleide, und daß sie nur dessen Werkzeuge seien; was freilich ihre Verantwortlichkeit nicht aufhebt (Joh. 19, 11).

c. **Der Opfertod am Kreuz.** Derselbe göttliche Ratschluß fügte es, daß

Jesus nicht durch Gift, wie Sokrates, noch durchs Schwert, wie der Täufer, noch durch Steinigung, wie Stephanus, starb, sondern an dem der jüdischen Sitte fremden Kreuze sein Leben dahingab. Im Sinne der Welt lag darin die größte Schmach; die Kreuzigung war unter den Todesarten die schrecklichste und schimpflichste (servile supplicium Cic. in Ver. 5, 66), nur für die schwersten Verbrecher; kein römischer Bürger durfte zu ihr verurteilt werden. Jesus wurde ein Fluch. Aber durch seine hier bewiesene, unvergleichliche Geduld im Leiden und seinen Gehorsam in der Liebe wurde das Holz der Schmach zur Stätte seiner Herrlichkeit, und die vorbildliche Weissagung erfüllt, daß der Glaube mit Wohlgefallen darauf ruhend, des ewigen Lebens teilhaftig werde (Joh. 3). *1.* So trägt Jesus sein Kreuz zu der außerhalb der Mauern, wohl auf der Nordostseite der alten Stadt, gelegenen Schädelstätte Golgatha (so wegen der Formation genannt, die eine Art isolierten Vorgebirges, dicht an der vorüberführenden Straße, darstellt), wie das Lamm zur Schlachtbank geführt, um mit zwei Empörern abgethan zu werden. Vor 9 Uhr früh kam der Zug dahin. Gleichzeitig mit dem Morgenopfer im Tempel ward Jesus gekreuzigt — inmitten der Übelthäter. Über seinem Haupte ließ Pilatus jene dreisprachige, die Juden verhöhnende Inschrift anbringen: „Jesus von Nazareth, der Juden König" (Lk. 23, 38; Joh. 19, 21). Aber auch in dieser tiefsten Erniedrigung Jesu fehlte es nicht an den beweiskräftigen Zeugnissen seiner wirklichen, aber verborgenen Hoheit. 2. Was sein Sterben besagen will — Bedeutung und Kraft seines Todes —, das deuten die sieben Worte, unter denen er stirbt. Auf Grund seines versöhnenden Opfertodes bezeugt er sich als Hohepriester, der fürbittend im Namen der Menschen beim Vater eintritt, ja um Vergebung bittet für die, welche in Unwissenheit zur Ausrichtung des Ratschlusses Gottes sich verschuldet haben (Lk. 23, 34), und der dann im Namen Gottes selbst den bußfertig bekennenden Sünder gerechtspricht und ihm das Paradies, sein Reich, als das Reich begnadigter Sünder sofort nach dem Sterben eröffnet (Lk. 23, 43). Mit seinem Tode hört das natürliche Band, welches ihn in den Tagen seines Fleisches mit der Mutter verbunden hatte, auf; er ist für sie nur der Sohn Gottes, der auch für ihre Sünde sich geopfert. Diese seine Liebe bis in den Tod wird der Grund und der Halt für alle Lebensbande unter den Menschen in der Bruder- und Freundesliebe, als deren Vorbild er das zwischen Maria und dem Jünger, den er lieb hatte, stiftet (Joh. 19, 26). Das vierte Wort deutet das Geheimnis seines Sterbens. Der Schmerz des Todes ist die Verlassenheit von Gott, der Zorn des Vaters, den er für die Sünde der Welt erfährt (Mt. 27, 46). Nachdem die Sühne geleistet ist, kann er zur Stärkung in seinem Körperleiden die Feinde, für die er sein Leben gelassen, um einen Liebesdienst bitten (Joh. 19, 28), denn ihnen will ers mit lautem Siegesruf verkündigen, daß sein Werk und damit der Ratschluß des Vaters wie die Weissagung in seinem Gehorsam für alle und für alle Zeit zu einemmale (ἅπαξ Hebr. 9, 12. 26. 28; 10, 12) vollbracht ist, so daß niemand etwas hinzuthun kann (Lk. 23, 46; Joh. 19, 30). Nunmehr vollendeter Hohepriester geht er ins Allerheiligste (Hebr. c. 5—9) zum Vater, freiwillig sein Leben in dessen Hände legend, als Opfer für die Welt. — Die Menschen haben Macht über seine Kleider, die man verteilt und verspielt, über die Schmerzen, die man

ihm so lange er lebt, anthut; der Haß der Pharisäer darf ihn noch am Kreuze und inmitten der Todesqual verfolgen mit satanischem Spotte (Mt. 27, 40 f.; Mk. 15, 30 f.; Joh. 19, 36). Aber über sein Leben haben sie keine Macht; dies gibt er, wann und wie es ihm nötig ist, sobald die Sühne vollbracht, freiwillig und mit klarem Bewußtsein dahin. Um die neunte Stunde zur Zeit des Abendopfers (nachmittags 3 Uhr) verscheidet er. 3. Dies Sterben war nicht das eines Menschen. Daß es der Sohn Gottes gewesen, der in den Tod gegangen, zeigen die Wirkungen α. in der Natur (wunderbar plötzlich auftretende Verfinsterung der Sonne von 12—3 Uhr, Zerreißen des Tempelvorhangs, Erbeben der Erde, Aufthun der Gräber); β. am Leibe Jesu (kein Bein gebrochen und der Lanzenstich mit dem Wunderzeichen des aus ihm, dem Toten, wie aus einem Lebenden ausströmenden Blutes und Wassers (Sach. 13, 1; 1 Joh. 5, 6), und γ. in der Menschenwelt (Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns, Reue des Volks, Belebung der Seinen).

d. **Das Begräbnis.** Zu diesen von Gott gefügten Wandelungen gehört auch das Begräbnis Jesu. Es ist der Beweis des wirklich eingetretenen Todes. Die Seinen, belebt durch den Glaubensblick auf sein Sterben, und im Glauben an sein Wort, haben ihre Liebe nicht verloren. Während man seitens der Feinde sein Grab bei den Gottlosen an der Richtstätte bestimmt hatte, sorgen die Seinen (in unbewußter Erfüllung von Jes. 53), daß er im Tode sein Grab fand bei den Reichen. Noch am selbigen Abend stellte Joseph von Arimathia sein eigenes in Felsen gehauenes, neues, noch ungebrauchtes Grab zur Verfügung, und Nikodemus wagt es, den Leichnam von Pilatus zu erbitten und mit den Frauen Spezereien zu bringen. Er ward beklagt von den Frauen, aber auf Forderung des Rats wurde sein Grab versiegelt und bewacht, damit das Wort, das er von seiner Auferstehung gesprochen habe, nicht etwa in Erfüllung gehen könne.

So wird sein Tod, die schmachvollste Erniedrigung nach der Absicht der Menschen und im freiwilligen Gehorsam des Sohnes, für ihn zu der vom Vater beabsichtigten und von ihm durch Gehorsam erworbenen Erhöhung (ὑψοῦν). Der Kreuzestod wurde der Eingang zu seiner Herrlichkeit. Als Jesus sich in der Johannestaufe bereit erklärte, die Todestaufe auf sich zu nehmen, hörte er des Vaters Stimme: du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Ruht das Wohlgefallen des Vaters jetzt nicht auch auf seinem Opfertod? Welche Antwort erfolgt jetzt von seiner Seite?

Joh. Gerhard, in Chemnitii Harmonia evv. V: de passione comm. 1641 f. Seb. Schmid, De pass. J. Chr. satisfactoria. Gerh. Vossius, Harm. de pass. J. Chr. 1656. Henr. Müller, Hist. pass. Rost. 1661. 69 (deutsch 1675. 1744). Ant. Bynaeus, De morte J. Chr. 1691—98. 3 T. J. J. Rambach, Betrachtungen über das ganze Leiden Christi. Jena 1732. Schneckenburger, Chron. der Leidenswoche in s. Beitr. 1832. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. 1843. Wichelhaus, Versuch eines ausführl. Comm. zur Gesch. des Leidens J. Chr. 1855. Hengstenberg, Vorlesungen über die Leidensgeschichte 1875. Steinmeyer, Apol. Beitr. II. Die Gesch. der Passion des Herrn. 2. A. 1882 (gegen Strauß u. Ritschl). G. A. Süßkind, Passionsschule, 3 Abt. 1873. 1880 f. [erbaulich]. Nebe, Die Leidensgesch. n. d. 4 Evv. 2 Bd. 1881. 82.

Über den Einzug in Jerus.: Pfaff 1718. J. G. Walch 1738. Steinmeyer, Theophanien. || Über die letzten eschat. Reden: M. Geier 1660. Flatt in s. opp. ed. Süskind 1826. Zahn, Bengels Archiv 1816. Schott, Opusc. II. Jena 1818. Mau 1841. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 1861. Außerdem S. 504. || Über den Seelenkampf: Oettinger, Tüb. Quart.schr. 1837. 38. || Über das Kreuz: Zöckler, Das Kr. Christi 1875 S. 56 f., 426 f. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung. 1879.

W. Meyer, Abh. der bair. Akad. der Wiss. XVI. 2. ‖ Keil, Hat Judas das h. Abendm. empfangen? Z. f. kirchl. Wiss. 1880. Schürer, Über das φαγεῖν τὸ πάσχα 1883.

8. Die Verherrlichung Jesu in der Auferstehung und Himmelfahrt.

a. Nach Jesu Worten vor und bei seinem Tode, wie nach seiner Auferstehung ist sein Tod ein wirklicher gewesen; seine Auferstehung ist weder eine Vision der Jünger, noch eine Wiederkehr des nur scheinbar erstorbenen Lebens, noch eine bloße Sage; über die geschichtliche Wirklichkeit siehe oben S. 402 f. Wie Jesus seinen Tod, so hat er auch die Auferstehung geweissagt. Sie fällt unter einen zwiefachen Gesichtspunkt. Sie ist *1.* eine That des **Vaters**, der seine schöpferische Herrlichkeit offenbart (Röm. 6, 4; Mt. 12, 39; 16, 4; Lk. 11, 29), das einzige Zeichen für die ungläubige Welt, als Antwort des gerechten Vaters α) an die Welt, deren Verschuldung er nicht unbestraft lassen kann; er vereitelt der Menschen Rat, indem er den zum Erlöser macht, den sie verworfen hat; und β) an den Sohn, den er als den Heiligen um seines Gehorsams willen nicht im Tode lassen konnte, vielmehr nach seiner Erniedrigung erhöhen mußte, den er somit als seinen Sohn gerechtfertigt, beglaubigt hat.

2. Die Auferstehung ist auch eine That des **Sohnes**, in der er seine ἐξουσία (Joh. 10, 17. 18) offenbart: sein heiliges **Recht**, da er ohne Sünde vom Tode nicht gehalten werden durfte, wie seine allmächtige **Kraft**, wodurch er dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat. Er hat selbst den Tempel seines Leibes aufgerichtet, Joh. 2, 19 f., nicht in seinem bisherigen irdischen Fleische, sondern in verklärter Herrlichkeit. Denselben Leib, den er in den Tod gegeben, hat er nunmehr als Organ, um seinen Geist als den heiligen, als den des verklärten Gottmenschen und damit sein Heilandswerk der Menschheit anzueignen.

b. Diese Gottesthat geschah im Verborgenen; kein Mensch konnte Zeuge sein. Die erste, völlig zuverlässige Nachricht erhielt Israels Obrigkeit durch die geflohenen Grabeswächter; aber statt daß nun jene sie sich dazu dienen ließen, wozu sie gegeben, versteckten sie sich in ihrem Unglauben und unterdrückten die Wahrheit durch Lüge (Mt. 28, 11—15). Es bedurfte einer anderen Bezeugung von dieser Thatsache an die Menschheit. Wie sein Kommen in die Welt bei der Geburt, so ist dieses sein Kommen als Auferstandener durch unmittelbare Gottesboten verkündigt. Solche Botschaft kann nur im Glauben empfangen werden. Seiner Jünger Klein-, ja Unglauben kannte Jesus. Darum ergänzt er der Engel Botschaft durch seine eigene persönliche Offenbarung an die Seinen, um sie zu Zeugen von sich als dem aus dem Tode Erstandenen zu machen. Von diesen Offenbarungen berichten die sämtlichen Evv., wie auch Paulus 1 Kor. 15. Wie Jesus es verheißen (Joh. 14, 18. 19; 16, 16—28), so haben die Jünger ihn wiedergesehen, nicht in seiner fleischlich irdischen Leiblichkeit, noch in einem Übergangsstadium derselben, sondern in dem aus dem Grabe mitgebrachten, verklärten, geistlich himmlischen Leibe, der nicht mehr an Zeit und Raum gebunden, vom ewigen Geiste beherrscht ist. Was in der Verklärung und beim Wandel auf dem Meere vorübergehend an ihm hervortrat, das ist jetzt sein beständiger Zustand.

Seine göttliche Herrlichkeit durchdringt seine menschliche, aber verklärte Natur. Jetzt trägt er nicht mehr das σχῆμα ὡς ἄνθρωπος, aber er kann sich sinnenfällig den Seinen offenbaren. Nicht der großen fleischlichen und unbeständigen Menge (Akt. 10, 41) zeigt er sich, sondern den vorerwählten Zeugen, welche mit ihm durch den Glauben Gemeinschaft in der Liebe gehabt. Jene war unfähig; sie würde geleugnet haben, daß es der Gekreuzigte sei; im günstigsten Falle wäre ihr Anerkennung durch Furcht abgezwungen worden, ohne bußfertige Bekehrung. Nur den Seinen offenbart er sich, nicht zum bleibenden irdischen Verkehr, sondern damit sie ihn als lebendigen Herrn und König glauben, der auch ungesehen und alle Tage bei ihnen ist mit seinem Beistand, und der sie zu ihrem Beruf beleben will und kann.

c. In der Frühe am dritten Tage, am ersten Wochentage — seitdem zum Tage des Herrn geworden — finden die zum Grabe behufs Salbung des Leichnams kommenden Frauen, dieselben, die auch unter seinem Kreuz gestanden hatten, nämlich Maria seine Mutter, sowie deren Schwester, des Kleophas Weib, und Maria von Bethanien, den Stein weggerückt, das Grab leer. Maria von Magdala, die sich in gleicher Absicht zu jenen gesellt hatte, eilt, da sie das Grab leer sieht, bestürzt zu Petrus und Johannes (Joh. 20, 2), während ein Engel zuerst den am Grab zurückgebliebenen Frauen die Thatsache bezeugt, mit dem Befehl, es Petro insbesondere zu sagen, und zu verkünden, daß Jesus in Galiläa die Seinen sammeln wolle. Die Jünger, welchen die Frauen davon Mitteilung machen, schenken in ihrer Niedergeschlagenheit diesen Frauennachrichten keinen Glauben. Aber schon sind Petrus und Johannes auf der Magdalena Nachricht eilend zum Grabe gegangen, auf einem anderen Wege, als die heimkehrenden Frauen, so daß ihnen diese nicht begegnen. Sie finden es so, wie sie gehört; nur können sie, da alles in bester Ordnung liegt, nicht an einen Raub glauben. Sie kehren um nach Hause, ohne Licht über die Sache. Magdalena aber, die langsamer nachgefolgt war, blieb weinend am Grabe zurück. Weder das offne und leere Grab, noch der Engel Frage, wen sie suche, kann sie beruhigen; erst als sie den Herrn sieht, den sie anfänglich für den Gärtner hielt, und am Ton seiner Stimme erkannte (Joh. 20, 14 f.) wird sie des Geschehenen gewiß. In der Freude des Wiedersehens will sie seine Füße umfassen, aber Jesus lehnt es ab, trägt ihr vielmehr auf, den Jüngern seine Auffahrt zum Vater und das Wiedersehen in Galiläa zu melden. Die Jünger glauben ihrem Worte nicht, und so erscheint Jesus ihnen, um ihren Mut zu beleben, schon in Jerusalem; auch den anderen Frauen, deren Huldigung er annimmt, dann dem Petrus (1 Kor. 15, 5), am Nachmittag den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (über die Lage dieses Ortes vergl. oben S. 224), welche bei der Heimkehr den versammelten Zehn erzählen, was sie erlebt haben (Lk. 24, 13 f.), und zur Bestätigung auch erfahren, was dem Petrus begegnet war. Plötzlich ist der Herr in ihrer Mitte, grüßt sie mit dem Friedensgruß, und überzeugt alle, daß ers leibhaftig sei (Joh. 20, 19—23; Lk. 24, 36—43; Mk. 16, 14). Nur Thomas fehlte, und um ihn von seinen Zweifeln frei zu machen, erscheint er acht Tage später ihm und damit den anderen wieder (Joh. 20, 26—29). Jede dieser Offenbarungen hat an sich ihre selbständige Bedeutung für die Empfänger; doch zielen die an die Frauen, an die Emmausjünger und an Petrus zunächst nur darauf

hin, in den Jüngern den Glauben an den Auferstandenen und Verherrlichten zu wecken. Der Höhepunkt der Erscheinungen aber ist die am Osterabend im Kreise der Zehn; denn hier findet die Ausrüstung derselben mit dem heiligen Geist zum Apostelamt statt, auf daß sie seine Zeugen seien, die er gesendet. Daher, weil Thomas gefehlt, die Wiederholung, um auch ihn (wie von Neuem die anderen) zu überzeugen und ihn so zum freudigen Bekennen zu treiben. In den folgenden 30 Tagen begegnet Jesus zum drittenmal seinen Jüngern, und zwar sieben von ihnen beim Fischzuge auf dem See Tiberias (Joh. 21, 1—24). Hier will er seine Menschenfischer ermahnen, ihre Arbeit auf sein Geheiß zu thun und ihren Segen allein von ihm zu erhoffen, aber zugleich dem Petrus sich noch besonders bezeugen und im Gegensatz zu seiner Verleugnung nun auch ein Bekenntnis seiner Liebe empfangen, welche die Voraussetzung ist, sein Hirtenamt zu führen und Treue bis in den Tod zu bewähren. Das Martyrium kündigt der Herr dem Petrus an, aber nicht dem Johannes. Noch erscheint er dem Jakobus, wohl nicht dem ersten Märtyrer unter den Aposteln, sondern dem bis dahin ungläubigen Bruder Jesu, dem späteren Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (1 Kor. 15, 7); und endlich einer größeren Menge, wohl den 500 (nach 1 Kor. 15, 6) auf dem Berge in Galiläa, wobei Jesus in Gegenwart dieser seiner gläubigen Zeugen den letzten Befehl zur Begründung seines Reiches auf Erden gibt, das sie durch Predigen, Taufen und Lehren unter allen Völkern bis ans Ende der Erde ausrichten sollen, unter dem Beistand seiner Macht und Liebe.

d. Der Hingang zum Vater, Jesu **Himmelfahrt**, fand auf seine Anordnung statt bei seiner letzten Erscheinung vor den Eilfen auf dem Ölberge nach Bethanien hin, in unverkennbarer Erinnerung an die an diesen Orten geschehenen Thatsachen. Öfter hatte Jesus von seinem Hingang zum Vater gesprochen (Joh. 16, 5. 16. 28; 6, 62; 7, 33. 36), zuletzt am Ostermorgen; Joh. 20, 17 lehrt aber nicht, daß die Auffahrt damals schon geschehen sei (Kinkel), sondern nur, daß er im Auffahren begriffen sei. Um der Jünger willen hat Jesus 40 Tage bei ihnen geweilt. Aber auch um der Jünger willen ist er sichtbar vor ihren Augen zum Vater aufgefahren, von dem er gekommen war. Wie sie Zeugen seiner schmachvollen Erniedrigung am Kreuze gewesen, so sollten sie auch Zeugen seiner glorreichen Erhöhung sein. Nun wissen sie, daß er nicht mehr auf Erden weilt; sie wissen wo sie ihn den lebendigen Herrn zu suchen haben. Die 40 Tage haben jetzt ihren Abschluß; aber sein Verkehr und seine Gemeinschaft mit ihnen erfährt keine Änderung. Nachdem er sie zum letztenmal auf das bevorstehende Kommen des Geistes und ihren Beruf gewiesen, scheidet er segnend von ihnen. Das war ihr letzter Glaubensblick auf ihren Herrn. Denselben sollen sie bewahren. Sie sollen sich wissen unter dem Schutz des Erhöhten, und sollen arbeiten unter seinem Segen nach seinem Befehl. Jesus macht keinen Abschied von ihnen; denn er bleibt bei ihnen (Mt. 28, 20); er läßt ihnen nur noch durch seinen Boten seine Wiederkunft verkündigen. Sein Hingang macht sie deshalb voll großer Freude. Die Antwort auf seine Erhöhung und seine Aufträge ist, daß sie ihn anbeten als ihren Herrn im Himmel, der sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe. Der Hingang Jesu ist daher weniger Abschluß der Thätigkeit Jesu auf Erden als Anfang seiner himmlischen Wirksamkeit durch seine Apostel

und in seiner Kirche, der Gemeinde der Gläubigen; daher denn den Bericht darüber hauptsächlich die Apg. gibt.

Vgl.: Joh. Gerhard, Commentarius in harm. hist. de resurr. et asc. J. Chr. 1617. Paul, Die Bed. der Auferst.' ꝛc., JDB. f. d. Theol. 1865. W. Beyschlag, Die Auferst. ꝛc. (gegen Strauß), Berl. 1865. Ders.: St. u. Kr. 1870. Gebhardt, Die Auferst. J. Chr. 1869. ‖ Thomas, La resurr. de J. Chr. 1870. Doedes, De J. in vitam reditu, 1871. Bes. Steinmeyer, Apol. Beitr. III. 1871. H. Schmidt, Jhrb. f. d. Th. 1872. 73.

Die Geschichte des apostolischen Zeitalters oder die Geschichte der Geistesoffenbarung in der Kirche Jesu Christi auf Erden.

9. Aufgabe, Quellen und Chronologie der Geschichte des apostolischen Zeitalters.

a. Das apostolische Zeitalter ist die grundlegende Periode für die Aneignung des Heiles in Christo durch die Menschheit mittelst der durch den heiligen Geist in den Aposteln gewirkten neuen Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Jesu Christi. Es ist die dritte Stufe der Heilsoffenbarung: die Zeit der Verklärung Christi durch den h. Geist; weil noch Offenbarungszeit des erhöhten und auch durch Erscheinungen (an Stephanus, Paulus, Johannes) sich offenbarenden Hauptes in seiner Gemeinde, darum nicht bloß Anfang, sondern zugleich grundlegende, normgebende und prophetisch weissagende Ausgestaltung der Kirche. Apostel hat es nur einmal gegeben; ihre Wirksamkeit ist nach den Geistverheißungen an sie (Joh. 14, 26; 16, 13—15), nach den Geistwirkungen durch sie, nach den Geistzeugnissen von ihnen eine einzigartige, unvergleichliche. Dieser Stellung in der Kirche sind sich die App. bewußt und ebenso die Zeugen der nachapostolischen Zeit.

b. Als Quellen haben wir neben der Apg. vor allem die Schriften der Apostel und ihrer Schüler; es sind dies die Urkunden und Zeugnisse der Geistoffenbarung, wie die Mittel zur Heilswirkung in der Kirche, integrierende Glieder der Offenbarungsgeschichte. Außerbiblische Quellen sind die Schriften der apostolischen Väter; die einzelnen Nachrichten bei den Kirchenvätern, bes. Eusebius und Hieronymus bieten wenig; noch weniger die apokryphischen: die apostol. Konstitutionen, die pseudoclementinischen u. a. Schr.; heidnische und jüdische Quellen sind sehr dürftig, kaum nennenswert.

c. Da wir die Quellenkritik eingehend S. 409 ff. u. 422 ff. dargestellt haben, so erübrigt hier nur noch eine Angabe der chronologischen Haltpunkte. Absolute Data sind *1.* der Tod des Herodes Agrippa, Akt. 12, 23 und Jos. arch. XIX, 8. 2. Nach letzterem starb er, als er das 3. Jahr unter Claudius vollendet; dieser war am 24. Jan. 41 n. Chr. zur Regierung gekommen, mithin war das 3. Jahr im Jan. 44 vollendet. Nach der Apg. war er nach dem Osterfeste nach Cäsarea gegangen und starb bei den zu Ehren des Claudius zur Feier seiner Rückkehr aus Britannien in Rom wie in den Provinzen gehaltenen außerordentlichen Festspielen (Dio Cass. LX, 23); nicht bei den von Herodes d. Gr. eingerichteten alle vier Jahre zu feiernden Festspielen, die ins Jahr 43 gefallen (gg. Wies.). — *2.* Die Hungersnot Akt. 11, 27 f. und Jos. arch. XX, 2. 6; 5. 2 war die unter den Prokuratoren Cusp. Fadus u. Tib.

Alex. (44—48, nach dem Tode des Agrippa); da auch die Sidonier heimgesucht waren und bei den Juden Hilfe suchten, so kann sie frühestens 45 über Judäa gekommen sein. — *3.* Die Vertreibung der Juden aus Rom (Akt. 18, 2) fand nach Suet. v. Claud. 25: impulsore Chresto statt, was am natürlichsten auf die Predigt von Christo zu deuten ist, die in Rom wie sonst vielfach Anlaß zu Unruhen in den Judengemeinden gab. Nach Tac. ann. XII, 5. 2 (Dio C. LX, 6) hat Claudius auch die mathematici vertrieben; wenn beides gleichzeitig (Wies.), dann a. 52. — *4.* Die Flucht des Paulus zur Zeit des Königs Aretas Akt. 9, 24—26; 2 Kor. 11, 32. Die widerrechtliche Besetzung von Damaskus durch Ar. kann nur vom Mai 37 auf die Kunde vom Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.) bis höchstens Anfang 39 stattgefunden haben (bis zur Regelung der arabischen Verhältnisse unter Caligula Dio C. LIX, 9. 12); die Flucht des Paulus also wohl noch 38. — *5.* Die Zeit der Prokuratoren Felix (52—60) und Festus (60—62) Akt. 21, 27—26; S. 278.

d. Darnach gestaltet sich die Chronologie der Apostelgeschichte.

a. 31: (p. u. c.: 784) nach Anger, Meyer u. a. (a. 30, 783 nach Wies.): Die Gründung der Kirche am Pfingstfeste.

a. 34: Tod des Stephanus, Bekehrung des Paulus, drei Jahre vor der Flucht, die a. 38 (s. oben c. *4*).

a. 44: Herodes Agrippa †; kurz vorher Hinrichtung des Jakobus maj.; Hungersnot unter Claudius, frühstens 45.

a. 46—50: Die erste Missionsreise des Paulus.

a. 52: Das Apostelkonzil Akt. 15.

a. 52—55: Die zweite Missionsreise des Paulus.

a. 56—59: Die dritte Missionsreise und Gefangennahme des Paulus in Jerusalem.

a. 59—61: Zweijährige Gefangenschaft des Paulus unter Felix und Festus in Cäsarea.

a. 61 (Spätsommer): Reise des Paulus nach Rom (im Herbst zur Zeit des Versöhnungsfestes in Kreta Akt. 27, 9; den Winter über in Malta); im Frühjahr 62 Ankunft in Rom.

a. 62—64: Die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom, aus der er noch vor dem Neron. Brande (19. Juli 64) entlassen wurde.

e. Die Einteilung: Der Anfang ist die Thatsache der Kirchengründung und der Schluß der Tod des letzten Apostels, des Johannes. Zu den wichtigsten Wendepunkten dieser 70 Jahre gehört die Zerstörung Jerusalems, und vorher die Bekehrung des Saulus. Darnach entwickelt sich die Geschichte der apost. Kirche in drei Zeiträumen:

1. Von der Stiftung der Kirche bis zum apostolischen Wirken des Paulus, oder die Begründung der Kirche durch die Zwölfe in Israel und unter den Heiden: vorzugsweise die Wirksamkeit des Petrus.

2. Vom Jahr 37 — ca. 70, oder die Ausbreitung der Kirche in der Heidenwelt, wesentlich allein des Apostels Paulus Werk, wenn auch gefördert von den anderen Mitaposteln.

3. Von der Zerstörung Jerusalems (a. 70) bis zum Tode des letzten Apostels, des Johannes, oder der Kampf der wesentlich heidenchristlichen Kirche gegen die heidnische Weltmacht, ihre Gewalthaber wie ihre Wissen-

schaft; zugleich die innere Vollendung der apost. Kirche in Verfassung, Leben und Lehre: vorzugsweise die Wirksamkeit des Ap. Johannes.

Vgl. im allgemeinen: L. Cappellus, Hist. apost. 1634. 83. F. Spanheim, De apost. rebus. Leyd. 1679. (3 Abh.) Buddeus, Eccl. apost. s. de statu eccl. Chr. sub ap. comm. hist. dogm. 1729. W. Cave, The lives, acts and martyrdoms of the Ap. 1684. 1841. 1857. Benson, History of the planting of the Chr. Relig. 1756; deutsch v. Bamberger 1768. Heß, Gesch. der Ap. Jesu 1788—1820. Stier, Die Reden der Ap. 1861. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der Kirche durch die Ap. 1832. 47. Gfrörer, Gesch. des Urchristenth. 1838. Schwegler, Das nachap. Zeitalter 1846 [vgl. oben S. 392]. Thiersch, Die Kirche im ap. Zeitalter 1852. 3. A. 1879 [von bed. Werte; doch berücksichtigt die neue Aufl. leider zu wenig die neueren Arbeiten]. J. P. Lange, Das ap. Zeitalter 1853 f. Ph. Schaff, Geschichte der apost. Kirche. 1851. 54. Lechler, Das ap. und nachap. Zeitalter. 1857. Ritschl, Entst. der altkath. Kirche (1850) neu 1857 [vergl. oben S. 393 f.]. Ewald, Geschichte der ap. Z. [Bd. VI der Gesch. des Volkes Israel) 1858. Pressensé, Histoire des trois prem. siècles de l'église chrét. 1858 ff.; deutsch von Fabarius 1862 ff. [Elegante, dabei auf gründlichen Studien beruhende, positive Darstellung]. Renan, Les apôtres 1866. Ders. St. Paul 1869. Sepp (kath.), Gesch. der Ap. 1866. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. Bd. 2 u. 3. 1872 f. W. J. Kip, The church of the Apostles. N. Y. 1879. E. Ferrière, Les apôtres. Paris 1879. E. Chastel, Histoire du Christianisme depuis son origine. I. avant Constantin. 1881. Ph. Schaff, The Apostolic Age, N.York 1882.

Vgl. auch die exeg. und krit. Schr. über die Apostelgesch. S. 444 f.

Über die Chronologie s.: Anger, De temporum in actis ap. ratione 1833; Wieseler, Chron. des ap. Zeitalters, 1848. Keim, Gränze und Wendepunkte des ap. Zeitalters, in s. „Urchristenthum“ 1878. W. H. Anderson, Fasti apostolici. A Chronology of the Years between the Ascension of our Lord and the Martyrdom of SS. Peter and Paul. Lond. 1883.

10. Das petrinische Zeitalter.

1. Gründung der Kirche am Tage der Pfingsten.

a. Die Vorbereitung. Die Offenbarungen des Auferstandenen, welche auch die Apg. zu Anfang als τεκμήρια τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ betont, haben nicht allein zum Zweck gehabt, die Jünger zum Glauben zu führen (denn Joh. 20, 29), sondern die Zwölfe, deren Namen daher mit Absicht wiederholt werden, als die vorerwählten Zeugen zu Aposteln von der Auferstehung Christi an die Menschheit auszurüsten und unter Voraussetzung ihrer gläubigen Überzeugung zu den Grundsäulen der Kirche zu machen. Das gilt zumal von den drei letzten Erscheinungen, deren besondere Bedeutung in der an die Jünger ergangenen Weisung liegt: daß nur die demütige Liebe im Glauben an den Auferstandenen fähig ist, die Schafe zu weiden und dabei das Leben zu lassen, wie der große und gute Hirte der Schafe gethan; daß sie nur im Vertrauen auf den allezeit und überall mitwirkenden Beistand des erhöhten Herrn und nur mit den geistlichen Mitteln der Predigt, der Taufe und der Lehre die Völker zu Jüngern machen sollen; daß sie endlich in der Kraft des hl. Geistes von Jerusalem — so lautet der besondere Befehl Jesu, denn die Gottesordnung wird durch die Sünde Israels nicht umgestoßen — als diese Zeugen von dem und für den zur Rechten erhöhten und vom Himmel herab königlich auf Erden waltenden Herrn ausgehen sollen. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte seines königlichen Regiments, Leben zu schaffen in der Todeswelt, das Lebensreich des Geistes in der erstorbenen Menschheit herzurichten. Auf diese Geisteskraft wartend, sammeln sich die Jünger innerlich durch Gebet; aber auch äußerlich machen sie sich empfänglich, sofern sie,

der Schrift gemäß, die durch den Ausfall und Selbstmord des verlorenen Judas leer gewordene Stelle mittelst Wahl, Gebet und Loosen (wie bei der Verteilung Kanaans an die zwölf Stämme) durch einen Augenzeugen Jesu und seiner Auferstehung, den Matthias, ergänzen. So wartet die wieder geschlossene Zwölfzahl, um Jesum, ihr Haupt, in Anbetung geschart (1, 24), auf die Zeit der Erfüllung seiner Verheißung und die Ausrüstung mit dem h. Geiste.

b. Die göttliche That. Schon am Osterabend (Joh. 20, 22) hatte der Auferstandene den Jüngern durch Anhauchen den hl. Geist mitgeteilt. Christi Geist war jetzt erst nach seiner Verklärung (Joh. 7, 39) für die Seinen zum Empfange vorhanden, als das belebende, neuschaffende Prinzip ihres persönlichen Lebens; als den Geist der Wiedergeburt empfingen sie ihn damals. Aber verheißen ist er ihnen außerdem als Kraft zum Zeugenamte und zur Neuschaffung der Menschheit für die durch sie neu zu begründende Heilsgemeinschaft der Kirche. Das ist geschehen am Pfingsttage. Dem Kommen des Logos im Fleisch entspricht das Kommen des Vaters und Sohnes im hl. Geist. Der Auferstandene und Erhöhte ist das Haupt der Kirche, sie ist sein Leib. Wie Menschwerdung und Auferstehung Christi als schöpferische Thaten Gottes sich aller natürlichen Erklärung entziehen, so auch diese Pfingstthat, und wie des natürlichen Menschen Geburt wunderbar ist, so ist nicht minder wunderbar sowohl die geistliche Wiedergeburt des einzelnen, als auch die Wiedergeburt der Menschheit, welche jetzt ihren zeitlichen Anfang nimmt durch die Schöpfung des dazu bestimmten geistlichen Organismus, der Kirche.

c. Die Erfüllung. Am Passatage ist die Erfüllung des Passaopfers vollzogen; am Tage nach der Darbringung der Erstlingsgarbe ist Jesus als „das Waizenkorn", als der Erstgeborne aus dem Grabe hervorgegangen; es begann die Ernte aus dem Tode ins Leben. Zu Pfingsten wurde die Getreideernte beschlossen, und die erste Brote dargebracht; jetzt brachte Jesus in der Erfüllung das Erstlingsopfer seines Heilandswerkes aus der Menschheit seinem Vater dar, die erste Frucht aus dem Volke Gottes, geheiligt durch den h. Geist. Dazu war Pfingsten noch das Fest der Gesetzgebung, durch welche Israel als das priesterliche und königliche Volk Gottes hergestellt werden sollte; jetzt wird als Erfüllung dazu das neutestamentliche priesterliche Königreich im Geiste geschaffen (1 Ptr. 2, 9).

d. Der Hergang. Am ersten Wochentage, als die Jünger (die Zwölfe und andere, 120 = 10 × 12) zur Festversammlung um die Zeit des Morgengebetes (9 Uhr früh, Akt. 2, 15) wohl in der Halle Salomos versammelt waren, fand die zwiefach verheißene Geistausgießung in einem für alle Anwesenden unverkennbar deutlichen äußeren und wunderbaren (nicht natürlichen, zu vgl. ὥσπερ) Hergange statt. Die begleitenden σημεῖα sollten die vom Himmel her unwiderstehlich wirkende, aber zugleich auch die jeden einzelnen erfüllende, ihn in alle Wahrheit leitende, in der Liebe beseligende, auch alles Unheilige tilgende Kraft des hl. Geistes darthun. Dem natürlichen Geistesleben entnommen, werden die Jünger in eine neue von dem im Himmel verklärten Christus herstammende göttliche und heilige Lebenssphäre versetzt; es wird die Jüngerschaft von Christo, ihrem Haupte, durch den hl. Geist zu einer neuen vom hl. Geiste Christi beherrschten und getragenen Gemeinschaft umgeschaffen. Die Zwölfe, um welche sich alle anderen, in gleicher Weise vom Geist

neugeschaffenen gläubigen Jünger scharen, werden dadurch Organe des hl. Geistes, in denen des Vaters und ihres Herrn Christi Geist (Mt. 10, 20) auch sofort für das Volk Israel wirksam ist.

e. Die erste Äußerung der Geisteserfüllung war das λαλεῖν γλώσσαις ἑτέραις Akt. 2, 4, καιναῖς Mk. 16, 17, was nach der Apg. nur von dem Reden in fremden Muttersprachen anderer Völker verstanden werden kann (so Bengel, Meyer, Thiersch, v. Hofm., Nösgen). Das in 1 Kor. 12 und 14 erwähnte war weder eine abgedämpfte Form noch eine Ausartung, sondern ein anderes, gleichfalls geistgewirktes, wunderbares γένος (1 Kor. 12, 10. 28). Der Gottes würdige Heilszweck des Pfingstwunders liegt deutlich ausgeprägt vor: es war ein Zeugnis für die Völker aller Zungen. Am Anfang bezeugt sich Ziel und damit Aufgabe der Kirche. Alle Völker sollen in ihren Zungen die großen Thaten Gottes preisen. Keine Schranke sollen die Apostel in den Sprachen, der Scheidewand der Völker, erkennen. Der Geist Gottes will auch diese trennende Wirkung der Sünde aufheben, weil in Christi Tod die durch die Sünde entstandene Scheidewand zwischen Gott und Menschheit aufgehoben ist. Nicht Einerleiheit, aber Einheit im Geiste, der die Mannigfaltigkeit nicht zerstört, aber heiligt, damit alle Völker in ihren mancherlei Zungen den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4), ist die Wirkung des Geistes in der Kirche. Die Kirche Jesu Christi erscheint bei ihrer Stiftung als eine im einträchtigen Glauben Christum bekennende neue Gemeinschaft aus aller Welt, allen Völkern und Zungen.

f. Die Deutung der Pfingstthat muß Petrus, der Felsenmann, als erster Apostel, in seinem ersten Geistzeugnis dem Spott wie dem Staunen und Fragen der Menge entgegenstellen. Er predigt in der Sprache seines Volkes und ἐν νοΐ, aber zugleich in der Kraft des h. Geistes und des von ihm gewirkten Glaubens das Wort, durch das er jedem, der sein Herz nicht verschließt, den Geist mitteilen wie den Glauben wirken soll. Der Wichtigkeit ihrer jetzt beginnenden Hauptthätigkeit, auf Grund des Zeugnisses Jesu nunmehr selbst von Jesu zu zeugen (Joh. 15, 26. 27), sind sich die Zwölfe klar bewußt. Sie treten zusammen mit Petrus auf und wissen sich stehend „vor dem ganzen Hause Israel". Sein gläubiges Bekenntnis von Christo wird der Felsen, auf dem der Verheißung gemäß Christus seine Kirche baut. Die Predigt des Ap. weist die falsche Deutung ab und begründet die richtige durch Hinweis auf die jetzt erfüllte Verheißung, Joel 3, daß auf alles Fleisch ohne Unterschied von Geschlecht, Alter und Stand der Geist ausgegossen worden sei; daß damit aber auch zugleich das sichere Anzeichen des bevorstehenden Gerichtes und der mit demselben eintretenden Auflösung der himmlischen wie irdischen Ordnung der Welt eintrete. Das letzte Ende hat seinen Anfang genommen. Dem Gericht entgeht niemand, es sei denn nur durch Anrufung des Namens des Herrn, d. i. des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Das ist der Retter, und der Rettungsweg ist Sinnesänderung und Glaube, wodurch Vergebung der Sünden und Empfang des hl. Geistes in der sichtbar vollzogenen Taufe und Aufnahme in die Kirche als Gemeinschaft des Geistes vermittelt und besiegelt wird.

g. Die Wirkung. Diese Predigt ging gleich einem zweischneidigen Schwert durchs Herz, und hatte den Erfolg, daß drei Tausend aus dem

„verkehrten Geschlechte“ des gegenwärtigen Judentums die dargebotene Rettung ergriffen. Die neue in den App. durch die Geistsendung begründete Heilsgemeinschaft hält ihre erste Ernte aus Israel (Ps. 110, 3 und Joh. 14, 12 f.). Die Gläubiggewordenen werden hinzugethan durch die Taufe zu der schon in den Aposteln bestehenden, um ihren unsichtbaren Herrn als ihr Haupt gescharten und ihn als ihren Heiland gläubig bekennenden Kirche. Diese große Schar bedarf sofort der Pflege. Nach der Anweisung Mt. 28, 20 sollte das „Lehren“ hinzukommen, damit sie halten, was Christus befohlen. Daher Unterricht in der Apostellehre seitens aller Apostel zur Befestigung im Heilswege, ferner die brüderliche Lebensgemeinschaft der thätigen, helfenden und pflegenden Liebe, dazu das Brotbrechen, worin als in der Feier des Bundesmahles die Liebesmahle zur Belebung aller als Hausgenossen und Glieder am Leibe des Einen unsichtbaren Herrn gipfelten; endlich die Gebetsgemeinschaft als Äußerung des geistlichen Lebens und zur Stärkung im himmlischen Berufe. Das waren die Kennzeichen der jungen Kirche, der neuen Gemeinschaft des h. Geistes. — Während die ungläubigen Juden die Apostel fürchteten, wuchs dagegen durch deren Wirksamkeit die Zahl der Gläubigen, und ihr lebendiger Glaube wurde durch gottesdienstliche Vereinigungen im Tempel wie in den Häusern zu Gebet und Liebesmahl gestärkt, und bewährte sich in Beweisen der Liebe. „Weil sie alle Ein Herz und Eine Seele waren, darum sagte keiner von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern sie hielten es alles gemein“ (4, 32) und teilten einander mit, „je nachdem einer es bedurfte“. Das war keine äußere gesetzlich geordnete Gütergemeinschaft, sondern eine auf der freien vom h. Geist getriebenen Liebe ruhende Gemeinschaft des Gebrauchs, die dem Mangel, wo und wie es nötig war, abhalf. Die eigentliche Triebkraft war der Außenwelt verborgen. Aber ihre Frucht war das Wohlwollen bei allem Volk, und in Wechselwirkung damit stand die Mehrung der Gemeinde durch ihr Haupt.

II. Das Wachsen der Gemeinde unter der Trübsal.

a. An der Spitze der Kirche stand Petrus, der Apostel des freudigen Bekenntnisses und des kühnen Vorkämpfens. Ihm zur Seite die anderen Apostel, bes. der jugendliche Johannes in dem Feuereifer heiliger Liebe. Ihr geistkräftiges Wort wie die heilenden Thaten lenkten die Aufmerksamkeit nicht bloß der Menge auf sie, sondern auch der Obrigkeit. So zog sehr bald die Heilung eines von Jugend an Lahmen, der allen Tempelbesuchern durch sein Betteln bekannt war, und das damit verbundene Zeugnis der Apostel, daß der gekreuzigte Christus ihn geheilt habe, das feindliche Verhalten der Obrigkeit nach sich. Die Priester waren eifersüchtig auf die lehrenden „Laien“, die Sadducäer nahmen Anstoß an der Predigt von Jesu Auferstehung, der Hauptmann der Tempelwache fürchtete Unruhen. Man nimmt die beiden Apostel gefangen; und in feierlicher Sitzung des Hohenrates verteidigt Petrus mit gewaltiger Rede ihr Thun. Die Heilung, die nicht zu leugnen, sei eine Rettungsthat des Gekreuzigten, — und nur in seinem Namen sei nach Gottes Ratschluß (δεῖ) die Rettung der Menschen. Zum erstenmal muß nach dem Kreuzestode Jesu die Obrigkeit des auserwählten Volkes zu der Bußforderung und Gnadenanerbietung Jesu Stellung nehmen: man verbietet den Aposteln das

Predigen. Aber diese stehen im Dienste Gottes. Sie erklären sofort öffentlich, daß sie diesem Befehl nicht nachkommen könnten. Da die Obrigkeit nicht wagte, gegen sie einzuschreiten, aus Furcht vor dem Volke, das ihnen zufiel — an jenem einzigen Tage 5000 Männer —, so wurden sie einfach entlassen. Die Gemeinde schloß sich um so enger zusammen; im Gebet um Abwendung der sich regenden Feindschaft gegen Christus (Ps. 2), um Bekehrung der widerstrebenden Obrigkeit, um Kraft des Glaubens und Bekennens. Der Herr antwortete in einem Zeichen, daß er die Grundfesten der Erde erschüttern könne, wenn die Feinde den Felsen der Kirche angreifen wollten, und erfüllt alle mit dem heiligen Geiste zu neuem Zeugnis (Akt. 3, 1—4, 31).

b. Je größer die Gefahren von außen, um so mehr mußte der heilige Geist in ernster Zucht durch die Apostel die Gemeinde von aller Lüge und bes. aller Heuchelei frei machen (Akt. 4, 32—5, 11). Nur eine solche konnte in den Verfolgungen Stand halten. Da die Apostel, wie sie erklärt hatten, im Predigen und Heilen fortfuhren, war bald Anlaß genommen gegen sie neuerdings einzuschreiten, und zwar geschah es jetzt gegen alle. Aber der Engel des Allmächtigen öffnete die Thür des Gefängnisses, und auf besonderen Gottesbefehl predigen sie sofort im Tempel das Wort des Lebens. Daß sie in Gottes Namen handelten, mußte der Obrigkeit klar sein, auch ohne das rechtfertigende Bekenntnis des Petrus (5, 26—33). Dennoch aber will man sie töten, steht jedoch auf den weltverständigen Rat des Gamaliel, den Ausgang zuvor noch abzuwarten, davon ab, und begnügt sich, sie wegen Ungehorsams zu geißeln (Akt. 5, 12—42).

c. Bisher war es die Obrigkeit, welche sich gegen den heiligen Geist verstockte. Bald sollte das unter dem Einfluß der Pharisäer stehende Volk selbst seine innere Gesinnung kund thun. Je mehr die Kirche wuchs und Einfluß in Jerusalem und in der Umgegend gewann, so daß die Zwölfe bei ihrem gesteigerten Dienste am Worte nicht mehr hinreichten, um die Armen täglich genügend zu versorgen, und zu diesem Dienste ein besonderes Amt, den Diakonat, bestellen mußten, um so mehr wuchs auch der Widerspruch im Volke. Gerade jene Diakonen, von denen mehrere aus den hellenistischen, d. h. unter den Griechen gebornen Juden stammten, kamen bei ihrem Liebesdienste mit den Gegnern in nahe Berührung. In den Synagogen kam es zu Verhandlungen über das Evangelium. Alle Gegner widerlegte Stephanus, einer der Diakonen, voll Glaubenskraft und Weisheit, mit besonderem Nachdruck, so daß sie mit falschen Zeugen ihn der Gotteslästerung anklagten. Die Obrigkeit, jetzt vom Volk gedrängt und unterstützt, wagte nunmehr energisch einzuschreiten. Seine Verteidigung ward zur Anklage gegen die Verschuldung des sich verhärtenden Judentums. Der alte Bund, Gesetz und Tempel seien nicht von ewiger Dauer, durch sie werde vielmehr eine höhere Stufe der Erfüllung vorbereitet. Nicht er, der Angeklagte, übertrete das Gesetz Mosis, wohl aber zeige die Geschichte, daß das Volk von Anfang an gegen Gott ungehorsam gewesen. Ihre Sünde sei die Wurzel ihres jetzigen Unglaubens und ihrer Verschuldung gegen Jesum, den verheißenen Gerechten. Hier wird er von der Wut des Volks unterbrochen. Doch unbekümmert um den gegen ihn sich erhebenden Tumult legte er noch

freudiges Zeugnis ab von der Christusoffenbarung, die ihm jetzt zu teil wurde. „Ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen,“ — nicht in Ruhe sitzen, sondern für seine Kirche kämpfend eintreten und deren siegenden Blutzeugen empfangen. Unter dem Steinregen des gegen alles Gesetz die Todesstrafe tumultuarisch sofort vollziehenden Volkes, mit der Bitte auf den Lippen um Vergebung für die Feinde, und den Blick auf seinen Herrn gerichtet, dem er seinen Geist befiehlt, entschlief er. Ein Wendepunkt in der Geschichte der Kirche. Das erste Blut auf die junge Aussaat bringt die Keime schnell zum Reifen. Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non haberet (Aug.). — Von einem Gegensatz des Hellenisten Stephanus gegen die Judenapostel, den Baur aufstellt, weiß die A.G. nichts (Akt. 6, 1—7. 60).

III. Der Übergang des Evangeliums von Israel an die Heiden.

a. Eine planmäßig angestellte, von der Obrigkeit geleitete Verfolgung gegen alle Christen in Jerusalem und Judäa trifft zunächst die Zwölfe nicht. Ihr Ansehen beim Volk wegen ihrer Wunder schützt sie noch; aber die fliehende Gemeinde geht über die Grenzen des auserwählten, doch sich verstockenden Volkes hinaus und bringt die frohe Botschaft bis Cypern, Phönizien, Syrien. Den Übergang vermitteln nicht die Apostel. — Durch einen der Diakonen, den Philippus, kommt das Ev. nach Samarien, wo man es mit Freuden annimmt, namentlich nachdem der heidnische Goet, Simon, ungeachtet seiner „großen vermeintlichen Gotteskraft“ die überlegene Kraft der Wahrheit erfahren (Akt. 8, 13). Das angefangene Werk des Diakonen wurde alsbald durch die App. ergänzt; auf ihre Fürbitte wurde hier auch die Gabe des Geistes zum Dienst am Ev. gegeben, wodurch Gott selbst bezeugte, daß Philippus Recht gethan, die Gläubigen in Samaria zu taufen. Christus selbst hat die Thür zu denen, welche nicht Volk Gottes sind, geöffnet; er hat sich sein Volk erwählt, nachdem das auserwählte sich verschlossen; aber zugleich schließt er die neu und aus der Ferne Berufenen zusammen mit der Muttergemeinde in Jerusalem zu einer Kirche unter der Leitung der App.

b. Noch weiter streut derselbe Philippus den guten Samen aus. Durch göttliche Offenbarung wird er in die Nähe von Gaza, nach der südlichsten philistäischen Grenzstadt am Meere, getrieben, um hier einen Äthiopier, den Schatzverwalter der Königin von Meroe (Saba), die den Titel Kandace führte, einen aufrichtig suchenden Proselyten auf seiner Heimreise von Jerusalem begriffen, zu taufen. Jedoch über Israels Grenze soll er noch nicht hinaus; auf erneute Weisung Gottes zieht er weiter an der Küste hinauf bis Cäsarea und wirkt unter der dortigen gemischten Bevölkerung. Die Thür zu den Heiden war so geöffnet; aber noch warten die Apostel selbst der Weisung, ihnen das Ev. zu bringen. Dies geschieht durch Petrus. Auf seinen Reisen zu den außerhalb Judäas überall zahlreich entstandenen Christengemeinden kommt er an die Küste nach Lydda (Heilung des gelähmten Äneas), nach Saron, Joppe (Erweckung der eben verstorbenen in Liebeseifer thätigen Tabitha); hier wird er durch Boten in das Haus des Cornelius, eines Hauptmanns der dortigen römischen Cohorte, vielleicht schon eines Proselyten des Thores gerufen. Wie dieser suchende Heide nicht ohne Gottes Weisung den

Petrus hatte zu sich bitten lassen, so wird auch dem Petrus durch eine besondere Weisung Gottes in einer Vision zu erkennen gegeben, daß „Gott die Person nicht ansehe, sondern daß unter allen Völkern diejenigen ihm annehmbar sind, die ihn fürchten und rechtthun", um durch die Predigt von Christo gerettet zu werden. Solche sind nicht unrein, und sollen nicht erst durch die Beschneidung für das Heil befähigt werden. Petrus verstand diese Weisung, und, damit er und ebenso die Gläubigen im heidnischen Hause dessen völlig gewiß werden, läßt der Herr schon während der Predigt des Petrus den heil. Geist auf die gläubigen Hörer fallen und sich vernehmlich im Zungenreden äußern, so daß Petrus getrost zu der Geistestaufe nun auch sofort die Wassertaufe — ohne vorangegangene Beschneidung — hinzufügen konnte. Damit war denn durch ein Gotteszeichen dem Petrus zuerst und auch allen Aposteln der Weg zu den Heiden gewiesen, und auch die Muttergemeinde, welche zuvor bedenklich war, erkannte diese Weisung an, und war voll Dankes über die den Heidenvölkern erwiesene Gnade.

c. Noch einen Schritt weiter ging die Gemeindebildung in Antiochien. In diese berühmte Stadt, die dritte des römischen Reiches (Jos. bell. Jud. III, 2), welche damals der bedeutendste Sitz hellenischer Bildung im Orient war, und die Brücke zwischen dem Orient und Occident bildete, hatten hellenistische Judenchristen aus Cypern (der Heimat des Barnabas Akt. 4, 36) und Cyrene das Ev. gebracht und nicht bloß bei einzelnen, sondern in großen Kreisen der Heiden Aufnahme gefunden. Die Mutterkirche, in Erkenntnis der Wichtigkeit einer Gemeinde gerade an diesem Orte, sandte den hellenistisch gebildeten Barnabas dahin, durch dessen Wirksamkeit die Gemeinde nicht bloß wuchs, sondern sich auch selbständig als geschlossenes Ganzes von Heidenchristen gestaltete. Die Heiden erkannten, daß die Christen nicht eine jüdische Sekte oder Partei seien, daher entstand hier der Name *Χριστιανοί*, wie er nur in heidnischer Umgebung sich bilden konnte. Doch blieb auch diese Gemeinde in enger Gemeinschaft mit der Muttergemeinde; von dort bekam sie Lehrer und dahin steuerte sie Liebesgaben bei der bald hernach entstandenen Teuerung (S. 583).

d. Über die Muttergemeinde selbst brach nach einiger Zeit der Ruhe im Jahre 44 eine blutige Verfolgung herein. Dem Herodes Agrippa I. war vom Kaiser Claudius die Königswürde verliehen (vgl. oben S. 277) und seine Herrschaft auch über Judäa an Stelle der bisherigen römischen Statthalterschaft ausgedehnt worden. Nun hatten die Juden wieder einen König, der, wie die früheren Herodianer, um sich als Eiferer fürs Gesetz ihnen genehm zu machen, die Christen, zunächst in der Hauptstadt, verfolgte. Jakobus, der Bruder des Joh., wurde mit dem Schwert getötet (unter den App. der erste Märtyrer) und Petrus gefangen gesetzt; er sollte nach dem Osterfeste ebenfalls hingerichtet werden, wurde aber durch einen Engel wunderbar befreit. Nachdem er dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, der nicht Apostel war, die Leitung der großen Gemeinde übergeben, verließ er noch in derselbigen Nacht die Stadt, um seinen Wirkungskreis anderswo zu suchen. Die App. haben an Israel ihre Aufgabe erfüllt, nachdem Volk, Sanhedrin und König ihrer Botschaft eine solche Feindschaft entgegengestellt hatten. Zunächst kam zwar nur über den König das Strafgericht; er starb bei den zu Ehren des Kaisers veran-

stalteten Spielen, selbst als Gott verehrt, von schrecklichen Schmerzen ergriffen, nach wenigen Tagen (Akt. 12, 20—23; Jos. arch. XIX, 7 u. 8). Aber das weitere Gericht nahte heran.

So war dem Evangelium die Thür zu den Heiden geöffnet, den App. ein neuer Weg gewiesen, ihre Wirksamkeit in Israel aufgehoben und ein neuer Ausgangs- und Mittelpunkt neben Jerusalem begründet, — aber inzwischen auch ein weiteres Werkzeug auserwählt, das in der Botschaft des Ev. an die Heiden seine Lebensaufgabe haben und Vorkämpfer und Führer der anderen App. in diesem Werke sein sollte.

Vgl. im allgemeinen: Stengel, Comm. rer. gest. apost. principis Petri 1621. Hier. Xaver, Hist. S. Petri, c. animadv. Le de Dieu 1639.

Über Petrus in Rom: Velenus, Tract. quo Petrum Romam non venisse asseritur 1520. 1660. Flacius, Hist. certaminum 1554. Vedel, De tem. episcop. Petri 1624. 40. Spanheim, De ficta profect. Petri in urbem 1679. v. Til, De Petro Romae martyre 1710. Baur, Tüb. Zeitschr. 1831. Windischmann, Vindic. Petrin. 1836. Hauth, Vie de S. P. 1839. Stenglin (kath.), Tüb. Quartalschr. 1840. Ellendorf (kath.), Ist Petr. in Rom gewesen? 1841. Baxmann 1867. Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. bis zur Mitte des 4. Jahrh. 1868. Ders.: Die Quellen der röm. Petrussage 1872. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1872. Gundert, J. f. d. Th. 1869. Koch, De Petri theologia per diversas vitae periodos explicata. Lugd. 1859. Morich, Des Ap. Petr. Leben u. Lehre 1874. Auch Sieffert in PRE.[2] XI.

Über das Pfingstwunder: Herder, Von der Gabe der Sprachen am ersten Pfingstf. 1794. J. A. G. Meyer, De charismate τῶν γλώσσων 1797. Milville, Obs. exeg. de dono ling. 1816. Schulthess, De charism. Sp. s. 1818. Bleek, St. u. Kr. 1829. 30. Baur, Tüb. Ztschr. 1830. Steudel, ebenda 1830. 31. Schneckenburger, Beitr. 1832. Bäumlein, Stud. d. Württ. Geistl. 1834. D. Schulz, Die Geistesgaben der ersten Chr. 1836. Baur, St. u. Kr. 1838. Wieseler 1838. 1860. Zinsler, De char. τ. γλ. 1847. Englmann, Von den Charismen 1848. Roßteuscher, Gabe der Spr. 1850. Frohschammer (kath.), Von den Char. 1850. Hilgenfeld, Glossolalie in der alten Kirche 1850. Maier, Gloss. d. ap. Z. 1855. Svenson, Z. f. luth. Th. 1859. v. Hengel, De gave der taalen. Leid. 1864.

Zu der Pfingstrede vgl.: A. Köhler, Z. f. luth. Th. 1870. || Über Handauflegung: Bauer, St. u. Kr. 1865. Hoelemann, Neue Bibelstud. 1866. || Müller, Die Gütergemeinschaft. B. d. Gl. 1879. || Über die Rede des Stephanus: Krause, Comm. in hist. et orat. Steph. 1786. Baur, De orat. h. a. Steph. consilio 1829. Luger, Zweck, Inh. u. Eigenth. der Rede des St. 1838. Thiersch, De St. or. 1849. Lange, Rauch, F. Nitzsch in St. u. Kr. 1836. 50. 60. Senn, Z. f. Prot. u. K. 1859. Witz, Jahrb. f. d. Th. 1875. Oehninger, Die Rede d. St. 1882. G. W. Schmidt, Der Ber. der A.G. über Steph. 1882. || Über Simon den Magier: Simson, Z. f. hist. Th. 1831. Volkmar, Theol Jahrb. 1856. Joh. Delitzsch, St. u. Kr. 1874 (p. 243). || Über den Hauptmann Cornelius: Lorentz, De convers. Cornelii 1757. Wesseling, Pro Corn. centurione 1752.

11. Das paulinische Zeitalter.

I. Die Missionsthätigkeit des Paulus.

a. **Die Ausrüstung des Paulus zu seinem Apostelberuf.** *1.* Das Volk Israel hat seine neuen geistlichen Stammväter, die Zwölfe mit dem Evangelium von Christo, durch Verstockung im Unglauben abgewiesen — es bleibt als Volk verworfen. Nun tritt ein neuer Wendepunkt in der Heilsgeschichte ein. Aus Israels Mitte wird ein Werkzeug ausgesondert, welches den Heiden das von den Juden verworfene Heil bringen soll, und zur Strafe für ihren Unglauben sollen die sich bekehrenden Israeliten nunmehr von den ehemaligen Heiden das Ev. empfangen. Der Herr beruft sich einen neuen Apostel und

zwar, damit dieser in keinem Stück den Zwölfen nachstehe, durch eine direkte Erscheinung als der Auferstandene.

2. Es ist Saul (Σαῦλος, in aram. Anrede Σαούλ) — zwar aus dem Volk (und dem Stamm Benjamin, Phil. 3, 5; 2 Kor. 11, 22), aber nicht aus dem Lande der Verheißung; aus Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien in Kleinasien, einer bedeutenden Pflanzstätte für Wissenschaft und Kunst (Akt. 9, 11), und von Geburt ein römischer Bürger, wie sein anderer Name Paulus zeigt. Letzteren führt er nicht erst von der Bekehrung des Sergius Paulus an (Akt. 13, 7), auch nicht mit Bezug auf seine Körperbeschaffenheit oder seine demütige Gesinnung oder seine Bekehrung, sondern nach hellenistischer Sitte, wohl mit Bezug auf sein angebornes Bürgerrecht, von Anfang neben dem anderen Namen, namentlich in der griechisch-römischen Heidenwelt (13, 9). In ihr wurde er stets mit dem Namen Paulus als dem ihr geläufigeren genannt, daher er auch in allen Briefen sich selbst so bezeichnet. Im Br. an Philemon v. 9 (a. 62) nennt er sich „ein alter P." (πρεσβύτης); beim Tode des Steph. a. 34 wird er (Akt. 7, 58) ein Jüngling genannt; geboren ist er also ca. 10 n. Chr. Seinem Herkommen, von einem pharisäischen Vater (23, 6), der wohl den gebildeteren Ständen angehörte, entsprach seine jüdische Erziehung im Hause, sowie seine gelehrte jüdische Bildung in der Schule des berühmten Pharisäers Gamaliel, der „Herrlichkeit des Gesetzes". Aber ebenso war ihm von Jugend an (26, 4) eine tiefere Bekanntschaft mit dem griechischen Volkstum in Sprache, Literatur, Philosophie, Sitte und Religion eigen, wie dies sein Stil, seine dialektische Beweisführung, seine Kenntnis der Dichter (Aratus und Kleanthes, Menander und Epimenides Akt. 17, 28; 1 Kor. 15, 33; Tit. 1, 12) und der Philosophenschulen (Akt. 17) zeigt, die er sich wohl nicht erst später angeeignet hat. So konnte er als Hebräer mit den Pharisäern, als Grieche mit den Philosophen disputieren, und, als civis Romanus vor Willkür geschützt, im ganzen Reich auftreten. Daß er noch daneben ein Handwerk, das eines σκηνοποιός (Zeltweber Akt. 18, 3), erlernte, war für seinen Beruf als Lehrer des Gesetzes, den er unentgeltlich ausüben mußte, Herkommen und kam ihm später zu gute (1 Kor. 4, 12 u. a.).

3. Familienbeziehungen — seine in Jerusalem verheiratete Schwester — zogen ihn früh zu seiner Ausbildung als Gesetzeslehrer dahin (Akt. 22, 3; 23, 16). In der Schule des Gamaliel zeichnete er sich aus durch seine Geistesgaben wie durch die Energie seines Charakters, und im Gesetzeifer, als dem Beweise echter Frömmigkeit, that er es allen seinen Genossen zuvor (Gal. 1, 13), ohne für seine inneren Kämpfe im Gewissen Frieden zu finden (Röm. 7, 7—21). Als in den Synagogen der Pharisäismus mit Erfolg von Stephanus angegriffen wurde, war er bei dessen Steinigung anwesend, nicht ohne mit Wohlgefallen zuzusehen (Akt. 8, 1), ja er stellte sich, im Gegensatz zu der vorsichtigen Mäßigung seines Lehrers von seinem Gewissen getrieben, an die Spitze derer, welche diese verderbliche, soweit schon verzweigte Sekte in Jerusalem von Haus zu Haus und sogar über die Grenzen Palästinas hinaus bis Damaskus hin zu verfolgen unternahmen. Daß er Jesum persönlich gehört und gesehen, folgt nicht notwendig aus 2 Kor. 5, 16 und 1 Kor. 9, 1, versteht sich aber bei seinem langjährigen Jugendaufenthalt in Jerusalem

von selbst (Lk. 24, 18); nur hatte Jesus auf ihn keinerlei Eindruck gemacht, da er sich ihm von vornherein verschloß. Mitten in diesem christusfeindlichen Laufe wird nun P. bei Damaskus am hellen Tage plötzlich durch die Erscheinung des Auferstandenen aufgehalten. Der Bericht der Apg. (dreimal, um der großen Wichtigkeit willen, aber jedesmal in verschiedener Absicht erzählt, 9, 1; 22, 4; 26, 11) und die darauf bezüglichen Stellen in den Br. (1 Kor. 9, 1; 15, 8; 2 Kor. 4, 6; Gal. 1, 15. 16) zeigen, daß eine wunderbare Erscheinung Christi, nicht eine innere Geisteserleuchtung allein, — denn auch die Begleiter sind Zeugen davon — sondern zugleich ein objektives Sehen des Gekreuzigten als Auferstandenen, desselben, den Stephanus im Himmel geschaut, für ihn auf Erden (1 Kor. 15, vgl. oben S. 402 u. 405) stattgefunden, so real und objektiv wie die Erscheinung an die anderen Apostel — eine That, gleich der, die Jesum von den Toten erweckte, ein schöpferisches Wirken gleich dem, mit dem Gott das Licht aus der Finsternis hervorgehen hieß (2 Kor. 4, 6). Mit dieser Christophanie war aber für ihn auch eine innere Erfahrung verbunden, jene innere Erleuchtung, daß er Jesum Christum als Sohn Gottes und damit als von den Toten auferstanden erkannte und er im Glauben an ihn in sich die Kraft des neuen Lebens verspürte. Einer solchen That bedurfte es, damit aus dem schnaubenden Saul ein betender Paulus, aus dem selbstgerechten Pharisäer ein demütiger Christ, aus dem gefährlichsten Feinde der eifrigste Apostel wurde. Die Objektivität verbürgte ihm die daneben noch gehörte Stimme, der er nicht Widerstand entgegenzusetzen wagte, seine eingetretene Blindheit und die gleichzeitige Offenbarung an Ananias in Damaskus, der zu ihm gekommen war, um seine Blindheit durch Handauflegung zu heilen und ihm die Taufe zu erteilen. Nur der Auferstandene konnte die Eilfe (wie dies bes. Thomas zeigt) durch seine sichtbaren Begegnungen zum Apostolat, zu Zeugen seiner Auferstehung (22, 15) befähigen; nur der Auferstandene konnte zu den Aposteln noch einen hinzufügen. Durch diesen Hergang wurde Paulus Christ und zugleich Apostel. Seine Bekehrung war weder historisch noch psychologisch vermittelt; des Stephanus Rede wie bes. sein seliges Sterben hatte ihn erst recht fanatisch gemacht und Gamaliel war mit seinem Rat doch ungünstig für die Christen. Gegen solche und ähnliche Vermittlungen spricht des P. bestimmtes Zeugnis (Gal. 1, 1 u. 13; 1 Kor. 15, 9); weder von Menschen her noch durch menschliche Vermittlung, sondern allein durch Christus, ebenso direkt und persönlich wie die anderen Apostel, ist er berufen. Es war eine schöpferische freie Gnadenthat. Nur durch eine solche wurde Paulus ebenbürtig den anderen, aber auch unabhängig von den anderen Aposteln und befähigt grade zum Heidenapostel, mit dem Zeugnis von der selbsterfahrenen freien Gnade Gottes und Barmherzigkeit (1 Tim. 1, 16), ohne eignes Verdienst im Glauben an Christum, der um der Sünde willen in den Tod gegeben, um der Rechtfertigung willen auferweckt ist. Daher lautet der Befehl an ihn, zuerst vor die Heiden und deren Obrigkeiten zu treten, für die das Ev. bestimmt ist, und dann auch vor die Juden, denen sein Auftrag schließlich auch noch zu gute kommen soll. In dieser Gnadenthat Christi an ihm und der Geistesthat in ihm wurzelt nun auch der Inhalt seines apostolischen Zeugnisses. Wie sein Apostolat, so hat er auch sein Evangelium nicht von Menschen her, noch durch Menschen vermittelt, was weder

menschliche Überlieferung an ihn (1 Kor. 15), noch neue Geistesmitteilungen hernach (1 Kor. 7, 40; 11, 23; Gal. 2, 2; 1 Thess. 4, 15; 2 Kor. 12, 7) ausschließt.

4. „Von Mutterleibe an ausgesondert", aus Israel stammend, unter den Griechen geboren, von den Römern als Bürger geschätzt und geschützt, durch eine Gottesthat zum Apostel berufen und innerlich ausgerüstet, ist er auch durch seine natürlichen Anlagen und seine Charaktereigentümlichkeit für seinen Beruf befähigt. Dialektische Schärfe und mystische Tiefe des Geistes, Klarheit des Erkennens und Freudigkeit des Zeugens, Energie des schaffenden Wollens ohne Rücksicht auf Menschen, mit Überwindung aller Hindernisse, und daneben ein tiefes und zartes, inniges Empfinden sind ihm eigen, aber auch Aufwallen im Zorn und scharfe Ironie im Wort ist ihm nicht fremd. Seit Damaskus ist diese Naturanlage im hl. Geist zum neuen Menschen umgeschaffen, in welchem Christus lebt. Sein Trachten ist „alles und in allem Christus", und wenn er sich auch bewußt bleibt, daß er es noch nicht ergriffen habe oder vollkommen wäre, so prägt sich doch in seiner Person ein ganzer Christ, in seinem Wirken ein vollkommener Diener Jesu Christi „zum Lobe seiner Herrlichkeit" ab, — ein lebendiger Zeuge des Reichtums der Gnade, der tief anbetend stille steht vor dem Reichtum der Weisheit und Erkenntnis Gottes, aber auch mehr arbeitet als sie alle, der von einer Liebe aus dem Glauben erfüllt ist, welche ihren vollkommensten Ausdruck im Wort (1 Kor. 13) und auch in seinem Leben nach dem Urbild und in der Kraft der Liebe seines Herrn zum Vorbild für seine Gemeinde gefunden hat. Doch auch Leiden gehörten zu seinem Beruf, Leiden um des Namens Christi willen (Akt. 9, 16), und zwar nicht bloß leibliche, sondern wohl auch geistliche Leiden (2 Kor. 12, 7); (fraglich ist, ob der „Pfahl im Fleisch", „die Faustschläge Satans" leibliche Leiden wie epileptische Zufälle, bezeichnen, vielleicht ein schmerzendes Augenleiden). Seine Leibeskraft nennt er gebrochen (Gal. 6, 17), wie er überhaupt den Schatz des himmlischen Lebens „im irdenen Gefäß", d. h. in gebrechlicher Leibeshülle trug, und von wenig imponierender Erscheinung, schwächlichem Äußeren und unbedeutender Redegabe war (2 Kor. 4, 7; 10, 10). Seine Versuchungen, gegen die er den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen hatte, bekämpfte er im Nachbilde der Versuchungen Jesu (vgl. Steinmeyer, Die Epiphanien S. 92 ff.); sie kamen von seiten seiner Erfolge, seiner Stellung zu den anderen App., und insonderheit zu seinen christlichen Gegnern (wie in Korinth) wie von den gegen ihn erbitterten Feinden in seinem Volk, bes. unter den Pharisäern (1 Kor. 9; 10, 13; Eph. 6). Aber in dem allem überwand er weit, indem er gesinnt war wie sein Herr, dem er diente an den Heiden wie an seinen Brüdern nach dem Fleisch — als Apostel. Sein Apostolat sollte nicht an die Stelle des zwölften treten (gegen Stier); aber auch nicht ein neues hebt mit ihm an (gegen Thiersch und die Irvingianer). Wohl aber beginnt mit seiner apostolischen Predigt an die Heiden ein Wendepunkt in der Heilsoffenbarung. Darum wurde er so berufen, wie es geschah, daß der Herr selbst ihn bekehrte, daß P. ihn, den Gekreuzigten, als Erhöhten sah und hörte. Wie mit der Geistausgießung des Auferstandenen die frohe Botschaft an das Gottesvolk begann, so mit der Offenbarung des Auferstandenen, welcher der Geist ist (2 Kor. 3, 17), an P. die Predigt an die Heiden, und mit der Offenbarung des Leben-

digen an Johannes (Apok. 1, 10) die Vollendung der Kirche im apostolischen Zeitalter und der Ausblick auf ihre Zukunft überhaupt.

5. Ohne sich mit Fleisch und Blut zu befragen, ergriff Paulus die dargebotene Rettungshand und damit zugleich die ihm gestellte Aufgabe (Gal. 1). Aber die gewaltige Umwandlung verlangte nun eine Zeit der Sammlung, des inneren Durchlebens und Durchkämpfens, des Ausreifens. Zu den Christen, welche er verfolgte, wird er zuerst gewiesen. Nach seiner Taufe durch Ananias in Damaskus, mit welcher auch jene plötzlich über ihn gekommene Blindheit wich, legte er sein erstes Zeugnis von Christo daselbst ab (Akt. 9, 20; Gal. 1, 17). Der Haß der Juden richtete sich sofort gegen ihn, und nur mit Mühe retteten ihn die Brüder. Er mußte nach dem benachbarten Arabien (Auranitis), unter den Schutz des Königs Aretas flüchten; sei es, um hier an den Heiden seines Amtes zu warten, oder um in stiller Zurückgezogenheit die gemachten Erfahrungen zu durchleben. Er erstarkte (Akt. 9, 22) in den drei Jahren; dann kehrte er nach Damaskus zurück, mußte aber vor den Juden sofort wieder fliehen; dies und seine dabei erfahrene Lebensrettung erwähnt er auch 2 Kor. 11, 32. Nun drängte es ihn, nach Jerusalem zu gehen, zum erstenmal nach seiner Bekehrung, um sich den App. vorzustellen. Hier führte ihn Barnabas, der Gottes Werk an ihm erkannt hatte, bei den gerade anwesenden App. ein. Er sah nur Petrus sowie den Vorsteher der Gemeinde, Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 18; Akt. 9, 26). Daß dieser Verkehr ihn nicht in Abhängigkeit von Petrus brachte, noch weniger zu dessen Schüler machte, sagt P. selbst, ist auch nach den bekannten Verhältnissen gar nicht denkbar, selbst wenn er länger als vierzehn Tage geblieben wäre. Er predigte auch öffentlich das Evangelium und unterredete sich wie einst Stephanus mit den Hellenisten; allein der Haß der Juden litt ihn nicht länger. Auch der Herr wies ihn hinweg durch ein Gesicht (Akt. 22, 17 f.). Als er über die Verstocktheit seines Volks im Tempel seinem Herrn im Gebet klagte, hörte er, da Israels Gnadenzeit zu Ende war, die Weissagung: „Gehe hin, denn ich will dich ferne unter die Heiden senden". So verließ er wieder Jerusalem, ohne sich jedoch dem Petrus fremd im Zentrum seines Wesens zu fühlen (gegen Holsten). Zunächst war es seine Heimat, welcher er das Evangelium verkündigte (Akt. 9, 30; 15, 41 und Gal. 1, 21. 23). Diese 2—3jährige Wirksamkeit fällt nach der Bekehrung des Cornelius durch Petrus. Aus dieser Thätigkeit berief ihn Barnabas zur Mitwirksamkeit der so mächtig anwachsenden Christengemeinde in Antiochien. Nachdem er deren Liebesgabe in der Zeit der Hungersnot (S. 583) mit Barnabas nach Jerusalem gebracht hatte und ohne Aufenthalt (Jakobus war soeben hingerichtet, Petrus geflohen) heimgekehrt war, wurde er mit diesem — infolge einer Vision (2 Kor. 12, 1 f.?) — von Antiochien aus zu einer Missionsunternehmung ausgesandt.

b. **Die erste Missionsreise des Paulus** a. 46—50 (Akt. 13, 2—14, 28). *1.* Immer war und blieb Jerusalem die Mutterkirche. Was dieses für die judenchristlichen Gemeinden gewesen, das wurde in gleicher Weise jetzt Antiochien für die Heidenchristen, wozu es als dritte Weltstadt und nach seiner Lage wie nach der Bedeutung seiner Gemeinde, die reich war an irdischen Gütern wie geistlichen Kräften (13, 1), besonders befähigt erschien. Bei einer gottesdienst-

lichen Feier (wohl am Sonntage) durch Prophetenmund, vom hl. Geist berufen, waren Barnabas und Paulus von der Gemeinde, welche dadurch Gottes Willen erkannt hatte, an die Heidenwelt ausgesandt worden. Mit dem Vetter des ersteren, Joh. Markus, schifften sie sich in dem Hafen von Seleucia ein, und richteten die Fahrt, was am nächsten lag und wo am meisten Anknüpfungen geboten wurden, in die Heimat des Barnabas, nach Cypern (4, 36), und dann nach Kl.-Asien, wo P. heimisch war. Sie suchten die Hauptorte auf, von denen aus sich das Ev. in die Umgegend verbreiten konnte, wandten sich zuerst an die Juden, ihre Brüder nach dem Fleisch von wegen der ihnen gegebenen Verheißungen, wenn diese aber, wie gewöhnlich, sich verschlossen, an die Proselyten und die Heiden. Den Unterhalt erwarb sich P. durch seiner Hände Arbeit.

2. Zu den ersten namhaften Erfolgen gehört die Bekehrung des römischen Prokonsuls Sergius Paulus in Paphos auf Cypern, dem bekannten Sitz des Cytheredienstes, trotz des Widerspruches des jüdischen Lügenpropheten (Barjesus, mit dem Beinamen Elymas, arab. = der Weise), welchen der Ap. mit zeitweiliger Blindheit bestrafen mußte. Dann zieht P. — von jetzt an stets zuerst genannt, als der eigentliche Führer — in nordwestlicher Richtung hinüber nach Kl.-Asien, nach Perge (wo Markus wohl aus einem zu tadelnden Grunde [ob Feigheit?] ihn verließ, Akt. 13, 13; 15, 38), von da ferner nach Antiochien in Pisidien, wo er zwar bei den Israeliten großen Eindruck machte, aber, weil er auch an Heiden sich wandte, ihre Feindschaft erregte und vertrieben wurde. Auch in Ikonium, der Hauptstadt von Lykaonien, mußten sie dem Haß der Juden weichen. Sie flohen nach Lystra, wo die Heilung eines Lahmen ihnen bei den Heiden zuerst göttliche Verehrung, bald hernach durch den feindlichen Einfluß ihrer Volksgenossen aber die Gefahr der Steinigung eintrug. Derbe bildete ihr Ziel. Überall hatten sich Gemeinden gebildet: daher man auf demselben Wege zurückkehrte, um die neugewonnenen im Glauben zu stärken und durch Einsetzung von Presbytern bes. zum Zweck weiterer Unterweisungen zu befestigen.

3. Heimgekehrt konnten die Genossen rühmen, daß der Herr ihnen die Thür zu den Heiden geöffnet habe. Aber dieselbe schien durch nachteilige Einflüsse wieder verengt, wohl gar geschlossen werden zu sollen. Es galt einen Kampf gegen innerkirchliche und zugleich widerchristliche Grundsätze. Da die Apostel bei diesem ersten Versuch langsam und sicher vorgehen mußten, wird diese Reise längere Zeit gedauert haben.

c. **Das Apostelkonzil** a. 52 (Akt. 15). *1.* Schon Petrus, als er zu den Heiden gegangen war, hatte sich vor den Judenchristen zu verantworten; er konnte auf den direkten Befehl Gottes verweisen. Jetzt aber hatten nicht nur einzelne Familien, sondern es hatte die Heidenwelt als solche das Ev. empfangen, und zwar von einer heidenchristlichen Gemeinde aus. Sollte die Beschneidung als Ausdruck für die Verpflichtung auf das Gesetz der Juden, und damit der Durchgang aller aus den Heiden sich Bekehrenden durchs Judentum prinzipiell abgeschafft werden? Sollte das Heil in Christo abhängig gemacht werden von der Abstammung von Israel und von der Verpflichtung zum Gesetz in der Beschneidung, oder von der Gnade Gottes in Christo allein, ohne Beschneidung und Werke des Gesetzes? Jenes wäre ein Rückfall ins

Gesetzeswerk des alten Bundes gewesen und eine Gefährdung des Glaubens wie des Christentums.

2. Daher der scharfe Kampf des P., als nach geraumer Zeit (14, 28) in Antiochien einige Christen pharisäisch-jüdischen Ursprungs aus Jerusalem, durch die Erfolge des Ap. bedenklich gemacht, und gegen seine Praxis auf die Zwölfe und bes. den streng gesetzlich wandelnden Vorsteher Jakobus sich berufend, die Forderungen des Gesetzes, die sie befolgten, als Norm auch für die Heidenchristen hinstellten. In Antiochien konnte diese prinzipielle Differenz nicht zum Austrag gebracht werden. Ohne daß man sich beirren ließ, zum Zeichen, daß man seiner Sache völlig gewiß sei und in Übereinstimmung mit der Muttergemeinde bleiben wollte, sandte man infolge einer an P. (Gal. 2, 1) geschehenen Offenbarung diesen und Barnabas mit dem aus den Heiden gewonnenen, unbeschnittenen Gehilfen Titus nach Jerusalem.

3. Hier legte Paulus zuvor *κατ' ἰδίαν* (privatim) den angesehensten App., Petrus, Johannes und den Vorstehern der Gemeinde, besonders dem Jakobus sein Ev. dar, nicht um ihre Bestätigung zu empfangen, — deren bedurfte er nicht — wohl aber, um sie zu einer Äußerung seinen Gegnern gegenüber zu veranlassen. Stimmte namentlich Jakobus zu, dann war den Gegnern der Rückhalt genommen; und das muß der Fall gewesen sein. Denn P. legte ihnen dar, daß die Beschneidung zum Heile nicht nötig sei, zeigte aus den Erfolgen, daß sein Wirken nicht fruchtlos gewesen, und ließ den Titus nicht beschneiden. Die Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden wurde gerettet. Die App. stellten den Darlegungen des P. nichts entgegen, sie legten ihm keine Last von gesetzlichen Bestimmungen auf. Es wurde vielmehr anerkannt, daß P. das Ev. ebenso zur Verkündigung an die Heiden wie die anderen für die Juden von Gott anvertraut erhalten habe, und schließlich reichte man sich die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft an demselben Werk. Es erhellt also, daß bei Pauli späterer Begegnung mit Petrus in Antiochien die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal. 2, 12) nicht von Jakobus gesandt sein konnten, daß ihre Ansichten nicht mit denen des Jakobus, wenn auch mit dessen privatim geübter Praxis übereinstimmten, daß sie unberechtigt in die Gemeinde eingedrungen und als falsche Brüder abzuweisen waren.

4. Diese private Besprechung konnte jedoch nicht genügen, da es sich um eine Spaltung in der Christenheit handelte. Es bedurfte auch öffentlicher Verhandlungen; an ihnen nahmen außer allen App. auch die Ältesten, an ihrer Spitze Jakobus, die Abgesandten von Antiochien und die ganze Gemeinde teil. Es handelte sich um die Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen, um die Rechte und Pflichten der letzteren. Die ganze Gemeinde mußte, von der Einen Wahrheit überzeugt, einmütig entscheiden. Nach längerer Debatte wies Petrus auf seine Erfahrung bei Cornelius hin, der den h. Geist empfangen habe ohne Beschneidung. Ebenso beriefen sich Barnabas und P. auf die noch zahlreicheren Thatsachen, welche Gott bei ihrer Mission gewirkt hatte. Endlich trat Jakobus auf, durch ein Schriftzeugnis bestätigend (Am. 9, 11 f.), daß allein der Glaube an Gottes freie Gnade in Christo gefordert werden dürfe, daß den Heidenchristen zwar keine Beschwerde auferlegt, aber ihnen allen doch als christliche allgemeine Lebenssitte vorgehalten werden müsse, daß sie, um allen Anstoß zu vermeiden, sich heidnischer, mit dem

Götzendienst in Verbindung stehender Unsitten zu enthalten hätten, damit die Eintracht der Juden- und Heidenchristen ermöglicht und nicht gestört werde.

5. Die Vorlage resp. der Beschluß ist weder eine mildernde Vermittlung der beiden entgegengesetzten Ansichten (Neander, Baur, Schaff), noch ist es ein neues Gesetz an Stelle des alten. Beides widerspricht dem Sachverhalt: die Heiden werden ohne Gesetz Christen, enthalten sich aber als solche alles dessen, was die Gemeinschaft mit den Judenchristen im sozialen Verkehr hindern würde. Mittelst eines Sendschreibens — das erste schriftliche Zeugnis der Kirche — wird der Beschluß den Heidengemeinden zunächst in und um Antiochien, später auch in Kl.-Asien und an anderen Orten (Akt. 16, 4 f.; 1 Kor. 5—10) mitgeteilt. Seine Wirkung war, daß die drohende Spaltung abgewehrt wurde, ja daß in einem kurz hernach eingetretenen einzelnen Fall auf Grund desselben Paulus dem Petrus und dem von ihm mit verleiteten Barnabas eine ernste Zurechtweisung wegen ihrer Heuchelei, d. h. wegen ihres Handelns gegen besseres Wissen und Gewissen (Gal. 2, 13) aus Menschenfurcht machen konnte. Man darf diesen Vorgang weder mit den römischen Theologen (andere wollen sogar den Kephas nicht als Petrus ansehen; gegen sie der Jesuit Pesch [Innsbrucker Ztschr. für kathol. Theol. 1883]) als Mangel an Klarheit der Überzeugung oder momentane notgedrungene Hintansetzung derselben, noch mit Baur als logische Inkonsequenz, noch des Ap. Ausdruck als zu hart bezeichnen; zu letzterem liegt kein Grund vor; der Vorgang erklärt sich aus des Petrus natürlichem Charakter; es war Menschenfurcht, wobei er die Untreue seines Handelns gegen besseres Wissen in den Folgen nicht erwogen hat. Ganz unbegründet sehen die Tübinger hierin eine Folge der von jeher zwischen beiden obwaltenden Lehrdifferenz. Die Apg. erwähnt diesen Vorgang nicht, weil er ein rein persönlicher war; er war aber für die Stellung des Paulus gegenüber den Irrlehrern in seinem Br. a. d. Galater von größter Wichtigkeit. Freilich war der spätere Vorgang mit Barnabas (Akt. 15, 36 f.) auch persönlich — eine Folge des ersteren war er sicher nicht; — wenn die Apg. ihn doch erwähnt, so geschah es, weil aus diesem persönlichen Falle, aus der Trennung des Ap. von Barnabas, eine zwiefache Missionsunternehmung, also ein wichtiger Erfolg für die Kirche hervorging.

d. **Die zweite Missionsreise des Paulus** a. 52—55 (Akt. 15, 40—18, 22).
1. Der Apostelbeschluß wurde für Paulus ein wichtiger Antrieb zu einer neuen Unternehmung, dieses Mal selbständig und in größerem Maßstab. Zu seinem Gehilfen wählte er den Silas, der von der Muttergemeinde ausgegangen war, also nicht ohne ihre Zustimmung. Später schloß sich der junge Timotheus aus Lystra, welchen P., um der Juden willen, zu denen er mitgenommen wurde, beschneiden ließ (nicht im Widerspruch mit Gal. 2, 3, wohl aber im Einklang mit 1 Kor. 9, 20), und noch später Lukas an. Nachdem P. die früher gestifteten Gemeinden mit Übergehung von Cypern, wohin Barnabas gegangen, in Kleinasien besucht hatte und durch Phrygien gezogen war, kam er nach dem von dem keltischen (vielleicht germanischen?) Volk der Galater bewohnten Landstriche, in der sog. Galatischen Landschaft (Ancyra, Pessinus, Tavium), wo er, trotz oder gerade wegen der Schwachheit seines Leibes aufs liebreichste aufgenommen, einen reichen Erfolg hatte (Gal. 4, 13—15). Weiterhin zog er durch Mysien nach Bithynien. Unentschlossen,

wohin er sich wenden solle, traf ihn zu Troas jenes Nachtgesicht mit dem Hilferuf eines Macedoniers und erschloß ihm die Sehnsucht der suchenden Heiden jenseits des Meeres; zugleich fand er hier für sein neues großes Unternehmen in Lukas einen neuen Gehilfen (Akt. 16, 10). So geschah der Übergang nach Europa: das nächste Ziel waren die Hauptsitze klassisch-heidnischer Bildung.

2. In Macedonien knüpften sich große Erfolge zunächst an die Wirksamkeit in Philippi, der Hauptstadt dieses Landes, wo u. a. die Purpurhändlerin Lydia mit ihrem ganzen Hause und durch Gottes wunderbaren Beistand im Gefängnis auch das ganze Haus des Kerkermeisters ihm zugeführt ward. Jene Erfolge wie die begleitenden Wunder zeigten ihm, daß die Thür geöffnet sei, daß der Glaube alle (auch dämonische 16, 16 f.) Hindernisse siegreich überwinden solle, daß die Kirche Christi trotz der römischen Weltmacht unter des allmächtigen Gottes speziellem Schutz stehe. Der Schutz des römischen Gesetzes gestattete P. die freie Verkündigung des Evangeliums, ja sogar Gemeindebildungen, wenngleich er auch nicht die Feindschaft der Juden und die von ihnen ausgehende Aufreizung des Volkes, resp. der Behörden verhindern konnte. Wie hier, so erging es ihm in Thessalonich und Beröa; doch ließ er bei seinem um der Verfolgungen seitens der Juden willen nur kurzen Aufenthalte zur Pflege der jungen Gemeinden wie den Lukas in Philippi, so hier den Silas und Timotheus zurück, mit dem Auftrage, ihm nach Korinth nachzukommen.

3. In Achaja waren die zwei Hauptorte Athen und Korinth; jenes der geistige Mittelpunkt, wo man sich noch im Glanze einer längst vergangenen Blüte Griechenlands sonnte, wogegen Korinth als Sitz der römischen Behörden in merkantiler und politischer, wie auch in jeder anderen Hinsicht die weit einflußreichere Stadt von internationaler und darum für die Mission von so großer Bedeutung war. In Athen mußte sich der Apostel mit dem heidnischen Geist, mit der die gebildete Welt beherrschenden heidnischen Weltanschauung, mit der Weltweisheit der Philosophen, wie mit der Götterfürchtigkeit des Volkes auseinandersetzen. Seine Disputationen mit den Epikuräern und Stoikern, den beiden fürs Volksleben einflußreichsten Schulansichten, auf dem Markte, veranlaßten seine Vorführung vor den obersten Gerichtshof, den Areopag, damit er dort öffentlich und ungestört das Neue verkündige, und sich auch wegen der Neuerungen verantworte. Er that es in jener weltumfassenden Rede, in der er mit Anknüpfung an das religiöse Bedürfnis des Heidentums, wie es sich in der Verehrung des unbekannten Gottes ausdrückte, und mit den Waffen ihrer eignen prophetischen Weisheit ihnen den unbekannten Gott als den überweltlichen Schöpfer und als den innerweltlichen Regierer der Menschen wie der Völker verkündigte, der, da er die Völker nicht mehr ihre eigenen Wege gehen lasse, jetzt alle zur Sinnesänderung auffordre, weil die Zeit der Unwissenheit für diejenigen übersehen werden solle, die sich in Christo dem Gerechten retten lassen wollen vom zukünftigen Gericht, das über alle Völker der Erde durch ihn, als den von den Toten Auferstandenen, gehalten wird. — Diese Rede ist keine Fiktion des Erzählers; für ihre Authentie sind selbst die Tübinger, überhaupt die meisten neueren Kritiker. Schon die Originalität des Inhalts ist genü-

gender Beweis für ihre Echtheit. — Ungeachtet er den Griechen hier so recht ein Grieche geworden, hatte er doch nur wenige namhafte Griechen gewonnen. Mit tiefem Schmerz über diesen spärlichen Erfolg, und traurig über seine Verlassenheit in der weiten Heidenwelt (seine Gehilfen waren noch nicht angelangt. Akt. 17, 15; 18, 5; 1 Theß. 3, 1) kam Paulus

4. in **Korinth** an, wo die Ströme heidnischen Verderbens, üppigster Laster und eingebildeter Weisheit ihm entgegenrauschten. Hier galt es Halt zu machen. Ermutigt wurde er teils durch die Aufnahme in die Werkstatt eines Zunftgenossen, bei Aquila und Priscilla, welche, unter Claudius aus Rom vertrieben, dort wohnten und ihm nun den Unterhalt erleichterten, teils durch die Ankunft der Gehilfen mit guten Nachrichten und Unterstützung aus Macedonien (1 Theß. 3, 6—8; 2 Kor. 11, 9). Hiezu kam noch bei seinem anfangs erfolglosen Wirken die Troststimme des Herrn (Akt. 18, 9. 10). P. trat mit neuer Freudigkeit auf; die ausbrechende Verfolgung der Juden scheiterte an der Gerechtigkeit des eben angekommenen Prokonsuls Jun. Annaeus Gallio, Bruders des Seneca, und hinderte nicht die Bekehrung ihres Vorstehers Krispus. So gelang es dem Ap. während seines 18monatlichen Wirkens eine große Gemeinde inner- und außerhalb Korinths, vorzugsweise aus Griechen meist der niederen Klassen, ja aus den Stätten des Lasters (1 Kor. 1, 26 ff.; 6, 9 ff.), jedoch auch einzelne hervorragende Personen der gebildeten Stände (Akt. 18, 8; 1 Kor. 1, 14; Röm. 16, 21 f.), zu sammeln. Von hier schrieb er auch seine beiden Briefe an die **Thessalonicher** (S. 448). Um das bevorstehende Fest, wohl Pfingsten, in Jerusalem zu feiern und ein Gelübde — welcher Art es war, ist dunkel —, zu lösen (18, 20 f.), reiste er, mit ganz kurzem Aufenthalt in Ephesus, wohin ihn Aquila und Priscilla begleiteten, nach Syrien, begrüßte die Gemeinde zu Jerusalem, und kehrte eiligst nach Antiochien, dem Ausgang dieser Reise, zurück.

e. **Die dritte Missionsreise des Paulus** a. 56—59 (Akt. 18, 23—21, 15). *1.* Der Ausgangspunkt für die nächste, vorzugsweise Kl.-Asien betreffende Thätigkeit des Ap. sollte **Ephesus** werden. Dahin wandte er sich nach kurzer Rast in Antiochien und einem kurzen Besuch der galatischen und phrygischen Gemeinden. **Ephesus**, die Hauptstadt des prokonsularischen Asiens erforderte bei seiner damaligen hohen Bedeutung für das Heidentum, seinen Kultus wie seine Weisheit (*γράμματα Ἐφέσια* und *γνῶσις Ἐ.*) eine länger anhaltende Wirksamkeit. Mit großem Erfolg (1 Kor. 16, 9) arbeitete P. hier 2 Jahre und 3 Monate. Dem Dianenkultus und vor allem dem heidnischen Aberglauben geschah durch seine hier um deswillen bes. motivierten Wunderheilungen fühlbar Abbruch; die aufgefundenen Jünger des Täufers wurden gläubig; eine große, von der Synagoge nach drei Monaten selbständig gebildete Gemeinde wuchs heran. Gehilfen wie (Epaphras) brachten das Ev. auch in die Umgegend nach Kolossä, Laodicea, Hierapolis (Kol. 4, 12. 13). Der verständige praefectus tabularii nahm den Ap. gegen die Angriffe der Heiden in Schutz, indem er, den juridischen und religiösen Standpunkt auseinanderhaltend, die Ankläger wegen Schädigung der Privatinteressen auf den Weg der Privatklage, wegen der Heiligtumsverletzung auf die concio legitima verwies. Noch galt das Ev. nicht als staatsgefährlich. — Die bald nach seiner Ankunft eingetroffene Kunde von einer plötzlichen Gefahr in **Galatien** durch

judaistische Irrlehrer veranlaßte den Ap. damals zu dem ernsten Brief dahin, und die Botschaften wie Besuche aus Korinth, namentlich die Nachrichten über die Spaltungen der Gemeinde (in Anhänger des Apollos, bes. die Gebildeten, des Petrus, bes. die Judenchristen, und in solche die keiner Partei, nur Christo, neben dem größeren Teile, der dem Ap. anhängen wollte), zu dem ersten Sendschreiben an die Korinther (vgl. S. 450 f. und 452 f.).

2. Die vielen Widerwärtigkeiten in Ephesus (1 Kor. 16, 9; 15, 32), aus denen er wie vom Tode errettet wurde (2 Kor. 1, 4. 10), ließen es bald nach Pfingsten (1 Kor. 16, 8) ratsam erscheinen, seine Wirksamkeit hier aufzugeben. Ehe P. aber dieselbe im Orient überhaupt beschließen konnte, wollte er noch einmal zu den griechischen Gemeinden eine Rundreise machen, um deren Kollekte nach Jerusalem zu bringen; dann wollte er Rom besuchen (Akt. 19, 21). Jene Rundreise führte ihn nach Troas, wo er den nach Korinth vorangeschickten Titus vergeblich erwartete; er traf ihn, wie den gleichfalls aus Korinth kommenden Timotheus, erst in Macedonien. Die durch sie empfangenen Nachrichten über den Zustand der korinth. Gemeinde, namentlich aber über seine dortigen Gegner, drängten ihn (etwa ½ Jahr nach dem ersten), einen zweiten Br. durch Titus nach Korinth zu richten, dessen persönliche Mitwirkung die im Br. empfohlene Kollekte beschleunigen sollte.

3. Nachdem der Ap. seine Rundreise bis Illyrien ausgedehnt hatte (Röm. 15, 19), kam er im Spätherbst zu Korinth an, wo er den Winter über, drei Monate lang, blieb, um die schriftlich schon gerügten Übelstände in der Gemeinde persönlich zu heben, die Gemeinde fester zu organisieren, und die Fahrt nach Jerusalem, vor allem aber seine römische Reise vorzubereiten. Dazu diente die Predigt des Ev., welche den Gegnern den Mund stopfen sollte, die Empfangnahme der Kollekte und die Abfassung wie Absendung des Briefes an die Gemeinde in Rom (Röm. 15, 25). Der Ap. stand an einem wichtigen Wendepunkt seiner bisherigen Wirksamkeit. In Antiochien, Korinth, Ephesus hatte er die festen Haltpunkte für die Kirche im Orient begründet; hier hatte er keinen *τόπος* mehr (Röm. 15, 23). Die Kollekte war der Dank der Heidengemeinden an die Mutterkirche, und zugleich das sichtbare Band der Gemeinschaft, womit er auch seine judenchristlichen Gegner abwehren konnte. Jetzt will er nach Rom, aber nicht um dort zu bleiben (*διαπορευόμενος*). Sein Sendschreiben an die römische Gemeinde hat die bedeutungsvolle Aufgabe, die die für den Occident so wichtige Gemeinde durch Mitteilung geistlicher Gaben in der Verkündigung des Ev. (Röm. 1, 11. 15) darauf vorzubereiten, daß sie für seine Evangelisation in Spanien Ausgangs- und Stützpunkt werden solle.

4. Im ersten Frühjahr reiste der Ap. um der Nachstellungen der Juden willen nicht zur See, sondern auf dem Landwege durch Macedonien (Akt. 20, 3) nach Kleinasien, beging in Philippi das Osterfest (v. 6) und ging mit Lukas (*ἡμεῖς*) nach Troas, wo er um des Sonntags willen verzog, mit der zahlreichen Gemeinde das Abendmahl in der Nacht zum Abschied feiert und den Tag zur Erinnerung an die Auferstehung Christi durch die Erweckung des dabei tot herabgefallenen Jünglings verherrlicht. Da ihm aber daran lag, das Geburtsfest der Kirche wieder in Jerusalem zu feiern, konnte er Ephesus nicht

berühren, sondern nahm in Milet von den dahin berufenen Ältesten ergreifenden Abschied, zurückblickend auf seine lange und schwere Arbeit unter ihnen, aber auch hinausblickend auf die in Jerusalem seiner harrende Trübsal, und sie zu um so größerer Treue ermahnend, da nach seinem Tode Irrlehrer in die Gemeinde einfallen würden.

f. **Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom.** *1.* Zum fünftenmale kam der Ap., wohl wissend was ihm dort bevorstehe, nach Jerusalem. Er hofft durchs Gebet der Gemeinden errettet zu werden, kann aber auf ihre Bitte seinen Plan nicht ändern; lag ihm doch alles daran, persönlich das Band der Heidenkirche mit der Muttergemeinde zu festigen. Die App. sind nicht anwesend, aber die bei Jakobus versammelten Ältesten empfangen ihn mit Loben und Danken. Doch weisen sie auch auf seine Gegner, die Eifrer unter den Judenchristen hin, zu denen sich noch die Juden in ihrem Haß gesellen würden. P. wird um seine friedliche Gesinnung zu zeigen in selbstverleugnender Liebe den Juden ein Jude ohne seinem Grundsatz untreu zu werden (1 Kor. 9, 19. 20); aber bei der Ausrichtung einer freiwillig übernommenen Reinigung im Tempel ergreifen ihn die Juden, weil er Heiden in das Heiligtum geführt habe. Nur die Zwischenkunft des Claudius Lysias, des römischen Tribuns, mit seiner Cohorte entreißt ihn dem Tode. In Ketten wird er in die Kaserne nach der Burg Antonia gerettet.

2. Lukas als Augenzeuge berichtet eingehend über des Ap. vergebliche Verteidigungsrede an das Volk wie vor dem Synedrium. Das römische Bürgerrecht schützte ihn zwar vor widerrechtlichem gerichtlichem Verfahren, aber nicht gegen die Angriffe auf sein Leben von seiten verschworener Juden. Deshalb brachte man den Gefangenen nächtlicher Weile nach Cäsarea, wo zwar seine Unschuld konstatiert wurde, aber der Prokurator Felix, ein Mann, der königliche Gewalt nach echter Sklavenart voll Grausamkeit und Willkür übte (Tac. hist. V, 9, ann. XII, 54; Jos. arch. XX, 7. 1—8. 8, b. J. II. 12. 8—13. 7; S. 278), ihn nur gegen Geld freilassen will. Als dann nach zweijähriger Gefangenschaft dessen Nachfolger Festus aus Gefälligkeit gegen die Juden ihn in seiner Gegenwart zu Jerusalem richten lassen wollte, lehnte der Ap. diesen nicht kompetenten Gerichtshof, von welchem er nur sein Todesurteil erwarten konnte, ab und ergriff das äußerste Rechtsmittel, die Berufung an den Kaiser. So müssen die verfolgenden Juden und ebenso die römische Obrigkeit dazu mitwirken, daß des Ap. Wunsch und Gottes Rat sich erfülle. Sein Bürgerrecht bringt ihn nach Rom; dort soll er Zeugnis ablegen. Noch einmal bietet der Besuch des Herodes Agrippa II. bei Festus ihm Gelegenheit, vor den Vertretern der heidnischen und jüdischen Welt sich zu verteidigen und ihnen damit zugleich das Ev. von Christo anzubieten. Er that es nicht ohne einen tiefen Eindruck zu machen, wie er denn auch von ihnen beiden als unschuldig erklärt wurde.

3. Der Herr aber führte ihn sicher durch mancherlei Lebensgefahren seinem Ziele zu (Akt. 27, 24; 28, 16). Als er die aus Rom ihm entgegenziehenden Brüder sah, gewann er freudige Zuversicht zu seiner Aufgabe; er sah die Liebe der Gemeinde, welche er mit seinem Brief für sich gewonnen hatte. Zuerst wandte er sich wieder an die Juden, deren Vorsteher er zu sich bitten ließ, um ihnen die Ursache seiner Gefangenschaft und damit seine Lebensaufgabe darzulegen. Trotz ihres reservierten diplomatischen Verhaltens unter-

redete er sich mit ihnen über das Heil im erschienenen Messias, das zuerst den Juden angeboten werde. Noch einmal machte er also den Versuch, Israel als Volk zu gewinnen. Die Wirkung war die gewöhnliche, ein Beweis von der Verstocktheit Israels, wie sie schon Jes. 6, 9 geweissagt war; deshalb that er ihnen Gottes Rat kund: „Den Heiden ist das Heil Gottes gesandt; diese werden es hören." In Jerusalem hatte sich diese Notwendigkeit ergeben, sie wiederholte sich nun auch in Rom. Nur mit wenigen Worten berichtet Lukas über die zwei Jahre der custodia militaris, in einer eigenen Mietswohnung, aber in beständiger Begleitung eines Prätorianers. Alle konnten zu ihm eingehen, allen durfte er das Reich Gottes verkündigen, mit Freudigkeit und ungehindert; die aus der Gefangenschaft geschriebenen Br. bezeugen das Gleiche. Da die Juden ihn vornehm und kühl abgewiesen, erstreckte sich seine Wirksamkeit zunächst auf die Heiden, und manche hochstehende Personen, wie Theophilus, ferner Glieder der kaiserlichen Leibwache und der Familie des Konsuls Tit. Flav. Clemens (Phil. 1, 12. 14; 4, 3) wurden, wie Katakombeninschriften zeigen, zur Gemeinde hinzugethan. Doch verbitterten auch Irrlehrer des Ap. Lage (Phil. 1, 15. 16); aber er freut sich, daß auch von ihnen Christus verkündigt wird. Dazu stand er an diesem Centralpunkt des Reiches mit den auswärtigen Gemeinden in so engem Verkehr, als es anderswo nicht möglich gewesen wäre. Es besuchten ihn Mitarbeiter und Gehilfen z. B. aus Kolossä; die Philipper sandten ihm Liebesgaben. Endlich aber gewann er in der Gefangenschaft Zeit zu den Br. an die Epheser und gleichzeitig an die Kolosser wie an den Philemon, dem er den Onesimus, seinen treuen Diener, mit einem Schutzschreiben zurücksandte. In diese Zeit fallen auch die Schriften des Lukas, an deren Ausführung der Ap. um ihres Zweckes wie ihres Verfassers willen beteiligt war.

4. Freilich verzögerte sich der Urteilsspruch über zwei Jahre. Seine Überführung in das Prätorium geschah behufs der Gerichtsverhandlung (Phil. 1, 13). Aus dem Gang der Verhandlungen ersah er, er werde bald den Gemeinden wiedergegeben sein (Phil. 2, 23; Philem. 22), zumal ja auch kein todeswürdiges Verbrechen gegen ihn vorlag (S. 458 f. u. 464).

g. **Pauli letzte Wirksamkeit und Tod.** *1.* Die Gefangenschaft in Rom hatte den Ap. gehindert, für die römische Gemeinde so zu wirken, wie es nötig war; sein Hauptbestreben scheint neben der Belebung ihres Glaubens auch ihre einheitliche Organisation gewesen zu sein. Damit sie die nötige Zeit gewinne seine Unternehmung nach Spanien vorzubereiten, besuchte er nach seiner Freilassung noch einmal die griechischen Gemeinden, von denen er vor c. 5 Jahren geschieden war. Die in dieser Zeit geschriebenen Pastoralbr. bezeugen eine längere Wirksamkeit in Kreta (Tit. 1, 5), einen Winteraufenthalt zu Nikopolis in Epirus (Tit. 3, 12); ferner einen Besuch in Ephesus, wo er den Timotheus mit der Leitung der Gemeinde beauftragte. P. muß ferner in Korinth, Troas und Milet gewesen sein, denn dort ließ er den Erastus, hier den Trophimus und in Troas seinen Mantelsack mit seinen Büchern zurück (2 Tim. 4. 13. 20). Dazu kommt der versprochene Besuch bei Philemon und den Philippern. Wahrscheinlich hat diese Rundreise in Nikopolis zum Beginn des Winters geendigt und kehrte P. von hier nach Rom zurück, um sich nach Spanien aussenden zu lassen. Daß diese letzte Reise stattgefunden, sollte den deutlichen

Zeugnissen gegenüber nicht mehr bestritten werden; auch L. v. Ranke hält sie für wahrscheinlich.

2. Wie der Ap. wieder in Gefangenschaft kam, darüber ist nichts berichtet. Wahrscheinlich geschah es infolge der nach der Brandstiftung Nero's (19. Juli 64, Tac. ann. XV. 38 f., Suet. v. Ner. 38; Dio C. LXII, 16 f., S 524) ausgebrochenen Verfolgung, welche (Oros. 7, 7) in allen Provinzen angeordnet war, und auch in Spanien willig ausgeführt wurde. In der nun über ihn verhängten zweiten Gefangenschaft war seine Lage in jeder Hinsicht verschlimmert. Auch die Seinen waren fern von ihm: Aquila und Priscilla in Ephesus, Crescens in Galatien, Titus in Dalmatien; ein gewisser Alexander hatte ihm Böses zugefügt, Demas u. a. hatten ihn treulos verlassen (2 Tim. 4, 10—15. 20); nur Onesiphorus hatte ihn besucht, aber den Zugang zu ihm nicht leicht gefunden (1, 17). Beim ersten Verhör war er ganz allein. Doch im Augenblick des Schreibens weilte wieder Lukas bei ihm, und andere Christen aus Rom standen ihm treulich bei. Timotheus und Markus sollten sich beeilen, zu ihm zu kommen. Es war in dieser Zeit, „da Schuldige und Unschuldige bestraft wurden" (Tac. ann. XV, 61), wenig für ihn zu hoffen, zumal er als *κακοῦργος* angeklagt war (2, 9) und bei der allmächtigen Kaiserin Poppäa, einer jüdischen Proselytin, jüdische Vorstellungen beredte Fürsprache fanden. Von seiner gefährlichen Lage gibt überhaupt der 2. Br. an den Timotheus deutliche Beweise. Er ist sein letztes Vermächtnis an die Kirche, und zeigt sein Herz für sie, wie seine freudige Glaubensgesinnung, mit der er dem ihm gewissen Tode entgegensieht, um von dem gerechten Richter die Krone der Gerechtigkeit zu erwarten (2 Tim. 4, 6 ff.). Als römischer Bürger wurde er, wie die alte Tradition bezeugt, mit dem Schwerte enthauptet, auf dem Wege nach Ostia, am zweiten Meilenstein, nach Dionys. Cor. (Eus. II, 25; Iren. III, 1, Tert. de pr. haer. 36; scorp. 15), *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* mit Petrus nach Eus. chron. im 14. Jahre des Nero. Beider Gräber wurden pietätsvoll bewahrt (Caj. Rom. bei Eus. l. c.).

II. Die Missionsthätigkeit der übrigen Apostel.

a. Der Apostel Petrus als Ap. der Beschneidung hatte die Kirche unter Juden und Heiden begründet. *1.* Bei der Apostelverfolgung unter Herodes Agrippa hatte er Jerusalem verlassen; seiner Thätigkeit in der Apg. wird deshalb, weil die Hauptaufgabe dem Paulus zufiel, nicht weiter gedacht. Daß der „andere Ort", wohin er sich begeben habe, nicht Rom gewesen ist, beweisen der Br. des Paulus an die Römer, wie dessen übrige aus der Gefangenschaft geschriebenen Br., ferner die wahrscheinliche Entstehung der römischen Gemeinde schon vor dieser Zeit, und vor allem der Umstand, daß er Akt. 15, also nach nicht sehr langer Zeit, schon wieder in Jerusalem beim Apostelkonzil ist, wo andererseits sein Schweigen, falls er die römische Kirche wirklich gegründet hätte, sehr auffallend wäre. Das Einvernehmen mit Paulus auf dem Konzil wurde auch nach dem Vorfall in Antiochien (Gal. 2, 11), wohin Petrus alsbald gegangen war, nicht getrübt (1 Kor. 3, 22; 15, 9. 11). Zwar einen Aufenthalt in Korinth beweist die nach ihm dort sich nennende Partei noch nicht; daß er aber in dieser Zeit auf Missionsreisen sich begab, auch sein Weib mitnahm und von den Gemeinden sich unterhalten ließ, zeigt 1 Kor. 9, 5.

Petrus scheint unter den Gemeinden Kleinasiens doch erst, nachdem Paulus sie verlassen, gewirkt zu haben, und, östlich vordringend, nach Babylon (was nicht auf Rom, auch nicht auf das ägyptische B., vielmehr auf das bekannte B. zu beziehen ist, bis wohin sich die große Judenschaft in Parthien und Mesopotamien erstreckte Jos. arch. XVIII 6. 8), gekommen zu sein (1 Petr. 5, 13). Markus, seinen Sohn im geistlichen Sinne (den bekannten Johannes Markus), ebenso Silvanus (1 Petr. 5, 12), der erst nach der vierten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem (Akt. 18, 18) zu Petrus gegangen sein kann, finden wir bei ihm. Durch ihn, der in den kleinasiatischen Gemeinden bekannt war und auch des Paulus Briefe an sie vermittelt hatte, schickte Petrus seinen ersten Br. dahin; da er viele Beziehungen auf diese paulinischen Gefangenschaftsbriefe enthält, so kann die Abfassungszeit und mithin der Aufenthalt in Babylon erst in das Jahr 64 gesetzt werden. Wenn auch des Petrus 25jähriger Aufenthalt in Rom nicht beglaubigt ist, so ist doch seine spätere Wirksamkeit und sein Märtyrertod daselbst unter Nero, und zwar gleichzeitig mit Paulus durch ziemlich einstimmige Angaben der Alten bezeugt (gegen Lipsius u. a.). Allerdings aber kann jene nur kurz gewesen sein. Völlig unerwiesen ist sein römisches Bistum, das auch Eusebius nicht kennt, da er wie Iren. u. a. als ersten Bischof den Linus nennt.

2. Was ihn bestimmt hat, dahin zu gehen, ist unbekannt, vielleicht wollte er in Abwesenheit des Paulus die infolge des Brandes zerstreute Gemeinde wieder sammeln und herstellen. Kurz vor seinem Tode schrieb er noch den zweiten Br. (1, 14) an die kleinasiatischen, durch heidnische Irrlehrer zu heidnischer Entartung und einer sie rechtfertigenden Lehre verführten und schwer heimgesuchten Gemeinden. Mit dem Haupt zur Erde gekreuzigt, ging er als Märtyrer an die geziemende Stätte seiner Herrlichkeit (Clem. R. 5), was nicht bloß von seinem Leiden überhaupt (Baur, Reuß), sondern von seinem Zeugentode zu deuten ist (Mang., Hilgf., auch nach Lips. wahrscheinlich), welcher im Mur. Can. 37, von Dion. Cor. und von Caj. Rom. (bei Eus. II, 25) bestätigt wird. Und zwar geschah es in Rom, wie der römische Clem. es bezeugt (ἐν ἡμῖν 6 u. 55); sein Todestag, 29. Juni 67, beruht auf Angabe des ältesten Kalendariums der römischen Kirche (v. Jahre 354). Die Angabe der Acta Petri et Pauli von Petri Flucht und der Begegnung mit Christo, der ihn auf seine Frage: Domine quo vadis, mit der Antwort: iterum venio crucifigi beschämt und zur Umkehr bestimmt habe, entspricht zwar der bei allem Glaubensmut doch zuweilen hervorbrechenden Leidensscheu des Apostels und ist schon dem Origenes bekannt, wird aber durch die wenn auch sehr alte Kirche an der appischen Straße nicht gesichert, ebenso wenig als die bisherigen Katakombenforschungen sichere Ausbeute aus dieser Zeit über den Ap. geliefert haben. Dem geschichtswidrigen Streben der späteren römischen Tradition, den Petrus zum Bischof von Rom wie der ganzen Christenheit zu erheben, steht das ebenso wenig historische Bestreben des Ebionitismus gegenüber, wie es in den sog. Clementinischen Schriften hervortritt, ihn zum Haupt der Judenchristen im Gegensatz zu Paulus zu machen. Aus der in Ebionitenkreisen entstandenen Sage, welche den Magier Simon (= Paulus) durch Petrus bekämpfen läßt, diese Nachrichten vom Ende des Petrus in Rom herleiten, wie die Tübinger, auch Lips. und Holtzmann thun, heißt das Verhältnis umkehren im Widerspruch mit den bestimmten

Nachrichten der Alten; jene Sage verlegt noch dazu sein Ende nicht nach Rom, sondern nach Antiochien (gegen jene auch Hilgenf. u. Joh. Delitzsch). Schließlich bleibt noch zu erwähnen, daß Joh. Markus in Rom nach den evangelischen Verkündigungen des Petrus sein Ev. und zwar nach dem Tode desselben veröffentlicht hat (nach Iren. III, 1).

b. Die Pflege der Muttergemeinde in Palästina stand unter Jakobus, dem Bruder des Herrn, neben welchem in Palästina noch Matthäus wirkte. *1.* Letzterer verließ erst, als alle App. schon weggezogen waren, die judenchristlichen Gemeinden, in denen er Christum als Messias verkündigt hatte. Auf ihre Bitten schrieb er beim Weggange sein Evangelium, wie ers verkündigte und wie es dem Bedürfnis der Gemeinde entsprach, hebräisch nieder. Über das Verhältnis desselben zum Nazaräer- und Ebioniten-Ev. vgl. o., S. 427. Daß er nicht im judenchristlichen Parteiinteresse der Gegner des Paulus gewirkt und geschrieben hat, zeigt das Ev. sowie der Umstand, daß später jene Partei sein Ev. erst bearbeitet hat. Die Zahl der gläubigen Judenchristen in Jerusalem betrug nach Akt. 21, 20 viele Tausende: sie waren Eifrer fürs Gesetz, so daß Paulus bei seiner letzten Anwesenheit daselbst, um sie zu beruhigen, sich der Anordnung des Jakobus fügte.

2. Seit dem Weggang des Petrus war dieser ihr Vorsteher, eine Persönlichkeit, die bei den Judenchristen im hohen Ansehen stand. Doch stellte Jakobus seine eigene Strenge in Bezug auf die Beobachtung des Gesetzes nicht als maßgebend hin, und war kein Gegner des Paulus, wie der Konzilsbeschluß und sein späteres Verhalten zeigen. Da er nicht Apostel war, so entsprach es seiner Stellung, in Jerusalem zu bleiben bis zu seinem Tode. Wie sein Brief zeigt, bekannte er Jesum als den Herrn der Herrlichkeit und faßte er das Gesetz als das königliche Gesetz der Freiheit auf. Er ist der echte Repräsentant des lauteren Judenchristentums, der, die Wahrheit des Ev. im Glauben festhaltend, doch die alte herkömmliche Form der Väter nicht abstreifen konnte, aber auch nicht für heilsvermittelnd ansah, und auf den daher die falschen Brüder sich mit Unrecht als ihren Führer beriefen. Im Volke hieß er „der Gerechte", auch „Oblias" (Schutzwehr). Zuletzt hat auch er um seines Zeugnisses für Jesum willen den Märtyrertod erlitten; nach Jos. arch. XX, 9. 1 im Jahre 62 (doch wohl interpoliert); wie Credner u. a. gezeigt, und wie Heges. (Eus. II, 23) unter Zustimmung der pseudoclem. Literatur und des Chron. pasch. angibt: nicht lange vor der Zerstörung J.'s, etwa im J. 69, was auch zum Auszuge der Christen nach Pella beigetragen haben wird. Seine gesetzliche Richtung wird in den pseudoclem. judaistischen Schriften aus Parteirücksichten übertrieben, wie dies sein Brief an die Judenchristen der Zerstreuung außerhalb Palästinas zeigt, wo seine Oberhirtenstellung in hohem Ansehen gestanden haben muß.

3. Den inneren wie äußeren Zustand der palästinensischen Judenchristen zeigt der Brief an die Hebräer. Seit den Gewaltthaten des Hohenpriesters Ananias in der Zeit zwischen Festus und Albinus (a. 63) fehlte es nicht an allerlei Bedrückungen und Schmähungen (13, 13) äußerer Art, wenngleich die Christen noch nicht bis aufs Blut (12, 4) verfolgt waren. In dieser Zeit drohte die Gefahr eines Rückfalls mancher zu dem Judentum und seinem äußerlichen herrlichen Tempel und Gottesdienst, was viele Christen als Ver-

luft beklagen mochten. Sie deswegen zu trösten mit dem Hinweis auf die viel größeren Vorzüge in Christo, und zugleich zu warnen, ist der Zweck des Hebr.-Briefes. Daß der Standpunkt dieser judenchristlichen Gemeinde weder der ebionitische noch antipaulinische gewesen ist, zeigt die Christologie des Matth.-Ev., wie des Hebr.- und Jak.-Br.; auch des letzteren Lehre von der Rechtfertigung richtet sich nicht gegen die des Paulus, sondern will vom praktischen Standpunkt des Verfassers aus vor totem Glauben, einem Glauben, der nicht in der Liebe werkthätig ist, warnen.

c. Über die Thätigkeit der anderen Apostel schweigen die Apg. sowohl als die Briefe. Spätere Nachrichten geben an, daß Thaddäus in Edessa, Thomas in Parthien, Andreas in Skythien, Bartholomäus und auch Matthäus in Indien gewirkt haben. Alle diese Kirchen tragen den judenchristlichen Charakter. Durch Markus ist das Evangelium frühe nach Alexandrien gebracht worden. Der später von den Kirchenlehrern öfter mit dem Ap. gleichen Namens verwechselte Diakon Philippus, der zur Zeit der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem in Cäsarea wohnte (Akt. 21, 8. 9) und vier mit der Weissagungsgabe ausgerüstete Töchter hatte, wirkte später in Hierapolis, wo sich Papias über ihn von seinen Töchtern berichten ließ (Eus. III, 39. 9). Barnabas stand noch 1 Kor. 9, 6 in Wirksamkeit; ob in Cypern, ist ungewiß. Die des Judas bezeugt sein Brief. Wie empfänglich die Heidenwelt war, zeigt, daß in so kurzer Zeit das vordere Kleinasien die zahlreichen Gemeinden aufweist, wie sie die Br. des Paulus und Petrus sowie die Apokalypse voraussetzen, von welchen mehrere später hervorragende Bischofssitze geworden sind.

G. Major, Vita S. Pauli. Vit. 1555. 1732. Massutius, P. ap. Lugd. 1633. Witsius, Prael. de vita P., in s. Melet. 1703. 1716. Pearson, Annales Paul. 1688. W. Paley, Horae Paul. 1790 u. ö. Menken, Winke über das L. des Ap. P. 1828. Hemsen, Der Ap. P. 1830. Schrader, Der Ap. P. 5 Bde. 1830 ff. F. Chr. Baur, P. der Ap. J. Chr. 1845. 66. 2 Bde. Da Costa, Paulus, 2 ed. 1846. 47. Schott, Erört. wicht. chron. Punkte in dem L. des Paul. 1832. Agardh, Zeitrechnung des L. Paul. 1847. Kunze, Praecipua patr. eccl. test. quae ad P. ap. spectant 1848. W. J. Conybeare and J. T. Howson, The Life and Epist. of St. P. 2 vols. 1853. 4°. A. Fleury, St. Paul et Senèque, Paris 1852. A. Monod, L'Apôtre P. 1854. Deutsch 1855. Hausrath, Der Ap. P. 1865. 1872 [u. ntl. Zeitgeschichte dess. Verf. II. 392 f.]. J. Binney, S. Paul, sa vie, son oeuvre, les épitres. Par. 1867. Trip, Paulus nach der Apg. 1866. Örtel, P. in der Apg. 1868. Bungener, St. Paul 1866. Renan, St. Paul. Paris 1869, deutsch 1869. Ders.: L'Antéchrist 1871, deutsch 1873. Krenkel, Paulus der Ap. der Heiden 1869. Luthardt, Ein Lebensbild, 1869. A. Sabatier, L'apôtre Paul, esquisse d'une hist. de sa pensée 1870. 81. J. W. Straatmann, P. de Apostel van Jezus Chr., zijn Leven en Werken 1874 [hyperkritisch]. Farrar, The life and work of S. P. 2 vols. Lond. 1879. Malleson, The acts and the ep. of S. P. London 1881.

Zur Vorgeschichte des Saulus vgl.: K. Ch. Palmer, Paul. u. Gamaliel 1806. Diestelmann, Jugendleben des Saulus 1866. Otto, Die Veränderung des Namens, Z. f. kirchl. W. 1882. || Zur Bekehrungsgeschichte: Lyttleton, Über die Bek. des P. deutsch 1751. Bengel, Über die Bekehrung des Apostels Paulus zum Christenthum aus dem Lat. von Niethammer 1826. Greve, Die Bek. des Paulus 1848. Hofstede de Groot, P. conversio 1855. Paret, J. f. deutsche Th. 1859. Holsten, Ztschr. f. wiss. Th. 1861. Ders.: Zum Ev. des P. u. Petr. 1868. Paul, Z. f. wiss. Th. 1863. Hilgenfeld, ebenda 1869. Beyschlag, St. und Kr. 1864 und 1870. Tholuck, Lebensumstände Char. u. Sprache des P., St. u. Kr. 1835. Haupt, Die char. Individualität des Ap. P., Bew. des Gl. 1880. Patiß (kath.), Paulus in s. apost. Tugenden 1881. || Über den Ursprung des Christennamens: Buddeus, De orig. nominis Christ. 1711. Burgmann, De orig. n. Chr. Rott. 1739. Lipsius, Über den Urspr. des Christennamens 1873. || Über das Apostelkonzil: Curcellaeus, Diatribe 1659. Spencer, Diss. in

locum Act. 15, 20 (de legg. Hebr. ritual. 1732). K. L. Nitzch, De sensu et consilio decreti ap. 1795 (abgedr. in: Comm. theol. ed. Velthusen, Kuinoel VI. 1799). Schneckenburger, St. u. Kr. 1855. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1858. 60. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Th. 1873. K. Schmidt, De ap. decreti sent. et cons. 1874. Overbeck, Über die Auffassung des Streites, 1877. Pfundheller, De dissidio P. et P. Antioch., Tarnowitzer Progr. 1883. R. Schmidt, Über Gal. 2, 14–21 in St. u. Kr. 1877. E. Wetzel, ebendas. 1880 u. W. Grimm, ebendas. 1880. Metz, Die antipetr. Rede des P. 1881. Keim, Aus dem Urchristenth. Bd. I. 1878. S. 69. Zimmer, Galaterbr. und Apostelgesch. 1882. Holtzmann und Pfleiderer, Z. f. wiss. Th. 1882. 83. || Über die Rede des Paulus in Athen: Olearius, De scriptis prof. a P. alleg. 1701. Schlosser, De gestis P. in urbe Ath. (Iken, Thes. II) 1732. Walch, Dissert. III. 1756 f. Iken, De orat. (Walch, Diss. I.). K. W. Anton, Inquisitio in exord. orat. P. Ath. h. 1822. J. A. Anspach, Spec. de orat. P. Ath. h. 1829. Laufs u. Graf, St. u. Kr. 1850. 59. Gademann, Z. f. luth. Th. 1858. P. Cassel, Die Inschrift des Altares zu Athen 1878. || Über Apollos vgl.: Bleek, Einl. zu seinem Comm. über den Hebr.-Br. 1840. Heymann, Sächs. Stud. 1843. Metelercamp, De P. ad presb. Ephes. orat. valedict. Traj. 1829. || Über die Reise des Paulus nach Rom: J. E. F. Walch, Antiquitates nauticae ex it. P. rom. 1767. Larsen, Iter P. marit. 1821. James Smith, The voyage and shipwreck of St. P. 1848. 56 (Gött. Gel. Anz. 1851). Bömel, Frkf. Progr. 1850. Graser, De veterum re navali 1864, ders. im Philologus 1872. 78. Suppl. 3 des. p. 202. 210. Röttger, Der Ev. Lukas als Kenner der Verh. s. Zeit. Zeitz 1871. || Über die letzten Zeiten des Paulus: Spier, De P. itin. in Hisp. 1740. 1742. J. E. J. Walch, Vincula P. romana (diss. III). P. E. Jablonski, De ultimis P. laboribus 1804 f. (opp. III). Mynster, De ult. annis mun. ap. a. P. gesti 1825 (opp. p. 189). Böttger, Beitr. II. 1837. Danz, De loco Eusebii II. 22. Jen. 1816. Wolf, De altera P. captivit. 1820. 21. Wurm, Tüb. Ztschr. 1833; Kunze, Praec. patr. test. q. ad Pauli mortem spectant 1848. Aberle (kath.), Zur Chron. der Gef.schaft P. Th. Q.schr. 1883. Laurent, Neut. Stud. 1866, S. 104 ff. || Petrus in Rom: Lipsius, Jhrb. f. prot. Th. 1876. Zeller, Z. f. wiss. Th. 1876. Krafft, Theol. Arb. der rhein.-westf. Pred.V. 1875. 76. Joh. Delitzsch, St. u. Kr. 1874. J. Schmid, Petr. u. Paulus. Luzern 1879.

12. Das johanneische Zeitalter.

I. **Die Zerstörung Jerusalems.** a. Die letzte dem Volk und der heiligen Stadt seit den Thränen Jesu, seiner Kreuzigung und der ersten Apostelbotschaft noch gelassene Bußfrist bis zum angekündigten Gericht war abgelaufen; die Botschaft von Christo und der Christen Wandel hatte die harten Herzen nur noch mehr verhärtet. Das Maß der Langmut Gottes war voll geworden. Die Friedensstadt erkannte nicht, was zu ihrem Frieden diente. Auch der letzte in so hohem Ansehen selbst bei den Juden stehende Zeuge, Jakobus, war gerichtet. Die Christen, das Salz der Erde und das Licht der Welt, hatten die Stadt verlassen und waren nach Pella gewandert (Mt. 24, 16 f.). Die inneren Verhältnisse Israels waren von Jahr zu Jahr haltloser geworden; die Wut der Parteien gegen einander löste alle gesetzlichen Verhältnisse auf; falsche Propheten reizten den nur mühsam unterdrückten Fanatismus, das drückende und allerdings immer drückender werdende römische Joch abzuwerfen. Eine öffentliche Beraubung des Tempelschatzes veranlaßte gegen den Prokurator Gessius Florus im J. 65 einen Aufstand, der den Kaiser Nero nötigte, den Vespasian nach Palästina zu senden; Galiläa wurde erobert. Aber wegen der Thronwechsel in Rom konnte der Krieg erst im J. 70 fortgesetzt werden. Vespasian, Kaiser geworden, schickte seinen Sohn Titus, der den Kreis immer enger zog, um die Zeit des Osterfestes d. J. 70, zu einer Zeit, da die heilige Stadt noch mit Gästen überfüllt war. Die Belagerung Jerusalems begann.

Nach sechs Monaten fiel die Stadt, 10. Aug. 70, in die Hände der wutentbrannten Feinde (S. 278).

b. Das erste Gericht über Israel wegen Verwerfung seines Messias war erfüllt; es war die Vorstufe für das letzte kommende Gericht über alle Völker der Erde. Ein Ereignis von entscheidender Bedeutung, das für Israel die deutliche Bestätigung der göttlichen Sendung des verworfenen Messias enthielt; dessen Weissagung war erfüllt, dessen Verwerfung gestraft, sein Blut über die, die ihn verworfen hatten, gekommen und aus Israel, dem Volke Gottes das Volk der Juden, ein Nichtvolk Gottes geworden. Den Christen aber war in der Zerstörung des Tempels, der gesetzlichen Kultusstätte, der Beweis vor Augen geführt, daß weder zu Jerusalem noch an einem anderen Orte die wahre Stätte der Anbetung sei, sondern daß diese zu geschehen habe im Geist und in der Wahrheit. Es waren nun auch äußerlich, wie schon durch Pauli Ev. innerlich, die letzten Bande, welche die Kirche mit dem bestehenden Judentum verbanden, zerrissen. Die Kirche, die sich bisher s. z. s. unter der schützenden Hülle des hinsterbenden Israel entwickelt hatte, streifte, zur Frucht gereift, nunmehr die welkenden Blätter jener Hülle ab. Dies hatte auch für die judenchristliche Richtung Licht gebracht, welche nun den Eifer für Gesetzesbeobachtung aufgeben mußte — eine heilsame Notwendigkeit, in die sich nur eine kleine Zahl von Judenchristen nicht finden konnte, welche seitdem zu der Sekte der Ebioniten verknöcherten. So war die Kirche Christi durch die Zerstörung des Tempels nicht geschädigt; sie stand nun unabhängig und selbständig da. Ihre Glieder waren das wahre Israel nach dem Geiste, das an die Stelle des verworfenen Israel nach dem Fleische trat. Man riß sich nicht los von dem heilsgeschichtlichen Boden des alten Bundes; aber der neue trat in seiner ganzen Herrlichkeit als der höhere an seine Stelle. Auch für diese Zeit, da die Kirche es nicht mehr mit dem Volke Israel, sondern nur noch mit der Völkerwelt zu thun hatte, war noch die Thätigkeit eines Apostels notwendig, und vom Herrn der Kirche geordnet.

II. **Die Wirksamkeit des Johannes.** a. Nur von diesem Ap. wissen wir sicher, daß er die Zerstörung Jerusalems erlebt, und zwar noch ein Menschenalter lang überlebt hat. Seine natürlichen durch den hl. Geist geheiligten Gaben kamen in dieser Periode zur vollen Entfaltung für die Kirche. Seine tiefe, gemütreiche, sich ganz der sinnigen Anschauung hingebende, dabei aber nach außen alles, was von der Welt der Sünde herstammt, energisch abwehrende Persönlichkeit war für die großen Aufgaben dieser Zeit bewahrt. Es galt den reinigenden und vollendenden Ausbau der einen, aus Juden und Heiden gesammelten und durch Paulus vom Gesetzesjoch befreiten Kirche. Zwar hatte er schon gleich am Anfang neben Petrus, dann neben Jakobus mitgearbeitet. Jetzt galt es aber, und dies war seine besondere Aufgabe als Apostel, die überall hervortretende heidnische Entartung der jungen Schöpfung in Sitte und Lehre zu überwinden. Zu diesem Zweck verlegte Joh. den Mittelpunkt seines Wirkens nach Ephesus, in das Gebiet der von Paulus gegründeten und durch Timotheus geleiteten heidenchristlichen Gemeinden, selbstverständlich nach dem Tode des Ap. (S. 437 f.). Von hier aus konnten sowohl die kleinasiat. Gemeinden, als auch die Gesamt-Kirche geleitet werden. Und daß hier Joh. eine nachhaltige Wirkung ausgeübt haben muß, zeigt die

hervorragende Stellung der kleinasiat. Kirche im 2. und 3. Jahrhunderts Was Paulus in seiner Abschiedsrede angekündigt, was er durch seine Briefe und die Sendung des Timotheus in diese Gemeinden und durch die Anweisungen in den 2 Br. an ihn zu hindern oder zu bekämpfen gesucht hatte, war jetzt gefahrbringender hervorgetreten, und Joh. setzte auf dem gleichen Grunde der Lehre des Apostels diese Wirksamkeit zunächst fort: die Kirche zu reinigen von den judaistischen und heidnischen Irrlehrern, welche nach den 7 Br. der Offenbarung vorhanden sind. Auf jene weisen die Ausdrücke „Satans Synagoge" hin, auf diese die Namen „Nikolaiten, die Anhänger des Bileam und der Jezabel", ein gnostischer Antinomismus, wie ihn Paulus schon im Kol.-Br. bestritt und bes. Judas und Petrus im 2. Br. bekämpften, und dessen Anhänger Joh. unter dem Namen der Widerchristen und falschen Propheten (1 Joh. 2, 18—22; 4, 1) versteht. Sie verbanden mit der falschen Gnosis doketischen Irrtum und heidnischen Wandel; als ihr Haupt tritt daselbst zuerst Cerinth hervor (Iren. I, 26; Eus. III, 28). Ihnen gegenüber legte der Ap. mündliches wie (in s. Ev. u. Brr., s. d. Einl.) schriftliches Zeugnis von Christo ab, daß in ihm sei das ewige Wort Fleisch geworden, das den Menschen Leben und Licht, Gnade und Wahrheit gebracht habe; daß in ihm alle Schätze der Erkenntnis beschlossen liegen und die an ihn glauben, die Salbung haben und keines Menschen bedürfen, sie zu lehren. So vertiefte Joh. die Gemeinden in das pneumatische Ev. von Christo, damit sie die falsche Gnosis überwänden, forderte aber zugleich auch für die Liebe Gottes eine Liebe mit der That und in der Wahrheit, als das Merkzeichen der im Glauben an den menschgewordenen Christus aus Gott wiedergebornen Kinder Gottes. Solcher Glaube könne die Welt überwinden. Endlich festigte er die Gemeinden durch äußere Ordnungen, wie sie bei dem zunehmenden Eindringen der Häresie und dem Aufhören der apostolischen Leitung wie der außerordentlichen Geistesgaben nötig wurden. Zwar hat er den Episkopat nicht eingesetzt; derselbe erwuchs aber aus dem Ältesten- und Presbyteramt, das zuerst Akt. 11, 30 erwähnt, nach dem Vorbilde der Synagoge überall von den App. geordnet wurde. Die Worte ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος werden anfänglich promiscue gebraucht (Akt. 20, 17 u. 28; Tit. 1, 5. 7), aber da schon im Anfang des 2. Jahrh. der Bischof als Einzelvorsteher überall vorkommt, so wird diese Überordnung schon der apostolischen Zeit angehören müssen. Die Stellung des Jakobus in Jerusalem und die ἄγγελοι in den kleinasiatischen Gemeinden bezeugen es; so werden sie von allen alten Kirchenlehrern (zu vergl. Rothe, Anfänge der chr. Kirche S. 503) angesehen. Sie sind weder Schutz-Genien noch ideale Bischöfe (Lücke, Düsterd.).

b. Bis unter Domitian, der als „Gott und Herr" (Sueton v. Dom. 13), ein zweiter Nero, von 81—96 mit Grausamkeit und Bosheit sein Reich knechtete, hatte die Kirche Ruhe. Unter ihm brachen, gegen das Ende seines Lebens, neue Verfolgungen (in Ephesus Apok. 1, 9; in Pergamum 2, 13; Smyrna 2, 10) aus, von welchen auch Joh. betroffen wurde. Er wurde im 14. Jahre seiner Regierung auf die unfruchtbare Felseninsel Patmos im ägäischen Meere verbannt (Apok. 1, 9; Iren. V, 30; Clem. Alex. q. div. salv. 42; Orig. in Matth. III, p. 720; Eus. III, 18. 2 u. 23; Hier. cat. 4: nicht von Domitius Nero zu deuten). Hier empfing er am Tage des Herrn, den als Auf-

erstehungstag die Gemeinden durch festliche Zusammenkunft und Gottesdienst zu feiern pflegten (1 Kor. 16, 2; Akt. 20, 7; Ap. 1, 10; ep. Plin.), fern von der Gemeinde die Erscheinung des unter den sieben Leuchtern wandelnden Auferstandenen, und aus dessen Munde die Offenbarung über die Zukunft der Kirche auf Erden. Analog der Erscheinung Jesu an Stephanus und an Paulus sollte diese am Ende des apostolischen Zeitalters dem letzten Ap. gewährte Erscheinung des Herrn ihm und damit der Kirche die Gewißheit geben, daß auch nach dem Aufhören der Ap. doch unveränderlich der Auferstandene lebendig und Leben gebend in der Kirche walte, sie schütze und in ihren Kämpfen schließlich zum Siege wie zu ihrer Vollendung führe. Mit dieser letzten Offenbarung des Auferstandenen und dem von ihm gegebenen Ausblick in die Zukunft bis ans Ende der Tage schließt die Heilsoffenbarung Gottes in Christo und damit die Apostelzeit, und mit dem glaubhaft verbürgten Buche über diese Offenbarung beschließt auch der letzte Ap. die h. Schrift des neuen Bundes, äußerlich und innerlich.

c. Der Weissagung Jesu gemäß (Joh. 21, 22) sollte Joh. nicht den Märtyrertod erfahren, sondern bleiben, bis der Herr käme; das war geschehen. Unter Trajan kehrte er nach Ephesus zurück, und waltete als Ältester und Oberhirte priesterlich in seinen Gemeinden (2 Joh. 1), das Verlorne suchend (der gerettete Jüngling), die Irrlehrer bekämpfend (Cerinth), Zeugnis ablegend von der Liebe Gottes und ermahnend zur Befolgung des neuen Gebotes „Kindlein liebet euch untereinander" (Hier. in Gal. c. 6 p. 100). Fast hundertjährig, umgeben von Schülern wie Polykarp, Ignatius, Papias, starb er um den Anfang des 2. Jahrh., etwa 68 Jahre nach Christi Tod (Hier. cat. 9). Vor der Stadt zeigte man seine Grabstätte. Der letzte Ap., der Jünger, der an des Herrn Brust gelegen, ist in der Kraft des heiligen Geistes Evangelist, Lehrer und Prophet der Kirche; er ist, wie Luther sagt, „ein Commentarius und Auslegung über die ganze Bibel". Für diese Kirche, die von Christo und seinem Geist gegründet ist durch die Ap. und Propheten, kann es keinen anderen Grund geben als den, welcher in Christo gelegt ist. In der Apostellehre bleibend, mittelst des Apostelwortes in der Welt kämpfend, und wenn auch leidend, doch nicht ungewiß über ihre Zukunft, wächst und reift sie mehr und mehr heran zur Freiheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum reifen Alter der Fülle Christi (Eph. 4, 11 f.), in Hoffnung auf die Wiederkunft ihres Hauptes in Herrlichkeit zu ihrer und der Welt Vollendung.

Zu d. Lit. S. 505 f. u. 509 f. vgl. noch bes.: Köster, Der Ap. Johannes 1838. Krenkel, Der Ap. Joh. 1871. Scholten, Der Ap. Joh. in Kleinasien (deutsch 1872). Dagegen: Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1872. III; H. Lamers, De Apostel den Jezus liefhaad, Groning. 1877. J. M. Macdonald, Life and writings of St. John ed. by J. S. Howson. Lond. 1877.

Ferner: Arnold, Erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen 1696. Vitringa, De synagoga vetere 1696. Möhler, Die Einheit der Kirche 1825. 43. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter 1854. Volz, St. u. Kr. 1872. Düsterdieck, Jacoby, Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. Bd. 14. 18. 21. R. Rothe, Die Anfänge der chr. Kirche 1857. Löhe, Die neut. Ämter und ihr Verh. zur Gemeinde 1848. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Gesch. des N. T. 1872. Steinmeyer, Die Christophanien des Verherrlichten (III: Die Offenbarung an den letzten der Apostel; S. 97 ff.) 1882. Seyerlen, Die christl. Kultus im ap. Zeitalter, Z. f. prot. Th. 1881. Edw. Hatch, The organisation of the early christ. church, Oxf. and Cambr. 1881. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche 1882, S. 67 ff.

Biblische Theologie des Neuen Testaments.*

1. Begriff, Geschichte und Quellen der neutestamentlichen biblischen Theologie.

Begriff. Die biblische Theologie ist, gleich der Forderung eines „Lebens Jesu“, eine moderne Wissenschaft. Ihre genauere Bestimmung und ihre Entwicklung gehört dem letzten Jahrhundert an. Wenn ihre Aufgabe ist, eine rein geschichtliche Darstellung des Lehrinhaltes der biblischen Bücher zu geben, so steht ihr zur Seite die Darstellung der in den Berichten des N. T.s enthaltenen geschichtlichen Thatsachen, unter denen das Leben Jesu die wichtigste ist.

Ihrem wissenschaftlichen Charakter nach würden neutest. Geschichte und

---

* Vorbemerkung. Es ist die Reihe der dem folgenden Abschnitte zu teil gewordenen Vermehrungen und, wie ich hoffe, Verbesserungen, es ist ferner die Rücksicht auf eine eingehendere Besprechung, welche Professor B. Weiß in dem Vorwort zur 4. Auflage seiner Biblischen Theologie des Neuen Testaments (Berlin 1884) meiner Arbeit hat angedeihen lassen: was mich zur Voraussendung einiger Bemerkungen veranlaßt. Durch das freundliche Entgegenkommen der Redaktion ist der Raum für die vorliegende Disziplin nicht unbedeutend erweitert worden. So sind denn als Zugaben zwei kleinere Abschnitte über den Jakobusbrief und den ersten Petrusbrief, sowie ein größerer über den Hebräerbrief (mit besondrer Rücksicht auf dessen Lehre von der Versöhnung und vom Opfer) hinzugetreten. Außerdem ist in dem Hauptabschnitt der paulinischen Theologie „Fleisch und Geist“ der Begriff „Fleisch“ genauer untersucht, und endlich vorwiegend der erste Teil „die Lehre Jesu“ nach den Synoptikern mit einer größeren Zahl von kleineren Zusätzen oder Besserungen ausgestattet worden.

Damit soll freilich den Ansprüchen des genannten Kritikers in keiner Weise genügt sein, wenn derselbe, dem quantitativen Charakter seines Werkes entsprechend, der ersten Ausgabe meines Grundrisses sonderlich zum Vorwurf macht, was sie nicht enthält. Dem gegebenen Raume nach — der etwa den zehnten Teil der Weiß’schen ntl. Theologie betrug — konnte derselbe nur einige der wichtigsten Fragen ihres Gegenstandes und wiederum diese nur skizzenhaft behandeln. Es kam dem Verf. also vornehmlich auf das Problem der biblischen Theologie selbst, auf Art und Charakter derselben, sowie die Kritik vermeintlicher Lösungen desselben an. Daß die letztere dem genannten Gelehrten, nach dessen Meinung diese Wissenschaft „in ihrer wechselvollen Geschichte längst ihre Aufgabe festgestellt hat“ — den Eindruck einer einigermaßen unbescheidenen Besitzstörung macht, wird nicht befremden. Nach Weiß’ Ansicht kann es sich nur um den Ausbau des von ihm auf sichere Fundamente gestellten Gebäudes handeln und er ist zur Verhandlung über einzelne Werkstücke bereit, während er es auch von Ritschl nicht verstehen kann, daß dieser ihm nicht Gelegenheit zu „neuen Begründungen und Modifikationen“ geboten hat (a. a. O.).

Auf die großen Fundamentalfragen selbst, um die der hier angedeutete Gegensatz sich dreht, ausführlicher einzugehen, hindert mich schon die Unmöglichkeit, dem Weiß’schen Vorwort ein gleich umfängliches entgegenzustellen. Es ist aber auch hier nicht der Ort,

Theologie der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte entsprechen, auch in der Beziehung, daß der allgemeine Begriff „ntl. Geschichte" die biblische Theologie, als etwas Geschichtliches, unter sich befassen könnte. Wenn nun in der Dogmatik drei Faktoren zusammenzutreten pflegen, das dogmengeschichtliche, das exegetische oder biblische und endlich das persönliche oder spekulative Element, — so soll in der biblisch-theologischen Arbeit vom ersten und dritten gänzlich abstrahiert werden und das biblische weder mit dem dogmengeschichtlichen vermischt, noch auf Grund des individuellen Fürwahrhaltens in seinem Ansichsein verändert werden.

So durchsichtig diese Verhältnisse für die oberflächliche Betrachtung zu sein scheinen, so schwierig und problematisch stellen sie sich für die tiefergehende Untersuchung. Wie weit ist überhaupt eine geschichtlich treue Darstellung der Lehren und des Geistes so weit entfernter Zeiten möglich, da doch Goethe recht hat zu sagen: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln!" Wo liegt die Garantie, daß das nicht gerade von der vorliegenden biblischen Theologie gilt? Sicherlich nicht darin, daß dieselbe aus biblischem Material komponiert ist; so wenig wie gewisse Predigten dadurch biblisch werden, daß sie aus Bibelworten bestehen. Und wenn es möglich wäre, sich der traditionellen sachlichen Vorstellungen selbst zu entschlagen, sind nicht alle unsere formalen Begriffe, mit denen wir an die h. Schrift herantreten, durch die Tradition bestimmt? Doch man könnte sagen: Diese Schwierigkeit teilt unsre Wissenschaft mit der gesamten Geschichtswissenschaft. Wobei zunächst nur zu bemerken wäre, daß diese Schwierigkeit vielleicht mit der Wichtigkeit des Gegen-

---

diese Fragen zu einem gedeihlichen Austrag zu bringen. Möchte es mir in nicht zu langer Zeit vergönnt sein, in „ausführlicheren Prolegomenen", wie sie schon die erste Auflage verspricht, dieselben einer gründlicheren Erörterung zu unterziehen. Für jetzt soll nur auf einen Punkt hingewiesen werden, welcher zeigt, wie wenig Mühe sich Weiß überhaupt gegeben hat, meine Meinung zu verstehen. Wenn es bei ihm heißt (a. a. O. S. IX): „Ja, es mag nun Grau gefallen oder nicht, Paulus giebt wirklich eingehende theologische Deduktionen", so habe ich nur zu bemerken, daß das von mir gar nicht geleugnet worden ist; vgl. S. 602, wo dergleichen von mir unter „schriftgelehrte Form und Hülse" gerechnet, vgl. S. 605 f., wo gegen eine „orthodoxistische Nivellierung der paulinischen Briefe" gesprochen wird. Das ist's nun eben, was ich Weiß' biblischer Theologie vorzuwerfen habe, daß sie keine Unterscheidung hat für den in den apostolischen Schriften waltenden religiösen ewigen Geist und die theologische Form und Hülle, für Kern und Hülse, für Christus und Windeln samt Krippe (vgl. Luthers Vorrede zum A. T.). Daß gerade in dieser Unterscheidung an dem großen Problem der biblischen Theologie gearbeitet werden muß, ist eine für Weiß nicht vorhandene Aufgabe.

Die biblische Theologie ist mir in der Gegenwart das wichtigste Organ, der nach neuen Geisteskräften verlangenden Kirche, der nach neuen Quellen und Prinzipien dürstenden Dogmatik wirkliches Wasser des Lebens von da zu verschaffen, wo dasselbe allein zu holen ist. Die Vermittlungstheologie hat endgiltig abgewirtschaftet, nachdem ihre philosophischen Redensarten allen Kurs verloren haben. Eine bloß restaurative lutherische Theologie ist eine schlechte Theologie. Wie Luther und durch Luther, auf seinen Wegen und durch seinen Geist müssen wir wieder in die heilige Schrift hinein. Gesetzt den Fall, daß die biblische Theologie der Gegenwart gerade das der h. Schrift entnähme, was unsrer Zeit schlechterdings not wäre, so würde sie allerdings ebenso, wie Luthers Theologie, von seiten Weiß' sich den Vorwurf der Einseitigkeit oder auch der Monotonie gefallen lassen müssen, aber das wäre nun einmal nicht zu ändern.

Möchte die Freude, welche den Verf. wie bei der früheren Ausarbeitung, so bei der gegenwärtigen Verbesserung und Bereicherung des kleinen Werkes begleitet hat, ein Zeichen sein, daß auch diese zweite Auflage Freunde gewinnen und an ihrem geringen Teile dem Worte Gottes den Weg bereiten werde! Gr.

standes wächst, und daß die Irrtümer auf unserem Gebiete am verderblichsten sein müssen. — Die Schwierigkeit aber vergrößert sich, wenn man Folgendes erwägt. Es liegt die Sache doch nicht so einfach, als wenn es sich etwa um die geschichtliche Darstellung der Philosophie eines antiken Philosophen handelte. Von sprachlichem und geschichtlichem Verständnis überhaupt abgesehen, gilt es hier doch, daß Philosophisches durch einen Philosophen zur Darstellung kommt. Handelt sichs aber für unsere Frage wirklich um „biblische Theologie", die durch einen modernen Theologen geschichtlich erforscht und beschrieben wird? Wenn der Name der Wissenschaft die Entscheidung hätte, so könnte kein Zweifel sein. Aber wir haben es ja mit dem Worte Gottes oder dem Evangelium zu thun, welches als Gotteskraft eine allgemeine Wiedergeburt der Menschheit vollbringt, aus welchem neuen Leben auch auf dem Gebiete der Wissenschaft die Theologie hervorgegangen ist. Unter welchen Bedingungen und wie weit hat nun das Geringere über das Größere, das Menschliche über das Göttliche Gewalt? Verhält sich nicht die „biblische Theologie" als Wissenschaft ähnlich zum Schriftinhalt, wie die Naturwissenschaft zur Natur? So daß man sich hüten muß, biblische Theologie und Schriftinhalt zu verwechseln, wie der Natur innerstes Leben, in das kein erschaffener Geist eindringt und von dem auch moderne Naturforscher ihr ignoramus et ignorabimus sagen, und den Schattenriß der Naturwissenschaft? Aber — so kann man doch auch andrerseits sagen — Gottes Wort ist ja wiederum ganz und gar menschlich und für Menschen gegeben; wie sollten es nicht Menschen verstehen und zur Darstellung bringen können! Doch unter welchen Bedingungen? Und was für Grenzen sind dem einzelnen Zeitalter, dem einzelnen Theologen gezogen, da das Wort Gottes als der „Same" des „Himmelreichs" einen alle Zeiten der kirchlichen Entwickelung umfassenden Inhalt hat?

Geschichte. Fragen wir die Geschichte unserer Wissenschaft. Wenn man hier die formale Seite derselben überschätzend die früheren Zeiten gänzlich unberücksichtigt lassen zu können meint, so irrt man sehr. Luther hat uns keine „biblische Theologie" im formalen Sinne gegeben; aber wenn wir durch ihn den Apostel Paulus verstehen gelernt haben, Worte und Mächte wie „Glaube", „Fleisch" u. s. w. (vergl. z. B. die berühmte Vorrede zum Römerbrief), so hat das für die Entwicklung unserer Wissenschaft eine ganz andere Bedeutung, als formell ausgeführte Lehrbücher einer nicht im Geist und Leben der h. Schrift stehenden theologischen Richtung. Es ist noch eine Aufgabe der Wissenschaft, die Bedeutung des Neuen Testamentes in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte zu erforschen (wie z. B. Diestel in seiner Geschichte des Alten Testamentes für letzteres einen Anfang gemacht hat). Da wird sich denn zeigen, daß die bleibende Bedeutung eines Athanasius, eines Augustin in dem, wenn auch eigentümlich gebrochenen, doch durch sie hindurchgehenden Lichte des ewigen Gotteswortes beruht. Und dem gegenüber müssen dann die irre leitenden Mächte schärfer hervortreten, wie sie als griechische Philosophie und natürlich römischer, juristischer und politischer Geist in griechischer und lateinischer Theologie sich geltend gemacht haben. Je breiter nun im Mittelalter der Strom kirchlichen Lebens und so auch der Theologie, welche alle Wissenschaften umfaßte, sich ergoß, desto mächtigere

Fluten natürlichen Wesens — heidnischer Philosophie und hierarchischen Strebens — verschlangen immer mehr die stillgehenden Quellwasser des Wortes Gottes; bis endlich Gott auf das Schreien der dürstenden Seelen mit der Gnadenthat der Reformation antwortete. Die Reformation ist zuerst eine mächtige religiöse Bewegung und die Reformatoren sind zunächst als religiöse Genien, nicht als Männer der Wissenschaft zu betrachten. Nennen wir sie mit dem biblischen Namen: Propheten. Die Wissenschaft verhält sich hier lediglich dienend. Je weniger also ein Luther wissenschaftliche Zwecke im Auge hat und wissenschaftliche, d. i. systematische umfassende Form, desto größer erscheint er als Prophet und kirchengründende Persönlichkeit. Die Schule, nicht das Leben macht System. Die Größe Luthers als eines Propheten und Reformators und die hervorragende Verwandtschaft seiner Theologie mit der Theologie der h. Schrift gegenüber Zwingli und Calvin, ja auch gegenüber Melanchthon, hängt aufs Innigste zusammen mit dem unsystematischen Charakter seiner Schriften, welche nach Inhalt und Form vorwiegend aus den paulinischen Briefen oder auch den Psalmen herausgeboren sind. Je weniger also dieselben, im Unterschied von den Loci Melanchthons oder der Institutio Calvins, einer systematischen „biblischen Theologie" der modernen Zeit ähnlich sehen, desto ähnlicher sind sie der h. Schrift selbst. Immerhin mag hervorgehoben werden, daß ja auch Melanchthons Loci in ihrer ursprünglichen Gestalt nur den Inhalt des Römerbriefs wiedergeben wollten.

In der Reformation that sich nun der große Zwiespalt zwischen Kirchenlehre d. h. römisch-päpstlicher Lehre und Schriftlehre auf. Aber man muß hinzufügen, daß die letztere — soweit sie eben für das Bedürfnis des sechzehnten Jahrhunderts in Betracht kam — sogleich selbst Kirchenlehre ward, d. h. Lehre der reformatorischen Kirchengemeinschaften. Hatte man sich im Mittelalter, wie schon vorher, naiver Weise im Einklang mit der Schrift geglaubt — ein Glaube, der immer mehr zum Aberglauben ward, je mehr die menschlich-irdische Überlieferung überwucherte —, so hatten die reformatorischen Gemeinschaften erst recht die Zuversicht, daß ihre Lehre mit der Schriftlehre identisch sei. Ohne solchen Glauben — der mit dem sogenannten „formalen Prinzip" des Protestantismus gegeben ist — wäre ja die Reformation überhaupt undenkbar. Dieser Glaube, im Unterschied von dem hierarchisch gebotenen und rein traditionell fortgepflanzten historischen Glauben des Mittelalters, ist als Ausdruck des Lebens nnd der Erfahrung in seinem vollen Recht; wie das selbst eine pantheistische Wissenschaft der modernen Zeit anerkennen muß, indem sie der geschichtlichen Wahrheit die Ehre gibt. Es heißt bei Holsten (Das Evangelium des Paulus. 1880. Teil I, Abt. 1, Vorwort S. XIII): „Die Reformationskirche hat mit dem Instinkte des verwandten Geistes den Schatz religiösen Gehaltes aus diesen Briefen gehoben, soweit sie ihn brauchte und verwenden konnte." — Gewiß ist aber, daß die Reformation in ihrer Aneignung der h. Schrift nicht einmal die paulinischen Briefe erschöpfte, geschweige das ganze N. T. Im Galaterbrief und Römerbrief hatte Luther das Christentum, durch diese Briefe schaute er in die h. Schrift. Leben und Erfahrung können nicht anders als einseitig auftreten, haben dafür aber auch die Sache selbst, während die Wissenschaft wohl auf das Ganze geht, dafür aber auch dasselbe nur in Abstraktionen hat.

Auf die reformatorische Theologie folgt die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Sie stellt systematisch und umfassend die Wahrheit des Christentums, d. h. der Schrift dar. Der Gedanke, daß es eine „biblische Theologie“ geben könne, welche wesentlich von dieser Dogmatik verschieden sei, mußte diesen Theologen ebenso fern liegen, wie den Männern des 16. Jahrhunderts. Sie setzten den Glauben an die Identität ihrer Dogmatik mit der Schriftlehre fort, nur daß freilich diese Dogmatik, System geworden, in theoretischer und umfassender Weise über die reformatorischen Glaubensartikel weit hinausgriff. Wie berechtigt dieser Glaube an seinem Teile war — im Gegensatz zu rationalistischen oder hegelschen Theologen neuerer Zeit, welche vom „wissenschaftlichen“ Standpunkte „biblische Theologie“ im Geiste des Rationalismus oder Hegels machten —, kommt immermehr zur Anerkennung. Auch hat man gar kein Recht, auf den „biblisch-theologischen“ Inhalt dieser Dogmatiker, d. h. auf ihren Schriftbeweis irgend verächtlich herabzublicken. Diese Männer, wie z. B. ein Joh. Gerhard, im Glauben und Leben des reformatorischen Christentums stehend, standen eben damit auch im Leben des Wortes Gottes und haben in diesem Geist die Schrift in bewundernswerter Weise studiert. Rühmte ein Lessing den Scharfsinn und die Konsequenz des dogmatischen Systems gegenüber dem rationalistischen „Flickwerk“, so verdient auch die Tüchtigkeit und die Fülle ihres „Schriftbeweises“ alle Anerkennung. Und doch konnte die Kirche bei dieser Dogmatik nicht stehen bleiben. Es fehlte dieser Theologie bei der Aufstellung ihres Schriftbeweises eine Erkenntnis der geschichtlichen Entstehung der hl. Schrift, welche ihr eben nur eine große Sammlung von Beweisstellen war. Und aus der reformatorischen Lebenstheologie war doch eine scholastische Theologie geworden, welche wenn auch von biblischen Grundanschauungen beherrscht sonderlich für die von der Reformation wenig berührten Glaubensartikel, wie z. B. die Lehre von Gott, traditionell philosophischen Stoff verarbeitete, statt aus den Tiefen der hl. Schrift zu schöpfen. Doch muß immer bedacht werden, daß die hl. Schrift ihre Geheimnisse eben nicht der Schule, sondern nur dem Leben und einer im Dienste des Lebens stehenden Theologie darbietet. Freilich pochte das Leben und seine Bedürfnisse an die Hörsäle der Orthodoxie, und soviel Segen auch von ihr ausging — waren nicht die Liedersänger des 17. Jahrhunderts, waren nicht die Männer wie Sebastian Bach orthodoxe Leute? —, die Zeit ging über sie hinweg. (Vgl. übrigens zu „Luther und die Scholastik des 17. Jahrhunderts“ Fr. Albert Lange Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 1873; Bd. I, S. 395: „Der einflußreichste Nachfolger von Leibnitz war Christian Wolff, der eine neue Scholastik erfand, die von der alten erstaunlich viel sich zu assimilieren wußte. Während Leibnitz seine tiefen Gedanken zerstreut und gleichsam beiläufig ans Licht brachte, wurde bei Wolff alles System und Formel . . . Wolff brachte die Lehre von der prästabilierten Harmonie nur in einem Winkel seines Systems an u. s. w.).

Es folgte der Pietismus, z. T. durch reformierte Einflüsse hervorgerufen, wie denn selbst die orthodoxe Dogmatik, trotz ihres Kampfes mit der reformierten und wegen dieses Kampfes, besonders in der gesetzlichen Auffassung der h. Schrift von lutherischen Grundanschauungen hinweg dem reformierten Schriftprinzip immer näher gekommen war. Der Pietismus be-

schuldigte die Orthodoxie des Mangels an Schriftgemäßheit, des Mangels an geistlichem Leben. An Stelle der orthodoxen Dogmatik trat eine pietistische, freier in der dogmatischen Lehre, enger und gesetzlicher im ethischen Gebiet. Von den beiden Gegnern vertrat jeder Teil gewisse Wahrheiten; jeder Teil war überzeugt, die Schrift für sich zu haben. Hatte aber das orthodoxe System zu dieser Zeit seine Kraft erschöpft, so noch viel rascher der Pietismus. Denn wenn auch der Pietismus die richtige Überzeugung hatte, daß etwas in der Orthodoxie verkehrt sei, so fing er doch seine Korrektur am verkehrten Ende an. Statt den Glauben der Orthodoxen zu bessern, fing der Pietismus bei den Werken an und näherte sich insofern dem römischen System. Hatte die Orthodoxie für die Schwächen ihres Glaubens eine Anleihe bei der Vernunft gemacht, so der Pietismus beim Handeln und Erkennen zugleich. Der Bankerott trat ein.

Beiden gegenüber trat ein Dritter, genährt durch den Kampf jener, und stärker als sie im Bewußtsein, dem Zeitgeiste zu entsprechen, der Rationalismus. Gegenüber dem sich gegenseitig bekämpfenden Supranaturalismus der Orthodoxie und des Pietismus wollte der Rationalismus entschieden natürlich und vernünftig sein. Die Orthodoxie hatte doketische Züge an sich, so in ihrer Schriftlehre, welche den menschlich-geschichtlichen Charakter der Bibel nicht anerkannte; der Rationalismus vertrat dem gegenüber die Wahrheit des Menschlichen. Und soweit der Orthodoxie und dem Supranaturalismus das Christentum zu einem mit menschlich logischen Mitteln aufgebauten System supranaturaler Wahrheiten geworden war, zog der Rationalismus die Konsequenz, Inhalt wie Form des Systems rationell zu gestalten. Auf die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? lautete die Antwort des Rationalismus: die Vernunft des 18. Jahrhunderts; sie war ihm die allgemeine Vernunft. An die Stelle des Glaubens war Erkennen und Handeln getreten. Dennoch wollte jener ebensowohl christlich als schriftgemäß sein. Das rationalistische System, welches ja dogmatische und noch mehr ethische Züge aus der christlichen Kultur sich angeeignet hatte, behauptete Vernunftwahrheit und Bibelwahrheit zugleich zu sein. Daß der Rationalismus christlich und biblisch sein wollte, zeigt, wie tief mit dem deutschen Volke das Christentum verwachsen war. Daß er sein dem Christentum so stark widersprechendes System für christlich halten konnte, zeigt, wie vernünftig und verblendet man zugleich sein kann. Sein sieghafter Gegner und Nachfolger, der Hegelianismus, sagt von ihm: „dem Rationalismus fehlt es an aller lebendigen Geschichtsanschauung, an der Fähigkeit, sich aus seiner subjektiven Vernunft heraus in die Objektivität der Geschichte zu versetzen“ (F. Chr. Baur, Vorlesungen über ntl. Theologie, 1864, S. 10). Wie die aufgeklärte Vernunft des 18. Jahrhunderts auch sonst nicht Gewaltmittel verschmähte, so wendete sie die rationalistische Exegese in ihrer „natürlichen Wundererklärung“ auf die Thatsachen, in ihrer Akkommodationsannahme auf die Lehren der hl. Schrift an. — Immerhin war es der Rationalismus, welcher zuerst den wirklichen Gegensatz von kirchlicher und biblischer Dogmatik aufstellte und insofern als der Schöpfer einer Art von „biblischer Theologie“ gelten muß. Der Grund dazu ward von Semler gelegt, indem er sich wie von dem kirchlichen Dogma überhaupt, so auch von der Inspiration der h. Schrift lossagte, und in der

letzteren neben vielem Temporellen und Lokalen nur das für ewig und göttlich erklärte, was „die moralische Besserung des Menschen“ hervorzurufen im stande ist. Von diesem Gesichtspunkte aus erschien ihm die Apokalypse z. B. sogar „unangenehm und widerlich“ (vgl. meine Entwickelungsgeschichte des ntl. Schrifttums 1871, Bd. 2, S. 514 ff.). Aber es gelang doch dem Rationalismus schon, wenigstens die wissenschaftliche Forderung einer „biblischen Theologie“ im geschichtlichen Sinne und damit im wissenschaftlichen Unterschiede von der Dogmatik aufzustellen. Das geschah durch Gabler's bedeutsame akademische Rede vom J. 1787. Hier wird dem Temporellen, Lokalen und Individuellen wenigstens eine historische Bedeutung zugesprochen, soweit es sich auch von dem (rationalistischen) Fürwahrhalten des Theologen selbst entfernen mag. So viel nun aber auch von rationalistischen biblischen Theologen im einzelnen richtige geschichtliche Beobachtungen gemacht werden mögen — es sei hier nur hervorgehoben de Wette's „Biblische Dogmatik“ —, im wesentlichen konnte doch die biblische Theologie des Rationalismus nur der eigene Geist desselben sein, in welchem sich der Inhalt der h. Schrift bespiegelte. Wie der alte Ebionismus im Christentum nur Gesetz erkannte, so fand der Rationalismus darin seine dürftigen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und zugleich die beste Anleitung zum tugendhaften Leben.

Von niemand anders ward das dem Rationalismus schärfer vorgehalten, als, wie schon oben bemerkt worden ist, von seinem extremen Gegner, der hegelschen Philosophie und der aus ihr entsprungenen gnostischen Tübinger Schule. Natürlich nahm diese Richtung dem rationalistischen Subjektivismus und seiner Einseitigkeit gegenüber für sich die vollkommene Objektivität und die Fähigkeit in Anspruch, sich mit echt wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit in alle Wandelungen des geschichtlichen Geistes der Menschheit zu versetzen. Je höher aber von dieser Richtung die ganze Entwicklungsgeschichte des Geistes und sonderlich des christlichen Geistes geschätzt ward, um so mehr verlor die h. Schrift ihre exzeptionelle Bedeutung als unfehlbare und umfassende Quelle der Wahrheit. Das N. T. erschien vielmehr nur als das wichtige Denkmal des Anfangs der Geschichte des christlichen Geistes. Dieser Standpunkt der Betrachtung galt als der wahrhaft geschichtliche. Erhob man sich so über die h. Schrift, so glaubte man ihr auch andererseits wieder entgegen zu kommen. Waren dem Rationalismus kirchliche Lehren wie die von der Trinität, Gottmenschheit u. s. w. und was als biblische Wurzel derselben in der h. Schrift vorhanden ist, schlechterdings zuwider, ja verächtlich, — so fand die hegelsche Schule nicht nur bedeutende Wahrheiten, sondern sogar die eigene Weltanschauung darin. Hatte der Rationalismus jene Lehren — wie die Wundererzählungen — auf seine bekannte Weise aus dem N. T. entfernt, so konnte sie diese Schule in demselben als vorhanden anerkennen. Und nun wendete diese Richtung ihr ganzes Talent, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen, nachdem sie es ebenso in der Geschichte der Philosophie wie in der Philosophie der Geschichte hinlänglich bewiesen, auf diesen Höhepunkt der Zeiten an. Sind wir damit auf der Höhe der Wissenschaft angelangt? Die Tübinger Schule war und ist der Meinung; sie glaubt die ihrem Begriff entsprechende, d. h. rein geschichtliche Wissenschaft der „biblischen Theologie“ zu bieten. Und doch ist das wiederum nur eine große Selbsttäuschung. Ratio-

nalismus und Tübinger Schule sind einig in der Verwerfung des „Wunders", sofern darin etwas Übernatürliches zur Erscheinung kommt. Der erstere entledigte sich desselben durch die „natürliche Erklärung", die letztere durch die „Mythenerklärung". Schon muß die Wissenschaft anerkennen, daß die letztere Erklärung in ihrer Art ebenso gewaltsam und unwissenschaftlich sei, als jene. Der Rationalismus entfernte aus ntl. Schriften, die er für echt anerkannte, die mißliebigen Sätze durch die Erklärung; die Tübinger Schule erkannte die Sätze als gegeben an, entledigte sich aber des geschichtlichen Druckes derselben — wie z. B. der Lehre von der Gottheit Jesu im Evangelium eines Apostels — durch Unechterklärung der ganzen Schriften. Mit scheinbarer Objektivität konnte sich diese Schule zu den grundlegenden Dogmen der Kirche wie des N. Ts. stellen, weil sie diese Dogmen sogleich in ihre Gnosis oder Philosophie übersetzte. War der Rationalismus subjektiv, gewaltsam, aber ehrlich, so beweist sich diese Richtung geschmeidig, empfindend, aber voll Täuschung — wer will hier sagen, wo die Selbsttäuschung endet? Die pantheistische Weltanschauung der Tübinger Schule steht dem Wesen des Christentums ebenso, wenn nicht feindseliger gegenüber, als die rationalistisch-deistische. Trotz aller wissenschaftlichen Prätension und Elastizität verwirft diese Schule das Christentum in seinem Wesen auf Grund ihres philosophischen Standpunktes, nicht auf Grund der Wissenschaft, sondern des Vorurteils. Hier steht Glaube gegen Glaube, nicht Wissenschaft gegen Glaube. Denn Rationalist oder Pantheist, Heide oder Christ wird man nicht auf dem Wege der Wissenschaft, sondern der Charakterentwicklung. — Der berühmte Satz von D. Fr. Strauß, den er gegen den Glauben des Christentums an das göttliche Wesen Jesu aufgestellt hat, daß es die Idee nicht liebe, all ihre Fülle in Ein Individuum zu ergießen, ist doch eben nichts weiter als eine petitio principii, eine Behauptung der pantheistischen Weltanschauung. Und dieser Satz, daß Ideales und Reales, Ewiges und Geschichtliches, Göttliches und Menschliches nicht zusammengehen, diese alte gnostisch-doketische Behauptung, erstreckt sich von D. Fr. Strauß bis auf O. Pfleiderer, der die eigentliche Pointe wie den Grundirrtum der paulinischen Christologie in „der Erhebung des Individuellen und Zeitlichen ins Ideelle und Ewige, in der Identifikation der geschichtlichen Person mit dem absoluten Prinzip der Gottessohnschaft" findet (Der Paulinismus. 1873, S. 150 ff.; vgl. darüber unten).

War der Rationalismus bei seinen geschichtlichen Untersuchungen über Wesen und Lehre des Christentums naiver Weise subjektiv und interessiert, so ist die sogenannte wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit und geschichtliche Objektivität der Tübinger Schule, wenn es sich um prinzipielle Dinge handelt, purer Schein. Das hat schließlich der genialste und rücksichtsloseste Vertreter dieser Richtung, D. Fr. Strauß, mit anerkennenswerter Offenheit erklärt, wenn er in der Vorrede zu seinem Leben Jesu vom J. 1864 sagt: „Wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei

der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein" (S. XIII f.).

Hier gesteht Strauß, vielleicht sich selbst unbewußt, ein, daß es sich im Christentum und so auch im Worte Gottes um etwas Lebendiges, um lebendige Kräfte handelt, denen der Forscher ebensowenig indifferent und rein objektiv gegenübersteht, als die Wissenschaft durch sich selbst über sie Gewalt hat. Das ist in der That der Selbstbeschreibung zu entnehmen, welche das Wort Gottes von sich gibt: „Lebendig und kräftig ist das Wort Gottes und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringend bis wo sich scheiden Gelenk und Mark von Seele und Geist und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens; und ist keine Kreatur vor ihm unsichtbar, es ist alles blos und entdeckt vor seinen Augen, von dem wir reden" (Hebr. 4, 12 f.). So wenig haben wir es im Worte Gottes mit Pharaonenmumien zu thun! Vielmehr gilt, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, und daß die Propheten und Apostel in Ihm leben und thun, was oben von ihrem Worte geschrieben steht. Verhält sich aber das Wort Gottes so gar nicht als Leichnam auf dem Seciertisch, vielmehr so über die Maßen offensiv, wie ein zweischneidig Schwert, — so kann auch der Mann der Wissenschaft sich nicht objektiv verhalten, sondern nur als Partei, sei es für oder wider. Mit den Mitteln und Prätensionen der Wissenschaft ist es demnach nicht gethan; die schärfste Definition unserer Disziplin als einer „rein geschichtlichen" leistet es auch nicht. Es bedarf zwischen der h. Schrift und dem forschenden Subjekte eines Lebens- und Geisteszusammenhanges.

An einem solchen Lebenszusammenhang mit der h. Schrift hat es nun der Kirche auch in den Zeiten nicht gefehlt, in denen jene zuletzt geschilderten Richtungen die Herrschaft hatten. Im achtzehnten Jahrhundert ist es besonders Hamann, der im Geiste Luthers das Christentum als Kraft und Leben geltend machte und in diesem Sinne von der h. Schrift lehrte; von anderen Ausgängen her suchte Schleiermacher die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts von den Verirrungen in Moral und Philosophie auf ihre Lebensquelle zurückzuführen. So wollen wir denn im Einklang mit dieser Selbstbesinnung der Theologie, erst recht aber im Einklang mit den bestimmten Forderungen der h. Schrift selbst, den Standpunkt zu gewinnen suchen, auf dem die h. Schrift als Gegenstand der biblischen Theologie und damit die biblische Theologie in ihrer Bedeutung erfaßt werden kann.

Die umfassende Forderung der Schrift aber ist, daß das Wort Gottes als „der Same des Reiches Gottes" anzusehen und zu achten sei (vgl. besonders die Gleichnisse Jesu Mt. 13, Mk. 4 und Luk. 8, 10; aber auch 1 Petri 1, 23 ff.; Jak. 1, 18. 21 und 1 Kor. 15, 36 ff.). Die Bedeutung dieses umfassenden Begriffs ist für uns zunächst darin gegeben, daß der Same zugleich Wirkung und Resultat eines Lebens, einer organischen Entwicklung, und wiederum Ursache und zeugende Kraft eines neuen Lebens, einer künftigen Geschichte ist. Zunächst nun beweist das Wort Gottes in letzterer Beziehung durch die Predigt und die ihr nachfolgende Glaubenswirkung an den Einzelnen seine belebende, umwandelnde Kraft (vgl. Mt. 13, 23); wiederum erwächst aus der Summe dieser Wirkungen des Samens das große Saatfeld

des Reiches Gottes und entwickelt sich in den naturgemäßen Stadien seines Wachstums (Mk. 4, 26 ff.). — Aber wie der Same Gottes diese Geschichte im einzelnen und ganzen vor sich hat, so hat er doch auch eine Geschichte seines Werdens hinter sich. Das Wort Gottes, zunächst des N. T.s, ist Resultat einer Geschichte des apostolischen Zeitalters oder der „heiligen Geschichte" des N. T.s, in welcher der h. Geist Gottes waltend den „Samen" des Wortes Gottes nach Inhalt wie Gestaltung hat werden und wachsen lassen. Und in der „biblischen Theologie" gilt es eben, eine Einsicht in den Gang und Inhalt dieser Entwickelung zu gewinnen. Dazu wird eine doppelte Voraussetzung nötig sein. Einmal wird der Lebensgeist des Wortes Gottes auch in dem Theologen walten müssen, sodann aber wird dieser auch im Zentrum der Lebensbewegung stehen müssen, welche in der Geschichte des Reiches Gottes von jenem Samen ausgeht. Der Same des Wortes Gottes wird nur soweit in den Inhalt der Entwicklung, durch die er geworden ist, blicken lassen, als er sich selbst durch die aus ihm hervorgehende Entwicklung des Reiches Gottes enthüllt. Andererseits fördert eben die zeitgemäße Erkenntnis des Wortes Gottes die fortschreitende Entfaltung dieses Reiches.

So ist nun klar, daß die Erkenntnis des Samens oder die biblische Theologie jedes Zeitalters der Kirche nur eine relative sein kann. Das gilt auch vom Reformationszeitalter, geschweige von der Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts. In der orthodoxen Dogmatik ein zutreffendes Abbild des Wortes Gottes finden, widerspricht dem Wesen desselben als des Samens und dem Charakter dieser Geschichtsepoche als einer, wenn auch sehr hervorragenden Entwickelungsstufe des Reiches Gottes, das nur in der ganzen Fülle seiner Entwickelung den Reichtum des Samens ans Licht bringt. Wie verkehrt aber der Selbstbezeichnung des Wortes Gottes als des Samens gegenüber sowohl die Auffassung der römischen Kirche, als die ihr extrem entgegenstehende gnostisch-naturalistische ist, sei hier nur mit wenigen Worten berührt. Während die kirchliche Entwickelung alles, was sie vom Geist Gottes hat, nur aus dem Worte, als dem Samen schöpft und einer steten Kritik durch den Geist dieses Samens bedarf, erniedrigt die römische Kirche den Samen zu einem ersten Moment der Kirchenentwickelung und setzt ihm die infallibele Tradition oder Geschichte gleich. Wenn nun die Tübinger Schule und der moderne Unglaube, ausgehend von der irrtumsvollen Entwickelung der Kirche, das Wort Gottes und die Saatzeit derselben einverleibt und jenes zum Niederschlag irrender und stets relative Wahrheiten vertretender apostolischer Richtungen macht, — so widerspricht das gleichermaßen dem Wesen des „guten Samens" wie der Irrtumslosigkeit des Säemanns (Mt. 13, 24 ff.).

Doch wir haben uns auch gegen die Prätensionen einer auf gläubigem oder biblischem Standpunkte stehenden biblischen Theologie unserer Zeit zu erklären, welche den wesentlichen Schriftinhalt durch ihre geschichtlich-formale Thätigkeit meint ausschöpfen zu können. Gilt dieser Tadel doch sogar von dem so hoch verdienten Schriftforscher J. T. Beck, wenn derselbe das Lehrsystem der hl. Schrift meint zur Darstellung bringen zu können: „das fest gegliederte und geordnete Wahrheits-System, die Lebensökonomie und Lebens-Form, den Lehr-Organismus der h. Schrift selbst, welchen endlich aufzufinden und in der Darstellung lebensgetreu abzubilden .... die Aufgabe der christ-

lichen Lehr-Wissenschaft sei" (vgl. J. T. Beck, Einleitung in das System der Christlichen Lehre, 1838, S. 16). Auf Grund der Lehre von Gott soll sich nach Beck die Logik, Ethik und Physik der christlichen Wahrheit aufbauen. Von diesem System ist nur der erste Teil, die Logik erschienen. Wie es dem Wesen des Wortes Gottes als dem „Samen", welcher gewachsen ist, widerspricht, lediglich ein Wahrheitssystem zu enthalten, so widerspricht es dem Wesen des Samens und dem Wesen der Entwickelung des Reiches Gottes aus dem Samen zugleich, daß irgend eine Zeit oder gar irgend ein Theologe ein entsprechendes Abbild jenes Wahrheitssystems gewinne. Es ist das eine schwärmerische Verirrung, welche nicht weit von der reformierten Sektenbildung abliegt, die eben daraus entspringt, daß ein einzelnes gläubiges Individuum der h. Schrift sich gegenüberstellt und seine subjektive Schriftauffassung als den wesentlichen Schriftinhalt zum Fundament einer Glaubensgemeinschaft meint machen zu können. Vor solcher Verirrung schützt nur der wahrhaft kirchliche Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Reiches Gottes. Denn so gewiß die letztere dem Worte Gottes unterworfen ist und durch dasselbe korrigiert und reguliert werden muß, so gewiß ist es eine hochmütige Selbstüberhebung des Individuums, losgelöst von jenem Entwicklungsgang sich für den adäquaten Spiegel zu halten, der das Wahrheitsbild der h. Schrift wiedergäbe. Ist das Wort Gottes der Same, dessen Entwicklung die Geschichte des Reiches Gottes ist, so werde ich nur im Zusammenhange mit dieser Entwickelung und auf der Höhe derselben stehend im stande sein, nach einer neuen Wahrheitsstufe emporzudringen. Der Weg in die Tiefen der h. Schrift wird nicht vom einzelnen immer neu entdeckt, sondern geht nur aus von dem Ende der kirchlichen Entwickelung. Mit Anerkennung muß daher auch die Hinwendung zur kirchlichen Entwickelung an dem hervorragendsten Schüler Becks, Robert Kübel, hervorgehoben werden, wenn auch gegen die systematische Anlage seines christlichen Lehrsystems obige Einwendungen in Kraft bleiben; vgl. die Bemerkungen des Vorwortes über die Frage nach dem „einheitlichen, alles beherrschenden Prinzip", welches für den Verf. in 2 Kor. 3, 17 „der Herr ist der Geist" gegeben ist (S. 5), welches aber nie gefunden werden kann, weil das System selbst nicht vorhanden ist. Dies gilt auch gegen Bernh. Weiß' Biblische Theologie N. T.s, welcher die biblische Theologie als eine historische Vorarbeit für die biblische Dogmatik, als eine systematische Wissenschaft ansieht (S. 4. 5). Sofern die letztere eben systematisch ist, ist sie nicht biblisch, — denn die Bibel hat kein System — sondern individuell; sofern aber dies System mit biblischem, d. h. unsystematischem Material hergestellt wird, ist eben wiederum das System, welches nach Form wie Inhalt Ausdruck der theologischen Persönlichkeit sein soll, zu nichte gemacht.

Dennoch ist ja unverkennbar, daß unsere Zeit mit ihrer so außerordentlichen, ebenso extensiven als intensiven biblisch-theologischen Arbeit einem großen und umfassenden Ziele zustrebt. Alle Arbeiten auch der negativsten Richtungen müssen das Ihrige dazu beitragen. Verwechsele man doch aber nicht die schulmäßige, rein wissenschaftliche Thätigkeit der Theologie mit der großen Lebensbewegung des seinem Ziele zuwachsenden Reiches Gottes. Gewiß gehen wir einer gewaltigen Epoche dieses großen Werdeganges entgegen,

in welcher auf Grund der Errungenschaften des sechszehnten Jahrhunderts für eine große Mannigfaltigkeit von Fragen die Antwort gesucht werden soll. Wie die Weltgeschichte der Gegenwart, wenn auch nur aufdämmernd, in Weltverkehr, in Politik und in Mission auf das Universale, die gesamte Menschheit Umfassende hinweist, so umfaßt die biblisch-theologische Arbeit der Gegenwart die Probleme der h. Schrift im einzelnen wie im ganzen. Es gilt eine Aneignung der h. Schrift, wie sie in der kirchlichen Entwickelung bis jetzt nicht vorhanden gewesen ist. Denn der in nicht so gar ferner Zeit alle Völker der Erde umspannenden Kirche werden weit mannigfaltigere und umfassendere Lebensfragen gestellt werden, als bisher geschehen ist. Und wenn auch für die Bewältigung einzelner Nöte einzelne Glieder der h. Schrift in organischer Weise eintreten werden, wie bisher, so wird das doch von jetzt an aus einem tieferen und umfassenderen Verständnis des Ganzen heraus geschehen. Nennen wir hier den Theologen, der ohne eine „biblische Theologie" im strengen Sinne des Wortes geschrieben zu haben, für die umfassende und organische Auffassung des Schriftinhaltes, insonderheit des Zusammenhanges von A. und N. T., von Weissagung und Erfüllung und der gesamten prophetischen Theologie in diesem Jahrhundert bei weitem das Größte geleistet und die meisten triebkräftigen Keime gepflanzt hat, J. Chr. K. v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung 1841" und „Der Schriftbeweis II. Aufl. 1857—59"; zu diesen beiden Werken tritt noch das durch geniale Methode der Schrifterklärung wie durch Fülle der positiven Schrifterkenntnis gleich ausgezeichnete große Kommentarwerk „Die h. Schrift N. T.s zusammenhängend untersucht Nördlingen 1862 ff.", alle Briefe mit Ausnahme der johanneischen, sowie das Lukas-Evangelium umfassend). Auch über Hofmann hinaus aber hat die biblische Theologie ihrem geschichtlichen Charakter gemäß immer tiefer in die geschichtlichen Unterschiede A. und N. T.s, und wiederum der einzelnen Entwickelungsstufen heiliger Geschichte A. und N. T.s einzudringen. Je mehr sie nicht nur von der Vorstellung von „Lehrbegriffen" einzelner Schriftsteller, sondern auch von der Auffassung des Schriftinhaltes als eines „Systems von Wahrheiten" loskommt, desto mehr wird sie im Lebenszusammenhang der Entwickelung des Reiches Gottes mit der h. Schrift als dem „Samen" dieses Reiches stehend das Wesen desselben und den Reichtum seines Inhaltes zu erkennen im stande sein.

Quellen. Gehen wir nun an einige Andeutungen über den Entwicklungsgang des ntl. Schrifttums. Es gilt eben das organische Wachstum des Wortes Gottes als des Samens zu erkennen. Da handelt es sich aber vor allem um das Verhältnis der großen Schriftengruppen des N. T.s, des synoptischen, paulinischen und johanneischen Schrifttums. Die Tübinger Schule hatte Jesum und seine Lehre erniedrigt, um die Jünger, nämlich Paulum, und den Verfasser des vierten Evangeliums zu erhöhen. Dort sollte wohl Religion und Moral sein, — auf dem Standpunkte der hegelschen Philosophie das niedere —, hier dagegen die Gnosis anheben! Erst Paulus und Pseudojohannes sollten dem Christentum seinen universalen Charakter gegeben haben. Dem entspricht in der alten Kirche Marcion mit seiner Bevorzugung des paulinischen Schrifttums, oder die Valentinianer mit ihrer Karikierung des vierten Evangeliums zu einem Evangelium veritatis. Dem gegenüber hat es

nie an Theologen gefehlt, welche scheinbar den Meister erheben, um die Jünger zu erniedrigen, in Wirklichkeit aber durch Mißachtung des Wortes: „Wer euch hört, der hört mich" den Meister vielmehr herabsetzen, weil sie in der Wertschätzung desselben sich nicht von denen lehren lassen wollen, die doch dazu gesetzt sind. Das ist die ebionisierende Richtung. Wie die alten Ebioniten nur ein verstümmeltes Mt.-Ev. als ihren ntl. Kanon anerkannten, so degradierte man Paulus und Johannes zu mangelhaften und schiefen Zeugen. Nennen wir hier nur Ritschl. Wie er dem Paulus „individuelle, ja pathologische Ansichten" in den Fragen von Gesetz und Sünde schuld gibt, so erklärt er vom vierten Evangelium: „es enthalte eine Gestalt der Verkündigung Jesu, welche durch die individuelle Aneignung des Verfassers stark bedingt ist und den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projektion darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreichs, welcher die Reden Jesu in den anderen Evangelien beherrscht, ist im johanneischen nur beiläufig vertreten" (Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. II, 1874, S. 27 f.; 304, 308, 316; vgl. Bd. III S. 264, 270 f.).

Aber auch die ganze Vorstellung von den verschiedenen sogenannten ntl. „Lehrbegriffen", wie sie sich von der rationalistischen Zeit her durch die hegelsche Schule in der Vermittlungstheologie aller Schattierungen erhalten hat, muß als eine dem Wesen des Wortes Gottes nicht entsprechende verworfen werden. Mag man Jesum ausnehmen, welchem Baur im Unterschied von seinen Jüngern nicht Lehre und Lehrbegriff, sondern „Religion" zuschreibt (siehe später), — immer liegt hier der Grundirrtum vor, daß es sich bei Paulus u. a. um Lehre oder Lehranschauung handele (vgl. B. Weiß a. a. O. S. 15; auch die sonst vieles Treffliche enthaltende ntl. Theologie von Chr. F. Schmid leidet an diesem Mangel), während es sich im ganzen N. T. um Offenbarung und Religion handelt, und nur hierin die Überordnung des Wortes Gottes über Theologie und kirchliche Lehre liegt. Steht es aber so und ist das N. T. der Same, aus welchem das Reich Gottes wächst, so kann man nicht von einer Heilsthatsache reden, welche in einzelnen Lehranschauungen von neuen Seiten her angeschaut werde (so Weiß a. a. O.), sondern es geht durch die Entwicklung des ntl. Schrifttums ein göttlicher Lebensstrom, welcher in verschiedenen Wachstumsstufen den vollen und reifen Samen des Wortes Gottes hat erwachsen lassen.

1. So wird im synoptischen Schrifttum, welches die Thatsachen des Lebens Jesu und seine Lehre in ihrer ursprünglichen Art gibt, die erste und grundlegende Stufe dieses Wachstums zu sehen sein, der Same des Samens. Derselbe enthält embryonisch das Ganze. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wären hier alle Glieder, wenn auch in ihrer Vollzahl vorhanden, gleichermaßen unentwickelt. Vielmehr fordert das Entwicklungsgesetz, daß einzelnes in reicher und reifer Weise ausgebildet ist, während anderes, und gerade Zentrales, nur als Keim, aber freilich höchst inhalts- und lebensvoll, vorhanden ist. In ärgstem Mißverständnis dieser Thatsache hat z. B. der Rationalismus in den reichen ethisch-religiösen Ausführungen der Matthäus-Bergpredigt das eigentliche Herz und Wesen des ursprünglichen Christentums finden wollen, um die späteren und dunkleren Aussagen Jesu von seinem Leiden und Sterben beiseite zu schieben. Welche Folgerungen sich daraus für den

Inhalt des Paulinismus und der johanneischen Schriften ergeben, versteht sich von selbst.

2. Haben wir in den paulinischen Schriften die Zusammenfassung einer zweiten Wachstumsstufe vor uns, welche aus der auserwählten Seele des Apostels, wie sie das Urevangelium von J. Christo empfangen hat, hervorwächst, so entwickeln sich hier gerade Elemente, welche dort, triebkräftig und lebensvoll, verhüllt zurücktraten. Tod und Auferstehung Jesu ist die Grenze der Geschichtserzählung der Synoptiker, äußerlich angesehen und auch in gewissem Sinne innerlich. Was sie an sich selbst bedeuten und was sie als Glaubensinhalt in der Umwandlung eines Menschenherzens wirken, — hat Jesus nur andeuten, nicht ausführen können. In der persönlichen Lebenserfahrung des Apostels Paulus und im Lebenszusammenhang des Apostels mit seinen Gemeinden entfaltet dieser Glaubensinhalt seinen Reichtum. Tritt uns in den Synoptikern der geschichtliche Christus entgegen, so in den paulinischen Briefen der Christus in uns. Aber dort wie hier handelt es sich um Thatsachen, dort der h. Geschichte — die doch auch nur dem Glauben ist, was sie ist —, hier des inneren Lebens, die Thatsachen der Rechtfertigung und Heiligung, alles im Glauben und durch den Glauben. So enthalten diese Briefe die religiöse Erfahrung des in Christo erschienenen Heiles, aus welcher Lebenserfahrung auch Erkenntnis erwächst, so jedoch, daß sie jener lediglich zu dienen hat; wie sie denn auch im Verhältnis zur Vollkommenheit des Standes und Lebens der Kinder Gottes eine unvollkommene ist und bleibt (1 Kor. 13, 12). Die Aufgabe der biblischen Theologie ist nun, ebensowohl jenes religiöse Leben des Apostels, in welchem er uns Vorbild ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die damit notwendig gegebene Erkenntnis; aber auch die Grenzen dieses Erkennens aufzuweisen und nicht aus paulinischem Gedanken- und Wortmaterial ein System aufzubauen, welches trotz des gemeinschaftlichen Wortvorrates nur ein System des betreffenden biblischen Theologen ist. Denn der Inhalt des Paulinismus ist Religion und Leben, nicht Lehrbegriff oder Lehrsystem; seine Briefe aber sind Briefe, und keine Abhandlungen, wie seine Predigten nicht theologische Vorträge gewesen sind.

Innerhalb des paulinischen Schrifttums leiten die Thessalonicherbriefe von der Missionspredigt zur epistolischen Thätigkeit über. Den Mittelpunkt dieses Schrifttums bilden die vier großen Briefe, Römer-, zwei Korinther- und Galaterbrief; wozu man noch den Philipperbrief rechnen mag. Eine eigentümliche Stellung nehmen Epheser- und Kolosserbrief ein, deren Bedeutung aber nicht sowohl darin liegt, eine neue und entwickeltere Gnosis einzuführen, als die Verkehrtheit gnostisierender Richtungen in den Christengemeinden nachzuweisen durch Geltendmachung des Satzes, daß das Christentum göttliches Leben und göttliche Liebe, menschlicherseits aber Glaube und Liebe zu den Brüdern sei. — Den Abschluß und die Grenze des paulinischen Schrifttums bilden endlich die Pastoralbriefe. Wie alle paulinischen Briefe den praktischen Zweck der Gemeinde-Erhaltung und -Besserung haben, so enthalten diese Briefe Vorschriften über Gemeindeordnung gegenüber den Verstörungen gesunder Lehre und Lebens von seiten gewisser Richtungen.

Unter den katholischen Briefen nehmen der Jakobus- und die Petrus-

briefe eine eigentümliche in gewissen Beziehungen sich an die erste Stufe anlehnende, sonst aber noch nicht klar erkannte Stellung ein.

3. Die johanneischen Briefe zeigen durch ihre Originalität nach Form und Inhalt eine neue und abschließende Stufe an. Derselben sind aber auch Hebräerbrief und Apokalypse zuzurechnen. Gehen wir vom Hebräerbrief aus, so kann man an ihm am deutlichsten Verwandtschaft mit und Unterschied von der zweiten Stufe erkennen. Es sind Notlagen des apostolischen Zeitalters, welche die Entwicklung seines Geistes vom Gebiete des verwirklichten Christentums oder des christlichen Lebens, wie es uns in den paulinischen Schriften entgegentritt, in die letzten Gründe und treibenden Ursachen desselben zurückführen. So kehrt in neuer Gestalt die erste Stufe hier wieder. Unmittelbar vor dem schreckenvollen Ende des Volkes Israel und seines atl. Gottesdienstes muß der Judenchristenheit noch einmal in abschließender Weise gezeigt werden, daß sie statt der Weissagung die Erfüllung, statt des Abbildes das Urbild, statt des Veraltenden und Hinschwindenden das Ewige und Bleibende habe. Wenn die atl. Prophetie in Jesaja 53 gipfelt, so spricht hier zu Israel ein letzter Prophet. Haben wir im Hebräerbrief die Ausführung von Worten Jesu wie Mt. 20, 28; 26, 28, so ist die Apokalypse die Ausführung der Weissagungen Jesu vom Ende des Aeon und Ziele seines Reiches. Der Fortschritt der Zeit um jenes wunderbare Menschenalter, von dem Jesus redet, und die dadurch eigentümlich gestaltete Weltlage stellen den Seher auf einen Höhepunkt, von dem aus ihm der Geist das Ende der Dinge in der Gestalt schauen läßt, welche uns die Offenbarung zeigt. — Endlich ist es eine „letzte Zeit" (1 Joh. 2, 18), da den letztlebenden der Zwölfe, den Patriarchen des apostolischen Zeitalters „der Geist der Wahrheit" erfüllt, damit er die Gemeinde in die „ganze Wahrheit" leite (Joh. 16, 12 ff.). Es ist der schweigsame unter den Jüngern, doch der an des Herrn Brust geruht hat. Nun muß er „antichristischen" Verirrungen gegenüber mit Donnerstimme reden (Mk. 3, 17). Das 4. Ev. ist der Fülle und Mannigfaltigkeit der synoptischen Evv. gegenüber wie in den Thatsachen so in den Reden ein Auswahlevangelium, als ein Festevangelium nur gewisse große Anfangs- und Höhepunkte feststellend und ausführend. Allen grundstürzenden Verirrungen der Gemeinde gegenüber, wie sie in ebionitischer oder gnostischer Richtung auftreten mögen, stellt das Ev. den einfachen Atemzug und Herzschlag des Christentums fest, mit einer für die Häretiker ebenso abschreckenden Monotonie, Einfalt und Klarheit, wie mit einer für die Gläubigen geheimnisvollen Tiefe. Inhalt des Ev. ist Jesus als der nicht von unten, sondern von oben kommende, Gott von Gott und Licht von Licht, darum als der wieder zu Gott zurückkehrende, demnach nicht als ein Gott neben Gott stehende, sondern vielmehr nur aus Gott, von Gott und in Gott lebende und auf Gott hingerichtete, der Sohn des Vaters. Und wie er lediglich an den Vater hingegeben ist, so hat er die Liebe des Vaters zur Welt ausgerichtet, indem er aus der Höhe in die Tiefe gefahren ist, ins Fleisch, in den Tod, als Hirte sein Leben hingab für die Schafe und als König des Himmelreichs für seine Unterthanen und sich selbst zum Lamm Gottes macht, das die Sünden der Welt trägt. Auf diesem Wege wird der Herr und König des Alls, durch den es geworden, zum Waizenkorn, das durch seinen Tod Leben schafft, zum Brot und

Wasser des Lebens für alle, die an Ihn glauben, also daß sie von Ihm und in Ihm leben, wie Er in dem Vater lebt; Er der Weinstock, sie die Reben, auswirkend und der Welt spendend den Trank des Himmels, welcher hier schon alle Gläubigen aus dem Tod ins Leben hindurchführt und einst zum seligen Hochzeitsmahle des Bräutigams und der Gemeinde die ganze Welt verklären wird.

Paulus und Johannes, die Jünger, sind einseitig und auf ihre besondere Mission beschränkt gegenüber dem Meister, welcher die Fülle hat. Sie haben nicht die Mannigfaltigkeit der Keime, welche in Jesu Lehre vom Reiche Gottes gegeben sind, gleicherweise zu entwickeln und auszuführen gehabt. Kann doch überhaupt hier nicht von irgend einer Willkür, wie sie bei Philosophenschülern denkbar wäre, die Rede sein. Der notwendige Entwicklungsgang des apostolischen Zeitalters und Geistes nötigt die Jünger, aus der Geistesaussaat Jesu gerade jene zentralen Lebensgedanken auszuführen, die wir in ihren Schriften dargelegt finden. Und nun ist der von Gott für die Kirche geordnete Weg, in das Evangelium Jesu hineinzudringen, eben das Evangelium des Johannes und des Paulus. Zeugnis dessen ist die Dogmengeschichte. Die Lehre der griechischen Kirche und des Athanasius stützt sich, soweit sie biblisch und bleibend ist, auf das 4. Ev. Dagegen was Augustin und dann Luther an Wahrheit des Wortes Gottes sich und der Kirche angeeignet haben, das haben sie dem Apostel Paulus entnommen. Unsere Zeit wird mit Macht auf Leben und Lehre Jesu zurückgetrieben, um Heilmittel für ihre Schäden zu gewinnen. Aber sie wird sie nicht gewinnen, wenn sie nicht zu dem Entwicklungsgang des aus dem Worte Gottes wachsenden Reiches Gottes, und damit auch zu Paulus und Johannes die rechte Stellung gewonnen hat.

Vgl. die reiche und kritisch-sorgfältige Übersicht der Literatur bei Weiß, B. Lehrbuch der Bibl. Theol. (4. A., 1884. Einleitung S. 16 ff.).

I. **Vorläufer der bibl. Theol.** (modernen Sinnes) im 16.—18. Jahrh.:
Melanchthon; Calvin; J. Wiegand; Seb. Schmidt &c. s. oben S. 40 u. 62; ferner: **Gabler**, De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf 1789.

II. **Nächste Nachfolger Gablers** (Rationalisten oder rationale Supranaturalisten):
C. F. **Ammon**, Entwurf einer reinen bibl. Theol., Erl. 1792; 2. A. 1801 f.
G. L. **Bauer**, Bibl. Th. des N. T.s, 4 Bde., Lpz. 1800—1802 [unvollendet].
G. Ph. Chr. **Kaiser**, Bibl. Th. od. Judaismus u. Christianismus, 2 Bde., Erlangen 1813 f.
W. M. Leberecht **de Wette**, Bibl. Dogmatik A. u. N. T.s 1813. 2. Aufl. 1830 (s. o. S. 554).
L. F. O. **Baumgarten-Crusius**, Grundzüge der b. Th. Jena 1828.
Dan. v. **Cölln**, Bibl. Theol., hrsg. v. D. Schulz, II. Tl.: N. T. L. 1836.

III. **Neuere Darstellungen** (meist positiv offenbarungsgläubig):
A. **Neander**, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamb. 1832. 4. Aufl. 1847 [behandelt S. 632 ff. die Lehre der Apostel].
J. Chr. K. v. **Hofmann**, Weissagung u. Erfüllung. Nördl. 1851. Ders.: Der Schriftbeweis. 2. Aufl. Nördl. 1857—59.
J. T. **Beck**, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft. Stuttg. 1838. Ders.: Die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. I. Teil: Die Logik der christl. Lehre. Stuttg. 1841 [mehr nicht erschienen].
Sam. **Lutz**, Bibl. Dogmatik, hrsg. von Rüetschi, Pforzheim 1847.
Ant. Bernh. **Lutterbeck**, Die ntl. Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende. 2 Bde. Mainz 1852.
G. V. **Lechler**, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Stuttg. 1851. 2. Aufl. 1857.
Chr. Fr. **Schmid**, Bibl. Th. N. T.s, hrsg. von Weizsäcker, 2 Bde., Stuttg. 1853; 4. A. v. Heller, Gotha 1868.

H. Messner, Die Lehre der Apostel. Leipz. 1856.
G. L. Hahn, Theol. des N. T.s. I. Tl. Leipz. 1864.
Ed. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasbourg 1852. III. ed. 1864.
J. J. van Oosterzee, Die Theol. des N. T.s, Barmen 1868.
Bernh. Weiß, Lehrb. der bibl. Th. des N. T.s, Berl. 1868; 4. A. 1884.
H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, oder die Theol. A. u. N. T.s, 4 Bde., Leipzig 1871—76 [wesentl. nur atl. Theologie, s. o. S. 296].
Rob. Kübel, Das christl. Lehrsystem nach der h. Schrift Stuttg. 1873.

IV. Vom Standpunkt der Tübinger Schule und der verwandten negativ-kritischen Richtungen:
A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb. 1846.
R. Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenthums, in den Theol. Jahrbb. 1847 u. 50.
L. Noack, Die bibl. Theol. A. u. N. T.s, 2 Bde., Halle 1853 [ultra-Baurisch].
F. Chr. Baur, Das Christenth. u. die chr. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. 2. A. 1860. Dess.: Vorlesungen über ntl. Theol., hrsg. v Ferd. Fr. Baur, Leipz. 1864.
A. Immer, Theol. des N. T.s, Bern 1877 [hält im wesentl. Baurs Standpunkt fest, mit einigen Abschwächungen].
Dan. Schenkel, Das Christusbild der Apostel und der nachap. Zeit. Lpz. 1879.

Vgl. noch als nach einzelnen Seiten, bes. in methodologischer Hinsicht, belangreiche Monographien: Kleuker, Joh., Petr. u. Paulus als Christologen. Riga 1785. || Stein, Über Begriff u. Behandl. der bibl. Theol., in Keils u. Tzschirners Analekten, Bd. III, 1816. || Schirmer, Die bibl. Dogmatik in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Theologie, Bresl. 1820. || Weiß, Das Verh. der Exeg. zur bibl. Th, deutsche Ztschr. f. chr. Wissensch. 1852. || Schenkel, Die Aufg. der bibl. Theol., Theol. Stud. u. Kr. 1852, I. || F. Bonifas, Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique. Par. 1865. || F. Godet, Les quatre principaux apôtres [Petr., Jak., Paul., Joh.] — in den Études bibliques, t. II, Par. 1874 (deutsch durch Kägi 1877).

2. Die Lehre Jesu.

I. Der Christus des Markusevangeliums und der Synoptiker.

Wäre die Meinung der Verfasser unserer Evv., das Christentum beruhe wesentlich auf der Lehre Jesu, und wäre ihre Hauptabsicht, Jesum als Lehrer darzustellen, so würde die Entstehung des Mk.-Ev. unbegreiflich bleiben. Schon das Dasein dieser Schrift lehrt uns, daß das Christentum wesentlich im Leben Jesu, in seinen Thaten und Leiden, in dem Geheimnis seiner Person beruhe. Das Verhältnis der beiden großen Bestandteile unseres Mt.- und Lk.-Ev., der Thatsachen und der Lehrreden, ist nicht das, daß wir durch jene den Lehrer und seine Lehre kennen lernen sollen, sondern vielmehr die Lehren Jesu wollen uns tiefer in die Bedeutung seiner Person und seines Lebens einführen. Daher verstehen wir, daß eines der Evv. sich auf einen geringsten Umfang der Sprüche Jesu beschränkt.

Das Mk.-Ev. ist das Geschichtsevangelium. Die umfangreichste Rede Jesu, die es bringt, die Zukunftsrede, enthält nicht sowohl Lehre, als Weissagung, d. h. Mitteilung der zukünftigen Geschichte Jesu, ohne welche das Leben Jesu ein unbegreifliches Rätsel bleiben würde. Im übrigen will uns dies kürzeste Ev. ein möglichst deutliches Bild eben dieses Lebens und der ganzen Erscheinung Jesu geben; es spart darum nicht an kleinen und geringfügigen Zügen, welche den umfassenderen Evv. fehlen.

Es zerfällt wie alle synoptischen in zwei Teile, den galiläischen (K. 1—8) und den jerusalemischen. Dort wird der wunderthätige, hier der leidende

und auferstehende Jesus geschildert. Ganz besonders wird nun in jenem ersten Teil die „Macht" Jesu hervorgehoben, wie er sie bewies über Wind und Meer, über die Dämonen, über alle Krankheiten, aber auch über Sündenvergebung; ja sogar in seiner Lehrthätigkeit (Mk. 1, 22. 27; 2, 10; 5, 30). Seine Lehre heißt geradezu eine Lehre, deren Neuheit in ihrer Macht besteht; und die „Macht" derselben wird früher hervorgehoben, als eine Probe ihrer Art und ihres Inhaltes gegeben (anders bei Mt. 7, 29). Als ein sieghafter Held, alles der Menschheit Feindliche überwindend, tritt der Herr auf; durch sein ganzes Thun also zum Glauben reizend, daß er sich selbst über den Unglauben seiner Vaterstadt verwundern muß (6, 6). Andrerseits weist kein anderes Ev. so geflissentlich darauf hin, wie es dem Herrn so gar nicht um äußere Anerkennung oder irdischen Ruhm zu thun war (1, 41. 43; 2, 5 u. s. w.). Indem er sich mit Wahnsinnigen und Aussätzigen und ebenso mit Zöllnern und Sündern zu thun macht (1, 23 ff.; 40 ff.; 2, 13 ff.), zeigt er, wie es ihm nur um die Not der Menschen, nicht aber um seine Ehre zu thun ist. Sind doch seine Machthaten wiederum anstrengende Arbeit eines Arztes (3, 20 f.). Diese Arbeit aber erstreckt sich nicht bloß auf die Befreiung von physischem Übel, sondern auf die Erlösung von der Sünde (2, 5).

Unsere synoptischen Evv. führen von außen nach innen oder von der Tiefe zur Höhe, während das 4. Ev. von höchster Höhe herabsteigt. Jenes gilt auch von Markus. Die Wunderthaten des ersten Kapitels finden ihr Ziel in der Sündenvergebung des Gichtbrüchigen (2, 1 ff.) und im Worte Jesu beim Zöllnermahl (2, 17). Demütig unterwirft der Heiland den Geheilten den Satzungen des Gesetzes (1, 44); aber 2, 21 ff. und 2, 27 erkennt man, daß in Ihm, der größer ist als der Sabbat, ein neues Leben, ein neuer Geist erschienen sei, der neue Lebensformen schaffen werde. Jener Grundsatz „von außen nach innen" wird seine besondere Anwendung auf das Verhältnis der beiden Hälften unseres Ev. finden. Vielleicht deutet die unserer Schrift eigentümliche Perikope am Ende der ersten Hälfte (8, 22 ff.) darauf hin.

Doch wir kehren zu der Bemerkung zurück, daß es dem Mk.-Ev. ganz und gar um die Person Jesu zu thun ist, nicht um seine Lehre, und fügen hinzu, auch nicht um sein Werk, das Reich Gottes, sofern man dies Werk von seiner Person irgend trennen wollte. Zwar wird gerade dieses Werk in hervorragender Weise angekündigt 1, 14 f. Aber während im Mt.-Ev. der Herr nicht selten hinter sein Werk zurücktritt — man sehe z. B. auf die Bergpredigt, in welcher die erhabene Sittlichkeit und Frömmigkeit des Reiches der Himmel geschildert wird, während vom Könige dieses Reiches kaum die Rede ist, oder auch die Gleichnisrede (Mt. 13), in welcher die geschichtliche Entwicklung dieses Reiches zur Darstellung kommt —, steht in unserem Ev. immer die Person Jesu im Vordergrund. Vielleicht ist Mk. 3, 27 charakteristisch. Während nämlich bei Matthäus und Lukas aus den Thaten Jesu auf das Kommen seines Reiches geschlossen wird, fehlt diese Folgerung bei Markus; hier handelt es sich nur um die Macht und Heiligkeit des Herrn selbst. Ganz gleichgiltig ist es darum auch nicht, wenn bei demselben der Name „Reich Gottes" nur etwa zwölfmal, bei Luk. und Matth. vierzig bis fünfzigmal sich findet.

Unser Ev. widerlegt nicht nur die Anschauung des alten Rationalismus,

daß Jesus vornehmlich ein Lehrer gewesen sei, sondern auch die Wendung des Neurationalismus der Ritschl'schen Schule, welcher Jesum hinter seinem Werke, dem Reiche Gottes, verschwinden zu lassen sucht. Jesus ist nicht bloß ein Arzt, der die Menschen gesund zu machen hat (2, 17), nicht ein bloßer Mittler, der nach geschehener Vermittelung überflüssig ist; sondern er ist der Bräutigam (2, 20). Wenn Lehrer und Arzt zu Gunsten ihres Werkes Abschied nehmen, so kann der Abschied des Bräutigams nur ein „hinweggenommen werden" sein, auf welches eine ewige Vereinigung folgen muß. Daher wird an jener Stelle das Wort „Bräutigam" mit Emphase dreimal wiederholt.

Aber auch bei diesem geheimnisvollen Worte dürfen wir nicht stehen bleiben, wie denn eben jenes „hinweggenommen werden" darüber hinausweist. Die ganze erste Hälfte unseres Ev. ist nur der Vorhof, durch welchen der Weg in das innere Heiligtum der zweiten Hälfte führt. Hie und da weist natürlich auch der erste Teil des Ev. schon auf dieses Ziel hin. So geschieht das in der Gleichnisrede Jesu (Kap. 4). Der mächtige König des Gottesreichs, dem Wind und Meer und auch die Dämonen gehorchen, will eben dieses sein Reich nur als ein friedlicher und geduldiger Säemann stiften, der sich den Widerstand des Bodens ebenso gefallen läßt, wie er in Geduld die Zeiten des Wachstums erwartet, mag dies Reich auch im Anfang verächtlich wie ein Senfkorn erscheinen. Doch dies „Geheimnis des Gottesreichs" ist eingeschlossen im Geheimnis der Person Jesu, wie es uns die zweite Hälfte des Ev. vorführt. Es sind die Thatsachen des Sterbens und der Auferstehung Jesu. Aber diese Thatsachen sind so geheimnisvoll und inhaltreich, daß unser Ev. seiner sonstigen Art untreu, daß es redseliger werden muß. Dreimal kündigt Jesus diese Thatsachen an, zweimal spricht er direkt von dem mächtigen Inhalt der so befremdlichen Thatsache seines Todes (10, 45; 14, 24); ausführlicher verbreitet er sich über die Bedeutung derselben von 8, 34 an durch das neunte und zehnte Kapitel. Hier ist nun vor allem verwunderlich, daß der Mann der Macht und Hoheit, dem alle Mächte der Natur, der Menschen- und Geisterwelt gehorchen, von sich sagt: „des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele." Damit will uns aber unser Ev. nicht in einen Widerspruch hineinführen, sondern wir müssen mit den Jüngern lernen, daß die höchste Kraft dieses Mächtigen in seinem Leiden und in der Aufopferung seiner Seele bestehe. So bleiben wir dabei, daß unser Ev. in Jesu den Helden, den Mann der Kraft und der Kraftthaten schildern will. Aber die größte Heldenthat ist sein Leiden und Sterben, welches denn auch Sünde und Tod überwindet und mit Auferstehung und Leben gekrönt wird. Daher von unserer Schrift in ihrer Art gilt, was Paulus vom Evangelium überhaupt sagt: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, selig zu machen alle die daran glauben" (Röm. 1, 16). Denn bei Markus wie bei Paulus gilt es in der Erlösung der Menschheit die Vergebung der Sünden; und dazu bedarf es der höchsten Kraftäußerung, welche in der Hingabe des Blutes oder im Opfer besteht (Mk. 14, 24; Röm. 3, 25). Daraus allein wird sich die Symbolik der Erscheinung des hl. Geistes erklären. Die Taube ist das einzige Opfertier unter den Vögeln (vgl. Joh. 1, 29. 32). So verknüpfen denn die Synoptiker den Empfang des h. Geistes, des Geistes des Berufs und

Werkes Jesu, aufs engste mit zwei hervorragenden Akten der Selbsterniedrigung Jesu, der Taufe durch Johannes und der Versuchung durch den Satan (Mk. 1, 9 ff.; 12). An die letztere Thatsache aber schließt sich in engem Zusammenhange das Leiden Jesu (Lk. 4, 13).

Was ist nun das für ein wunderbarer Mann, der durch solche Offenbarung sein Volk zur Erkenntnis und zur Anerkennung seines Wesens hat führen wollen? Nirgend im Mk.-Ev. trägt Jesus über sich eine Lehre vor. Sein Verhältnis zu denen, die an ihn glauben, ruht auf etwas ganz anderem, als auf Lehre und Erkenntnis. Es ruht auf Liebe und persönlicher Hingebung; und die Erkenntnis thut dabei nur, was sie überhaupt bei der Liebe thut, sie dient und hilft ihr, wie sie zugleich eine Frucht derselben ist.

Treten wir mit dieser Voraussetzung an die Selbstbezeichnung Jesu heran, so werden wir es begreiflicher finden, daß über diesen Namen, der uns das Wesen Jesu enthüllen soll, auch in der gegenwärtigen biblischen Theologie noch die größte Verwirrung herrscht. Der Name „Menschensohn", welcher das Geheimnis der Person Jesu aussagt, ist selbst ein Geheimnis, auf unserem Gebiete nicht minder ein Anstoß, als sein Inhalt, Jesus der Gekreuzigte, von jeher Juden und Griechen gewesen ist. Sicherlich kann die Verwirrung in dieser Sache nicht größer gedacht werden, als die Thatsache enthält, daß Auktoritäten der biblischen Theologie in diesem Namen das gerade Entgegengesetzte finden. Die Einen — und das ist die verbreitetste Annahme — sehen in dem Namen „Menschensohn" einen gleichwertigen Ausdruck mit „Christus" oder „Messias", indem sie ihn aus der bekannten Danielstelle (7, 13) ableiten. Während hiemit die höchste Höhe des Menschentums angezeigt wäre, finden andere darin gerade die Niedrigkeit des Menschlichen. So heißt es bei Baur: „der alles Menschliche teilt, qui nihil humani a se alienum putat; zur Bestimmung des Menschensohnes gehört es also, alles niedrig Menschliche zu ertragen" (Bibl. Theol. S. 81). Diese letztere Auffassung pflegt ihren atl. Ausgangspunkt in Ps. 8, 5 (vgl. Hebr. 2, 6 ff.) zu nehmen. Da nun zweierlei Klassen von Aussagen im Munde Jesu sich an dies Subjekt anschließen, von denen die eine Erniedrigendes, die andere Erhöhendes enthält (man vgl. z. B. Mt. 8, 20 und Mk. 2, 10), so folgt daraus, daß der eine Ausleger immer da ein analytisches Urteil sieht, wo der andere ein synthetisches findet. Schon dies Verhältnis macht es wahrscheinlich, daß keine dieser Annahmen recht hat. Was noch im allgemeinen gegen beide Auffassungen gilt, das ist die äußerliche und mechanische Anknüpfung dieser Selbstbezeichnung Jesu an eine Einzelstelle des A. T.s. So, wie hier vorausgesetzt wird, hat Jesus das A. T. nicht gebraucht, d. h. gemißbraucht; und man kann an diesem Punkte bemerken, daß unsere biblische Theologie des N. T.s noch ganz anders des A. T.s mächtig werden muß, wenn sie des N. T.s mächtig werden will. Das A. T. ist als ein göttliches Gewächs anzusehen, dessen einzelne Teile organisch unter einander verbunden sind, nicht aber als ein Buch voll einzelner Paragraphen, die sich etwa auch widersprechen könnten.

Was nun noch gegen die Auffassung, welche in „Menschensohn" einen Ausdruck für „Messias" findet, insonderheit spricht, das sind die beiden Thatsachen, daß jener Name sich nur im Munde Jesu findet — Apg. 7, 56 widerspricht dem nicht, da hier eine Anspielung auf Lk. 22, 69 vorliegt — und daß

Jesus nicht einmal seine Bezeichnung als „Christus“ oder „Messias“ durch seine Jünger verbreitet wissen wollte, geschweige daß er sich selbst aller Welt durch diese seine gewohnte Selbstbenennung hätte offenbaren wollen (vergl. Mk. 8, 36). Übrigens sollte schon Mt. 16, 13 ff. genügen, um jene Auffassung zu widerlegen.

Wir haben in dem Namen „Menschensohn“ vielmehr die Zusammenfassung aller Weissagungen des A. T.s zu sehen, welche sich auf die Erlösung des gesamten Menschengeschlechtes beziehen, wie dieselben mit dem sogenannten „Protevangelium“ vom Kampfe des Schlangensamens gegen den „Weibessamen“ (1 Mos. 3) beginnen und mit der Weissagung von dem „Menschensohn“ auf den Wolken des Himmels im Buche Daniel enden. Wie in jener ersten Weissagung der Kampf des Menschen mit dem Reiche des Bösen als ein Kampf mit der Bestie dargestellt wird, so auch in dieser letzten. In dem „Menschensohn“ aber, der auf den Wolken kommt und dem die Herrschaft über die ganze Welt verliehen wird, haben wir den Erlöser zu erkennen, den die Eva schon in ihrem Erstgeborenen, doch vergeblich, erwartete (1 Mos. 4, 1) und den seitdem das ganze Menschengeschlecht ersehnte, das Volk Israel aber auf Grund seiner prophetischen Weissagungen immer zuversichtlicher erharrte. — Gehen wir nun etwas näher auf unsern Begriff ein, so ist klar, daß „Menschensohn“ zunächst nichts anderes besagt, als „Weibessohn, Weibessame“, d. i. der vom Weibe geborene und durch die Erinnerung an seine Entstehung in seiner Schwachheit hinlänglich charakterisierte Mensch. Das A. T. bezeichnet mit diesem Worte nicht nur das physische, sondern auch das ethische Elend des Menschen; man vergl. besonders das Buch Hiob. Daß sich auch Jesus diesem Sprachgebrauch anschließt, beweist — wenn es noch eines Beweises bedürfte — Mk. 3, 28, vgl. Parall. Nun darf man aber bei diesem rein formalen Sprachgebrauch nicht stehen bleiben, wie die oben berührte Auffassung thut. Diese Möglichkeit ist schon damit abgewiesen, daß jener Sprachgebrauch auch die „ethische“ Schwäche d. i. die Sündhaftigkeit des Menschen berücksichtigt, eine Beziehung, die eine Anwendung auf Jesum nicht zuläßt. Vielmehr geht Jesus von der Fülle der atl. Weissagung aus, welche sich an dieses Wort und seinen Begriff anschließt. Denn das A. T. kennt nicht bloß den mit Sünde und Tod behafteten natürlichen Menschen, sondern ist ja wesentlich für die durch Gottes Erbarmen und Gnadenoffenbarung aus diesem Elend erhobene und durch den Glauben mit Gott verknüpfte Menschheit vorhanden. Da gilt nun nicht bloß, was Ps. 8 hervorhebt, daß Gott auch an dem sündigen Menschen seine Gnadenverheißung der Herrschaft über die Erde verwirklicht und seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse, — sondern es gibt auch ein Volk auf Erden, in welchem sich das vollkommene Heil der Menschheit vorbereitet, es gibt einen Beruf innerhalb dieses Volkes, der mit solcher Vorbereitung vertraut ist. Das ist nun eben der wunderbare Kontrast, der mit diesem Worte in seiner weissagenden Bedeutung gegeben ist, daß der sein Sünden- und Todeselend fühlende und an sich erfahrende „Menschensohn“, sofern er dem Gebiete der Offenbarung angehört und dieselbe gläubig aufgenommen hat, eben damit den Quell eines heiligen und ewigen Lebens besitzt, das jene finsteren Mächte überwindet. Es handelt sich aber hier um das seligste Geheimnis der altlichen Offenbarung überhaupt, um eine Erkenntnis, an der jedes Gewissen spüren mag, daß nicht Fleisch und Blut die Quelle

des A. T.s, sondern der Vater im Himmel. Das ist die durch alle Stufen des A. T.s sich hindurch erstreckende Gewißheit, daß es gerade die Erhabenheit Gottes über alle Himmel und seine Heiligkeit ist, vermöge deren Er bei den Elenden, Zerschlagenen und Demütigen wohnen, ja mit Mutterliebe sich derselben annehmen will (Jes. 57, 15; 66, 2; 49, 13. 15; vergl. 2 Mos. 22, 21 ff.; 5 Mos. 10, 17 f.; Ps. 78, 38 f.; 103, 13 ff.; 138, 6). — Jener Kontrast aber steigert sich natürlich mit der Stufe des Berufes auf diesem Gebiete der Heilsgeschichte. So wird durch die Anrede: „du Menschensohn" auch der Prophet Ezechiel auf denselben hingewiesen, sofern es sich einerseits nicht bloß um das allgemein menschliche Elend, sondern noch um die darüber hinausgehenden Prophetenleiden, und andererseits nicht bloß um das Heil des einzelnen, sondern um die Rettung des gesamten Volkes durch die Thätigkeit des Propheten handelt. Die höchste Höhe erlangt endlich unser prophetischer Name Dan. 7. Denn hier ist offenbar vom Messias die Rede, wie denn Jesus auch unzweifelhaft das Wort vom „Menschensohn auf den Wolken des Himmels" (Mk. 14, 62 und Parall.) auf sich als den einst in Herrlichkeit wiederkommenden Messias anwendet. Aber nicht das Wort „Menschensohn" an sich bedeutet „Messias"; dem widerspricht schon die vorliegende Prophetenstelle, sofern sie einen „wie eines Menschensohn" auftreten läßt. Sondern im Gegensatz zu den die Weltreiche symbolisierenden Bestien wird einem, der schwach wie ein Menschensohn erscheint, die ewige und göttliche Weltherrschaft übergeben. Es handelt sich um einen Gegensatz, der mit dem in Sacharja 9 gegebenen Messiasbilde verglichen werden darf, dem auf einem Esel, dem Tier des Friedens, einziehenden Friedenskönig gegenüber den großen Kriegsfürsten. So faßt denn der Name „Menschensohn" eine Entwicklung zusammen, welche von 1 Mos. 3 bis Dan. 7 reicht, sofern der „Weibessame" nach vielen Schlangenstichen — man denke an alle Nöte des Volkes Israel und seiner Propheten, an alle Leiden des „Knechtes" und der „Knechte Jehovas", Ps. 22; Jes. 53 — endlich als Sieger über den Teufel und über seine Machtwerkzeuge, deren Symbole jene Bestien sind, in himmlischer und göttlicher Höhe als König und Richter erscheint.

Unser Name enthält die ganze Weissagung des A. T.s, welche gegenüber einem Anfänger des Menschengeschlechts und seinem Falle aus der Höhe der Gottessohnschaft (Lk. 3, 38) von dem Hinankommen des Weibessamen durch viele Leiden und Nöte hindurch zu dem zweiten Haupte der Menschheit handelt, das die Menschheit wiederum zusammenfassend sie zu dem gottgewollten Ziele führt. Es ist ein Gang aus der Tiefe zur Höhe, aus dem Leiden zur Herrlichkeit (Jesaia 11, 1. 10; 53, 2 ff.), wie er in der Geschichte Jesu sein Gegenbild und seine Erfüllung findet, daher denn Jesus diese Gegensätze mit dem Namen „Menschensohn" verknüpft; vergl. Mk. 8, 31; 9, 12 mit 13, 26; 14, 62 u. a. St. Was der Ap. Paulus Röm. 5, 12 ff. vom zweitem Adam in einem durch seinen Gedankenzusammenhang beschränkteren Sinne aussagt, das erfaßt Jesus in einem das gesamte A. T. begreifenden Umfange und überträgt es auf sich, sofern er die Erfüllung des gesamten A. T.s ist; vgl. Mt. 11, 13. Wir haben aber das Wort „der Menschensohn" im Sinne Jesu als das reife Fruchtkorn anzusehen, in welchem sich die lange Entwicklung der atl. Heilsgeschichte ausgewachsen zusammenfaßt, welches wiederum erst im

Herzen und Munde Jesu zum Samenkorn wird, dessen Wachstum zur vollen Frucht der ganzen Welt das Leben gibt (vgl. Joh. 12, 24).

So wenig nun der Name „Menschensohn", den Jesus sich selbst gegeben hat, eine Etikette ist, die das Geheimnis seiner Person für alle Welt offenbaren sollte, — da er vielmehr selbst eine Geheimnis ist, durch welches allein der Glaube und das mit „Eifersucht gewaffnete Auge der Liebe" in die Tiefen des Wesens Christi eindringen kann und soll —, so wenig ist auch der Name „Gottessohn", den Jesus aus dem Munde der Menschen hören will, ein Titel und eine Ehrenbezeugung, die an sich selbst genug wären. Es kommt darauf an, aus welcher Gemütsstimmung und in welchem Sinne ein solcher Name Jesu gegeben wird. Der Name „Davidssohn" im Munde der Blinden hält Jesum auf dem Wege auf (Mt. 9, 27; Mk. 10, 46 ff.); im Munde der Pharisäer genügt er ihm nicht (Mt. 22, 41 ff.). Und den Namen „Gottessohn" weist er zurück, stellt sich vielmehr einfach als „Knecht Gottes" unter „Gott, den Herrn", wenn solche Folgerungen und Forderungen aus dem Namen „Gottessohn" genommen werden, wie sie in der Teufelsversuchung an ihn herantreten (Mt. 4, 1 ff.). Ist schon der Name „Menschensohn" ein Geheimnis, so ist es erst recht der Name „Gottessohn"; denn das Göttliche ist geheimnisvoller als das Menschliche. Wie jener so ist auch dieser Name nicht eine an sich und von vornherein durchsichtige dogmatische Formel, sondern eine auf atl. Boden gewachsene Weissagung, welche ihre Erfüllung in Jesu findet. Als Weissagung aber, welche ihrer Natur nach beschränkt und mannigfaltig ist (Hebr. 1, 1), durchschreitet unser Name verschiedene Stufen. Überaus bedeutsam tritt uns da sogleich die Thatsache entgegen, daß der Anfänger des Menschengeschlechts, Adam, als „Sohn Gottes" geschaffen worden ist. Das besagen ebenso die atl. Aussagen (1 Mos. 1, 27; vgl. 5, 1. 3), wie es das N. T. bestätigt (Luk. 3, 38). Bei der Betrachtung dieser wunderbaren Thatsache sollte man nun nicht, wie es unsere Dogmatik thut, an der Seite haften bleiben, welche dem menschlichen Hochmut am nächsten liegt, nämlich, wie hoch dadurch der Mensch gestellt sei und worin nun eigentlich diese göttliche Höhe, das göttliche Ebenbild des Menschen bestehe; sondern man sollte sich mehr mit derjenigen Seite der Sache befassen, deren Betrachtung für unser Leben in Gott wichtiger ist, nämlich mit dem Inhalt und Grade der Selbsterniedrigung und Demut Gottes, welche in der Thatsache gegeben ist, daß Gott seinen Sohn ein Geschöpf aus Staub und Asche nennt. Denn Gott hat sich ja dadurch die Schmach zugezogen, Vater eines verlorenen Sohnes zu werden und darob von Teufeln und Menschen gelästert zu werden. Wenn man aber die ganze große Fülle menschlicher Sünden und Missethaten und zugleich den Ocean menschlicher Not und Elendes zusammenfaßt und erwägt, daß dieß alles, welches die Menschheit nur tragen kann, weil es sich auf unzählige Schultern verteilt, auf Gottes Vaterherz anstürmt, so wird man damit an ein Geheimnis von solcher Tiefe herangeführt, daß man an seiner Erkenntnis überhaupt verzweifeln müßte, wenn uns nicht das N. T. den Einblick in ein anderes Geheimnis gewährte, in das Geheimnis nämlich, daß Gott einen anderen Sohn hat, der das Gegenteil nicht nur des verlorenen Sohnes im Gleichnis ist, sondern auch des selbstgerechten Bruders in demselben. Ist nun aber mit der Gottheit, welche sich also zum Menschen herab-

läßt, daß ihr ganzes Schöpfungswerk ein Beweis göttlicher Demut ist, — wie denn Gott als wäre er ein menschlicher Tagelöhner und Wochenarbeiter sechs Tage arbeitet, um am siebenten auszuruhen —, nicht bloß die Hoheit, sondern auch die Niedrigkeit gegeben, so muß doch wohl mit dem göttlichen Ebenbilde zuerst diese göttliche Niedrigkeit vom Menschen gefordert sein, ehe er an der göttlichen Hoheit Anteil empfange. Die Schlange aber wird den Menschen dadurch verführt und in Sünde gebracht haben, daß sie ihn lehrte, zuerst „wie Gott zu sein" im Sinne der Hoheit (Eritis sicut Deus). Worin bestand nun die Niedrigkeit der Gottessohnschaft oder des göttlichen Ebenbildes? In dem nichts von sich selbst sein wollen, sondern als ein Kind Alles von Gott haben, Ihm gehorchen, auch im Wunderlichen, nämlich nicht von diesem Baume essen. — Gilt nun von der gesamten Menschheit, als der Nachkommenschaft des gefallenen Adam, nur noch in dem Sinne, daß sie Gottes Sohn ist, in welchem der verlorene Sohn von sich bekennt: „ich bin nicht wert dein Sohn zu heißen", so hebt dieser Name wiederum an, berechtigt zu werden, indem Gott aus der verlorenen Menschheit einen Zweig herausnimmt und ihn in das Verhältnis eines Sohnes zu sich stellt. Das ist das Volk Israel, welches im Gegensatz zu anderen Völkern „der Sohn Gottes" heißt, sofern es Gott zu seinem Volk gemacht und in Erziehung genommen hat (Hos. 11, 1; 2 Mos. 4, 23; 5 Mos. 14, 1; 32, 6. 18; Jes. 63, 11; Jer. 31, 9). Auch hier gilt es hervorzuheben, daß das wiederum ein Akt göttlicher Demut und Selbsterniedrigung war; denn das halsstarrige Volk Israel hat Gott viel Not mit seinen Sünden gemacht. Galt es ja andrerseits, daß Israel als Gottes Sohn nicht den eigenen Willen, sondern Gottes Willen thue, nicht ein Volk wie andere Völker, geschweige denn ein weltherrschendes und sein König nicht ein Weltherrscher werden sollte. Da ist es denn natürlich, daß diejenigen in Israel jenen Namen sonderlich empfangen oder empfangen könnten, die wiederum in Israel den Beruf haben, den Israel unter den Völkern hat, nämlich das Wort Gottes zu empfangen und an diesem Volke auszurichten; das sind vorwiegend die Könige und Obrigkeiten des Volkes (vgl. Ps. 2, 7; 82, 6; vgl. Joh. 10, 34), aber auch die Propheten in Israel, die, wie Israel „der Knecht Jehovas" ist, so an ihrem Teil Knechte Jehovas sind, und, wie Israel der Sohn Gottes ist, so an ihrem Teile Söhne Gottes sind. Endlich versteht sich von selbst, daß, was von jenen Einzelnen nur in beschränkter und unvollkommener Weise gilt, seine Erfüllung in dem findet, dessen weissagendes Vorbild das ganze Volk Israel und alle seine gottgeschaffenen Ämter sind, im Messias oder Christus. Das ist der Sohn Gottes, genannt nach seinem Verhältnis zu Gott, wie er der Messias oder der gesalbte König ist als Haupt des Volkes Israel und des Reiches Gottes (vgl. Joh. 1, 50). Als König von Israel und Wiederhersteller des Reiches Davids muß der „Messias" auch „Davids Sohn" sein, da die Weissagung die Herrschaft über Israel an Davids Nachkommenschaft knüpft (2 Sam. 7, 16). Solche „Davidssohnschaft" nun genügte den Pharisäern, sofern damit die weltliche Wiederherstellung und äußerliche Vergrößerung des Reiches Israels gegeben war. Einen solchen Messias, der hierin wie in anderen Beziehungen ihre Lehre zu verwirklichen hätte, erwarteten die Pharisäer und die Masse des Volkes. Einen solchen Messias würden sie, wie der sadducäische Hohepriester,

als „Gottes Sohn“ anerkannt haben (Mk. 14, 61). Aber er würde immer Davids Sohn d. h. Nachahmer und des Pharisäismus Knecht geworden und geblieben sein. Wie hoch über einen solchen Davidssohn hinaus schon das A. T. den Messias sich erheben läßt, das hält Jesus Pharisäern und Schriftgelehrten vor, indem er den 110. Psalm, welchen die Schrift David zuschreibt, gegen sie Zeugnis ablegen läßt.

Wenn nun die Schriftgelehrten schon unfähig sich zeigten, etwas von dem Geheimnis des Widerspruchs zu verstehen, der im Messias als dem „Sohn Davids“ und zugleich dem „Herrn Davids“ gegeben ist (Mk. 12, 35 ff. u. Par.) — suchten sie selbst doch im Messias nicht einen König und Herrn, dem sie sich zu unterwerfen und von dem sie zu lernen hätten, sondern der ihre Gedanken zu verwirklichen hätte —, wie wären sie im stande gewesen, den noch gewaltigeren Widerspruch sich im Glauben gefallen zu lassen, den das A. T. im Messias verknüpft, nämlich tiefster Niedrigkeit und höchster Hoheit, ärgsten Leidens und höchster Verherrlichung? War man doch nicht in Kreisen der Schriftgelehrten und Pharisäer gewohnt, daran zu denken, welche Mühe und Arbeit die Sünden Israels immerdar dem Herzen des heiligen Gottes bereitet haben, so daß man hätte verstehen können, wie der Sohn und Knecht Gottes solche Arbeit auf Erden durchzuführen habe (Jesaia 43, 24; 53, 2 ff.). Wie hat sich der Herr mit seinen Jüngern an der Überwindung jenes Widerspruchs zermartert! Ja, welche Arbeit hat es den Herrn gekostet, ihn in sich selbst zu überwinden (vgl. Mk. 14, 32 ff.)! Um Jünger und Volk von vornherein auf diesen Widerspruch als einen im Messias schlechterdings anzuerkennenden hinzuweisen, hat Jesus im Gegensatz zu seinen Macht- und Wunderthaten, welche das Kommen des Reiches Gottes beweisen (Mt. 12, 28), sich selbst immerdar „des Menschen Sohn“ genannt und mit diesem Namen vorwiegend die Erniedrigung und das Leiden verknüpft (vgl. Mk. 8, 31; 9, 12). Das Geheimnis des Namens „Menschensohn“ liegt darin, daß der, der diesen Namen der Niedrigkeit und des Leidens führt: emporgehoben wird zu der Höhe von Ps. 8, „daß ihm alles zu Füßen liegt“ und von Dan. 7, „daß er auf den Wolken des Himmels die Herrschaft über alles empfängt“. — Das Geheimnis des Namens „Gottessohn“ liegt darin, daß der, der diesen höchsten Namen und Anspruch hat, von dieser Höhe in die tiefste Tiefe bis zum Kreuzestod hinabsteigt. Denn sobald von den Jüngern die hohe Würde Jesu anerkannt ist (Mk. 8; Mt. 16; Lk. 9), hebt seine Leidensverkündigung an; und wo im Markusev. allein von Jesus der Name „Gottessohn“ erscheint, da ist er stets mit einer tiefen Erniedrigung verknüpft (1, 9. 11; 12, 6 ff.; 14, 61. 64 f.). Wiederum ist es die diabolische Karikatur der „Gottessohnschaft“, welche nur Herrlichkeit und Ehre darin sieht und den Kreuzesweg verbietet (Mt. 4, 3. 6; 16, 22; 27, 40. 43).

Dennoch hat er auch nicht versäumt, die Hoheit seiner Person in Worten hervorzuheben, wenn sich die Veranlassung ergab. So läßt ihn auch das Mk.-Ev. schon im Anfang seiner Thätigkeit erklären, daß „des Menschen Sohn Macht hat Sünde zu vergeben“ (2, 10). Und wenn es hier eine göttliche Thätigkeit und Befugnis ist, die sich Jesus zuschreibt, so ist es eine Wesensverwandtschaft oder gar Wesensgleichheit mit Gott, die er seinen Gegnern vorhält, um ihnen die Größe der Schuld zum Bewußtsein zu bringen, die

sie mit seiner Tötung auf sich laden werden (12, 6; vgl. 14, 62). In geheimnisvollen, der Menge verborgenen Vorgängen ist denn auch solch hohe Würde Jesu vom Himmel her bestätigt worden (1, 11; 9, 7). Aber so wenig es sich hier um eine Lehre von der Person Jesu handelt — vielmehr um eine Anreizung zum Glauben — so wenig in jenen Äußerungen des Herrn selbst. Es handelt sich um geschichtliche Thatsachen, aus denen wir erst durch eigene Schlußfolgerungen auf eine Lehre kommen können, die wir dann doch nicht ohne weiteres als die Lehre Jesu hinzustellen das Recht hätten. Und es ist nicht das einzelne Wort Jesu, welches die volle Berechtigung zu solchen Schlußfolgerungen gibt, sondern unser Zusammenfügen einer Mehrheit von Worten Jesu.

Da ist es nun von Bedeutung, zu bemerken, daß das Mk.-Ev., welchem es gerade die Person Jesu darzustellen gilt, eine Anzahl von Worten Jesu nicht enthält, welche in der bedeutsamsten Weise dem Geheimnis seiner Persönlichkeit näher führen; Worte, die doch dem Kreise der Tradition angehörten, aus welchem unser Ev. schöpfte. Hieher gehören Aussprüche, wie Luk. 14, 26 ff.; Mt. 10, 37; 19, 29 (vgl. Mk. 8, 35), in denen Jesus mehr für sich in Anspruch nimmt, als Jehova von seiten Abrahams. Solcher alle menschlichen Schranken übersteigenden Forderung entspricht wiederum die alle menschliche Kraft übersteigende Gabe, welche Jesus allen Mühseligen und Beladenen anbietet (Mt. 11, 28 ff.); ferner die Hochschätzung der Jünger Jesu, welche als das Licht der Welt und das Salz der Erde von Jesu erklärt werden. Wie verkehrt aber die Behauptung von D. Fr. Strauß, daß erst der vierte Evangelist die Selbstbezeichnung Jesu als das Licht der Welt erfunden habe, da es sich doch von selbst versteht, daß die Jünger Jesu das „Licht der Welt" nur dadurch sind, daß sie es in Jesu haben (Mt. 5, 13 f.; vgl. 10, 40). Dem entspricht denn auch das bekannte Wort Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22), wo das Wesensgeheimnis des Sohnes als ein so hohes bezeichnet wird, daß es nur der Vater zu erkennen und offenbaren vermag (vgl. Mt. 16, 17). Ist es aber so, dann dürfen wir uns auch nicht verwundern, daß Jesus mehr ist als Jonas, Salomo, ja der Tempel (Mt. 12, 6. 41 f.; Lk. 11, 31 f.); und daß die Jünger selig gepriesen werden, daß sie hören und sehen, was die Besten des A. T.s zu sehen begehrt und nicht erlangt haben (Mt. 13, 16 f.; Lk. 10, 23 f.). So kehren wir wieder zu dem einfachen, aber so umfassenden Gedanken zurück, den das Gleichnis Mk. 12, 1 ff. enthält, daß nach den verschiedenen Kundgebungen Gottes durch seine Diener, die Propheten, in Jesu die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn stattgefunden habe (vgl. Hebr. 1, 1). Dieser Gedanke wird dann nur in helleres Licht gesetzt, wenn wir Jesum den Schriftgelehrten gegenüber zunächst als Rabbi, dann als Propheten, endlich als den, der Propheten sendet, d. i. als Jehova selbst auftreten sehen (Mt. 22, 15—46; 23, 1—33; 34; vgl. das „Ich aber sage euch" der Bergpredigt der Sinai-Offenbarung durch Mose gegenüber Mt. 5, 21 f.). Von hier aus betrachtet erscheint der Schluß des Mt.-Ev. (28, 18 ff.) nicht als etwas Fremdartiges, später Hinzugefügtes, sondern als der organische Abschluß des von Jesu bei Leibesleben Gesagten; vgl. zu 28, 18: 11, 27; zu 28, 20: 18, 20. In dem Worte aber von der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes wird das ganze Geheimnis der Person Jesu, das in so vielen

Aussprüchen nur berührt ist, in das umfassende Geheimnis des Wesens Gottes aufgehoben, ohne daß doch dieses Geheimnis selbst lehrhaft ausgelegt würde. Wohl aber erkennen wir, daß Jesus höher in das Wesen Gottes erhoben und tiefer in dasselbe versenkt wird, als dies auch durch den geschichtlichen Bericht geschieht, der von der Erzeugung des Messias aus heiligem Gottesgeist ohne Zuthun eines Mannes erzählt. Denn hier bliebe denkbar, daß Jesus doch nur ein bloßer, wenn auch heiliger Mensch wäre; dort empfangen wir noch deutlicher als sonst die Offenbarung, daß es zur Erkenntnis Jesu nicht genügt, zu wissen: Gott war in Jesu, — denke man das auch in höchster Weise — sondern Jesus war und ist in Gott, so daß die Gottheit nicht ohne ihn ist. Sind wir an der Hand des Mt.-Ev. (meistens auch des Lukas) ein gutes Stück über die Grenze des Markus hinausgeschritten, so befinden wir uns eben hier an der Grenze der Synoptiker überhaupt. Insofern aber durften wir bei der Untersuchung der Frage von der Person Jesu die Synoptiker zusammenfassen, als Matthäus und Lukas sich von dem Standpunkte des Markus nicht wesentlich entfernen, wenn sie auch in derselben Linie etwas weiter vorschreiten oder im Umfang ihrer Mitteilungen etwas reicher sind. Lehrhaft wird Jesus in diesen Evv. nur bezüglich des Reiches Gottes, nicht aber bezüglich seiner Person. Und so bestätigen Matthäus und Lukas, recht verstanden, was uns Markus zeigen will.

Gelehrt werden kann eigentlich eine Person oder ein Ich überhaupt nicht. Das gilt schon von einer kreatürlichen Person, sofern jedes Individuum ein Geheimnis ist und bleibt. Gegenstand der Lehre ist etwas Sachliches. Erst recht gilt das von Gott, dem Ich der Iche. Daher ist das A. T., das nur von Gott und göttlichen Dingen handelt, doch auf keinem Gebiete schweigsamer, als auf dem der Lehre vom Sein und Wesen Gottes. Das zeigt vielleicht am deutlichsten die berühmte einzige Stelle, die in direkterer Weise von Gottes Wesen handelt, 2 Mos. 3, 14. Denn diese Stelle, welche Gott sagen läßt: „Ich bin, der ich sein werde", d. i. als welchen ich mich offenbaren werde, erklärt eben, daß man Gott nicht durch theoretisches Erkennen erfasse, sondern allein durch gläubige Annahme seiner Thatoffenbarungen. Das gilt nun auch im N. T. und zwar von Gott wie von Christo. Es ist ein Zusammenhang des Lebens — des Sehens, des Hörens —, des Glaubens und der Liebe, in welchem die Jünger und das Volk mit Jesu stehen. In unbegrenzter Weise offenbart Jesus in der ersten Hälfte des Mark.-Ev. seine Macht zur Hilfe der Menschen; die Grenze liegt allein im Unglauben der Menschen (Mk. 6, 5 f.). Mit der sichtbaren Wunderthat beweist er, daß seine Macht sich nicht nur auf die sichtbaren Folgen der Sünde, sondern auch auf die unsichtbare Quelle alles Übels, die Sünde, erstrecke, ja daß jene Machtentfaltung nur geschehe, damit man diese erkenne und anerkenne (2, 10); nicht gibt er eine Erklärung über sein Wesen gegenüber der verwunderten Frage seiner Gegner: wer er sei, der so lästerliches rede (vgl. Lk. 5, 21). Schon hier zeigt sich die unendliche Erhabenheit über die höchsten Ideale heidnischer Heroen und Retter der Menschheit. In den göttlichen Ursprung und das göttliche Wesen jener Macht aber führt erst die zweite Hälfte des Ev., welche den Gang Jesu in den Tod schildert und die Bedeutung desselben als einer Hingabe des Lebens zum Lösegeld für Viele auf-

zeigt (10, 45; 14, 24). Der Ursprung seiner Macht über Sünde und Tod und damit über alle gottfeindlichen Mächte der Welt liegt in der Hingabe seiner Seele für die Welt. Und indem das in That und Wahrheit sich vor den äußeren und inneren Augen der Jünger begibt, zerreißt damit der Vorhang des Tempels, der das Allerheiligste d. i. das Wesen Gottes im A. T. noch verhüllte, und zerspaltet sich der Himmel also, daß man in Jesu den Sohn Gottes erkennen muß d. i. das Wesen oder, wie Luther sich ausdrückt, das Herz Gottes (Mk. 15, 38 f.; vgl. 1, 10 f.).

Wie aber alle Machtentfaltung Jesu auf das in seiner Person verwirklichte Prinzip zurückführt: „Macht ist Hingebung oder Aufopferung", — welches Prinzip mehr ist als bloße Sündlosigkeit, vielmehr positives göttliches Wesen — so verhehlt Jesus auch nicht, daß niemand in der Welt etwas von ihm und seiner Lebensmacht hat, er werde Ihm denn zuvor in jener Art ähnlich, d. h. er gebe sich und seine Seele gänzlich an Ihn hin, um Ihn dafür zu empfangen. Das wird in der Bergpredigt schon vorbereitet mit dem ersten Worte Jesu: „Selig die arm am Geiste, denn das Himmelreich ist ihr"; vollständig enthüllt wird es in dem Wort, das sich unmittelbar an die Ankündigung seines Ganges in den Tod anlehnt: „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verlieren wird um meinetwillen, der wird sie gewinnen" (Mk. 8, 35). Dort offenbart sich das Herz oder Wesen Gottes; hier wird die vollkommene Hingabe an solche Gottesoffenbarung, d. h. an die Person Jesu, welche die Umwandlung des natürlichen Menschen in ein Kind Gottes zur Folge hat, als Forderung aufgestellt.

Indem aber Jesus eine solche Forderung an seine Jünger stellt, kann er das nicht, ohne sich selbst für die wesentliche Offenbarung Gottes oder für Gottes Sohn im wesentlichen Sinne des Wortes zu halten. Wäre er das nicht, — wie das der alte Ebionismus, der neue und allerneueste Rationalismus behauptet — so wäre auf Seiten Jesu eine Blasphemie und mit Recht wäre er dann verurteilt worden.

II. Die Lehre Jesu vom Reiche Gottes.

I. **Das Reich Gottes und seine Bürger.** Wenn das Wort Johannes des Täufers: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" welches Jesus selbst in seinen Mund nimmt (Mt. 3, 2; 4, 17), noch eine gewisse Unbestimmtheit haben kann (vgl. Jak. 5, 8; 1 Petri 4, 7), so ist es im übrigen zweifellos, daß mit Jesu das Himmelreich gekommen und da ist. Das ganze Thun Jesu, sofern es die Sünde und die Folgen der Sünde in Krankheit und Tod aufhebt, bringt eben das Reich Gottes und sein neues Leben herbei (Mt. 12, 28; 11, 4. 11. 12. 13; 10, 7 f.; Lk. 16, 16; 21, 8; 17, 21; vgl. Mk. 1, 15). Das Himmelreich ist in Jesu, der es bringt, und denen, die an ihn glauben, so real vorhanden, wie das Saatfeld, welches der Säemann herstellt, und das dann in den natürlichen Stufen seines Wachstums emporwächst, Unkraut in sich einschließt und endlich geerntet wird (Mt. 13; Mk. 4); es ist so real vorhanden, wie der Schatz im Acker, den ein Landmann findet, wie der Weinberg, in den der Besitzer die Arbeiter sendet. Ehe man aber an die Untersuchung herantritt, die Beschaffenheit und Eigenschaften, also das Wie des Reiches Gottes den Gleichnissen zu entnehmen, sollte man erst dieses

Daß durch sie feststellen. Denn so gewiß es auch ist, daß das Reich Jesu Christi nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36), und so notwendig es ist, daß alle Bürger dieses Reiches nicht ablassen von dem Gebet: „Dein Reich komme", ebenso gewiß ist, daß das Reich Gottes von den Tagen Jesu an nicht in Weissagungen, geschweige denn in Hoffnungen und Wünschen oder gar in Meinungen und Ideen besteht, oder erst durch Streben und Arbeiten der Menschheit errungen werden kann, sondern durch die Thatsache der Erscheinung Jesu in der Welt gestiftet worden ist.

Aber ist denn das Reich Gottes, wie es von Jesus als dem Christus gestiftet wird, etwas vollkommen neues? Das könnte nur der Gnostizismus behaupten. Aus dem Munde der lebendigen Tradition ihres Volkes empfangen der Täufer wie Jesus das Wort „Reich Gottes" oder „Reich der Himmel". Und Leben wie Schule des Volkes hat diesen Namen wiederum aus der heil. Schrift empfangen. Im A. T. aber hat man die Entstehung dieses umfassenden Begriffs nicht hier oder da zu suchen, sondern in einer ebenso das ganze A. T. umfassenden Entwicklung zu finden, wie das oben von dem Begriff „Menschensohn" angedeutet worden ist. In That- und Wortweissagung erstreckt es sich vom Garten Eden d. i. dem Garten Gottes, in dem der Baum der Menschheit gepflanzt wird, bis hin zum Weinberg Gottes, von dem der Prophet Jesaia redet (5, 1—7), welcher ist das Volk Israel (Mt. 21, 33 ff.; Mk. 12; Lk. 20), und von dem Wort Gottes an Israel, daß es sein soll ein „Königreich von Priestern und ein heiliges Volk" (2 Mos. 19, 5. 6) bis zu den Weissagungen Daniels vom Reiche des Gottes des Himmels, dem Reiche der Heiligen und des Menschensohnes, welches den Weltreichen gegenübersteht (Dan. 2, 44; 7, 13. 14).

Aus dieser Weissagung des A. T.s, welche als solche das Unvollkommene ist, hatten die Pharisäer zu Gunsten ihrer „Herzenshärtigkeit" das Zerrbild eines weltlichen und fleischlichen Reiches entworfen, in welchem Gott und der Messias der vermeintlichen Gerechtigkeit seiner Knechte den Lohn auszahlen sollte. Solches Zerrbild verwerfend, aber zugleich durch Erfüllung der Weissagung das Unvollkommene zur Vollkommenheit emporführend stiftet nun Jesus das Reich Gottes und lehrt er von demselben (Mt. 11, 13; 5, 48; vgl. Lk. 17, 20).

Da gilt es nun, daß der Begriff der „Weissagung", d. i. hier einer Unvollkommenheit, welche auf das Vollkommene hinweist, auf das ganze A. T. angewendet werde. Nicht bloß die sogenannten Propheten im A. T., sondern „Gesetz und Propheten" weissagen, und beide muß Jesus erfüllen (Mt. 5, 17); 11, 13). Sofern das A. T. „Evangelium" enthält, d. h. göttliche Gabe und Gnadenthat, hat er es durch die Stiftung des Gottesreichs zur Vollkommenheit zu bringen; darum ist die Predigt vom Reiche Gottes das Evangelium (Mk. 1, 14. 15). Wiederum sofern das A. T. Gesetz ist, d. h. göttliche Forderung, hat er es gleichermaßen durch die vollkommene Offenbarung des heiligen Willens Gottes zu erfüllen (Mt. 5, 17. 48). Auch im A. T. hängt göttliche Gabe und göttliche Aufgabe, göttliche Gnade und Forderung organisch zusammen, so nämlich, daß Gott nirgends ernten will, wo er nicht gesäet hat. Nur die pharisäische Karrikatur hat dieses Verhältnis zerrissen und weiß von nichts anderem, als von göttlichen Geboten und einem Lohne

zu reden, der von der Erfüllung jener Gebote abhängig ist. Weist doch das innerste Heiligtum des atl. Gesetzes, der Dekalog, auf das Evangelium zurück und stützt also alle seine Forderungen auf die göttliche Gnaden- und Erlösungsthat: Ich bin Jehovah, dein Gott, der ich Dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe 2 Mos. 20, 2; vgl. 4 Mos. 15, 41: Ich Jehovah euer Gott, der ich euch aus Ägypten geführt habe, um euer Gott zu sein.

So weisen denn alle unsere Evv. darauf hin, daß, bevor Jesus mit irgend welchen eigentümlichen Forderungen auftritt, die göttliche Gabe und Gnadenthat in der Stiftung des Himmelreichs schon da ist. Nach Mk. 1, 14. 15 wird das Reich Gottes durch die frohe Botschaft angeboten und durch den Glauben an dieselbe empfangen. Die Forderung Jesu: „Ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium" ist der Wille Gottes, wie ihn Jesus offenbart (Mk. 3, 35). Die Sinnesänderung aber besteht nicht in positiven Leistungen, mit denen man sich die Gabe Gottes zu verdienen hätte, sondern in dem Abthun des Sinnes, welcher zu glauben hindert (Mt. 3, 8. 9). Das Himmelreich ist nicht zuerst „Arbeit und Tragen der Last und Hitze des Tages im Weinberg des Herrn" (Mt. 20, 12); dann wäre das Evangelium nicht „frohe Botschaft" im vollkommnen Sinne des Wortes und das Verhalten des Herrn des Weinbergs, der den Arbeitern „Einer Stunde" den gleichen Lohn zahlt, Ungerechtigkeit. Sondern das Erste im Himmelreich ist das große Freudenmahl und Hochzeitfest des Sohnes, zu dem alle geladen werden ohne jegliches Verdienst (Mt. 22, 2 ff.; Lk. 14, 16 ff.); der Eintritt des verlorenen Sohnes in's Vaterhaus beginnt mit dem Freudenfest 15, 20 ff.).

So ist denn die einzige Bedingung des Eintrittes ins Himmelreich die Gesinnung des verlorenen Sohnes, welcher in sich ging, die Gesinnung derer, welche Jesus mit den Worten zu sich ruft: „Kommet her zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen" (Matth. 11, 28). Dagegen tritt man durch den Glauben an das Evangelium in das Reich Gottes oder in den Stand der „Gerechtigkeit" (5, 10. 11; 10, 41; 13, 17. 43). Wenn dieses Wort im Munde Jesu vorwiegend im Sinne der Bethätigung dieses Standes angewendet wird (5, 20; 6, 1), so ist zu bedenken, daß die Bergpredigt, welche es enthält, an die Jünger Jesu gerichtet ist und also jenen Stand voraussetzt (5, 1. 2; Lk. 6, 13. 17. 20). Die Absicht der Bergpredigt aber ist nicht etwa, den Weg zu zeigen, wie man ins Reich Gottes kommen könne, sondern die Bürger des Reiches anzuweisen, ihre Lichtnatur zu offenbaren (Mt. 5, 14 ff.), die Früchte zu bringen, wie sie Bäume, die Gott in Christo gepflanzt hat, tragen müssen (7, 17; 15, 13).

Nicht gelehrt, vielmehr als unzweifelhaft von Jesus vorausgesetzt wird auf seiten der gesamten natürlichen Menschheit der Zustand des Verlorenseins, der Krankheit, der Sünde und des geistlichen Todes. Die Jesus sich gegenüber hat, werden von ihm ohne weiteres, als die „Kranken", die „Argen", die „Schuldner", die „Sünder", die „Toten" bezeichnet (9, 12; 7, 11; 18, 24 ff.; 8, 22; vgl. Lk. 13, 2. 4; 15, 24. 32). Aus ihrem Herzen geht das Arge, die Mannichfaltigkeit der Sünden, die bösen Gedanken und Werke hervor (Mk. 7, 21 ff.; Mt. 15, 19).

So muß denn in dem Eintritt des Menschen ins Reich Gottes ein Übergang aus der Todeskrankheit zur Gesundheit, aus der Schuldverhaftung zur Freiheit, aus dem Tode zum Leben stattfinden (vgl. obige Stellen). Das ist „eine Wiedergeburt", wenn das Wort gilt: „mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden"; mag auch der Ausdruck selbst sich nur einmal im Sinne der vollendeten und allgemeinen Wiedergeburt der Dinge finden (Mt. 19, 28). Diese letztere, welche Paulus einmal gerade mit dem Worte „Erlösung des Leibes" bezeichnet (Röm. 8, 23), setzt schlechterdings jene innere und persönliche Wiedergeburt voraus, durch welche die sündigen und verlorenen Menschen „Kinder Gottes" werden. Das ist denn auch Jesu Lehre, nur daß sie nicht in der mehr schulmäßigen Form des Apostels Paulus auftritt, sondern in Gleichnisgestalt. Wenn das Reich Gottes kommt, so kommt es durch ein „Säen des Samens", d. i. ein Zeugen; wer nun diesen Samen aufnimmt, der empfängt dadurch ein neues Leben, das Leben des Reiches Gottes, und wird dadurch ein „Sohn dieses Reiches", d. i. ein Sohn Gottes, wie die Bösen Söhne des Argen sind (Mt. 13, 38). Das Reich Gottes wirkt als Sauerteig und wandelt um (13, 33). Ganz dem entsprechend ist denn auch den Vertretern des Urchristentums, Petrus und Jakobus das Wesen des Christentums „Wiedergeburt durch das Wort" (1 Petr. 1, 3. 23; Jak. 1, 18). Ja, das einzige Wort Jesu, welches gewissermaßen eine Lehre über die erste Annahme des Reiches Gottes enthält, lautet: „es sei denn, daß einer das Reich Gottes annimmt, wie ein Kind, so kann er nicht hinein kommen (Mk. 10, 15; vgl. Mt. 18, 3).

Das Reich Gottes offenbart sich als das Reich des himmlischen Vaters (Mt. 6, 10; Lk. 11, 2; Mk. 11, 25; Mt. 6, 32 f.; Lk. 12, 30 f.), und die Bürger dieses Reiches sind die Kinder Gottes. Daß der Vatername Gottes geheiligt, d. h. die Offenbarung Gottes als des Vaters von uns anerkannt und angenommen werde und daß das Reich des Vaters endgiltig komme, ist der wesentliche Inhalt des Willens Gottes (Mt. 6, 9. 10; Lk. 11, 2). Dahin bestimmt sich näher jener Wille Gottes, welchen Jesus allem Volk gegenüber in den Worten aussprach: „Thut Buße und glaubet an das Evangelium" (Mk. 1, 15), als der Wille des himmlischen Vaters gegenüber seinen Kindern. „Euer himmlischer Vater" ist das beherrschende Wort der Bergpredigt. Nicht in menschlicher Leistung und auf menschlichem Verdienst ruht das Reich Gottes, sondern auf der Vaterthat und der Vatergesinnung Gottes. Wie Kinder ihre ganze Kinder-Gerechtigkeit und Seligkeit nicht durch ihren Gehorsam verdienen, sondern vor allem Gehorsam bereits haben, so auch im Reiche Gottes. Das Reich Gottes ist kein Arbeitshaus noch Werkstätte, in der um Lohn gearbeitet wird, sondern ein Vaterhaus, in welchem die Unmündigen, die Krüppel und Lahmen, nicht nur gleiches Recht, sondern ganz besondere Liebe genießen (Mt. 20, 1 ff.; 18, 1 ff.). Die entsprechende Kindesgesinnung aber ist Glauben. Solche Gesinnung schließt ebenso alles Vertrauen auf eigenes Verdienst aus (18, 1 ff.), wie sie das unbedingte Vertrauen auf Gottes Gnade und Vatertreue einschließt. Darum sind im Himmelreich „die Vögel unter dem Himmel, die nicht säen, noch ernten" und „die Lilien, die nicht arbeiten noch spinnen", die Vorbilder (6, 26 ff.); darum gilt im Himmelreich unbedingt: „Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet

ihr finden u. s. w. Denn wenn ihr, die ihr arg seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wie vielmehr euer himmlischer Vater" (7, 7 ff.).

Von diesem centralen und beherrschenden Begriffe aus will nun auch das Verhältnis des Religiösen und Sittlichen, der Rechtfertigung und Heiligung verstanden sein. Indem Gott in Christo als Vater sich offenbart, wird er zugleich als die vollkommene Liebe und Barmherzigkeit, wie als die vollkommene Heiligkeit offenbart. Weil Gott im A. T. zu seinem Volke wesentlich als der König zu seinen Unterthanen, der Herr zu seinen Knechten sich verhielt, war auch diese vollkommene Heiligkeit demselben noch verhüllt. Denn es ist nicht notwendig, daß ein Knecht vollkommen sei, wie sein Herr; wohl aber muß das von Kindern gefordert werden (Mt. 5, 48). Hier greift eben das Gesetz des Gottesreiches Platz: Noblesse oblige; mit der göttlichen Gabe ist auch die göttliche Aufgabe verbunden. Aber zugleich gilt: nur auf Grund einer von Gott gegebenen Vollkommenheit, welche im Kindesstand vorhanden ist, wird eine Vollkommenheit sittlicher Arbeit gefordert; nur auf Grund einer im Kindesstande vorhandenen Gerechtigkeit wird eine Gerechtigkeit gefordert, welche besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (19, 14; 18, 3; 5, 20). Die Jünger Jesu sind schon eben durch ihre Jüngerschaft das Salz der Erde und das Licht der Welt; sie werden es nicht erst durch ihre Werke, sondern beweisen nur ihre Lichtnatur in ihren Werken (5, 13 ff.). Durch eine Gottesthat müssen die Jünger zuvor Gotteskinder sein, ehe von ihnen gefordert werden kann, durch Nachahmung ihres Vaters desselben Söhne zu werden (5, 45). Im Himmelreich gilt immer die Reihenfolge, zuerst göttliche Gabe, dann menschliche Leistung in Kraft jener Gabe, wie sie Mt. 7, 7—14 vorliegt; zuerst: „bittet, so wird euch gegeben"; dann: alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen thun, das thut ihr ihnen auch; denn das ist das Gesetz und die Propheten". Zuerst muß der Baum selbst gut sein, dann erst kann man gute Früchte von ihm fordern (7, 16). Wie sollen nun gute Früchte kommen von denen, die da „arg" sind (7, 11)? Den Baum aber gut zu machen, ist allein Gottes Sache (19, 26).

Weil denn nun aber die Reichsgenossenschaft eine Pflanzung Gottes ist, so werden auch göttliche oder vollkommene Früchte von ihr gefordert. Diese Früchte sehen wir in dem von Christo erfüllten, d. h. in die Vollkommenheit erhobenen Gesetze des A. T.s vor uns. Denn nicht eine neue Auslegung des atl. Gesetzes gilt es Mt. 5, 21 ff.; „Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ward u. s. w. Ich aber sage euch", so spricht kein Ausleger. Sondern an Stelle des unvollkommenen Gesetzes Mosis, welches von dem Knechte Gottes für die Gottesknechte gegeben war, und aus welchem die „Schalksknechte" der Pharisäer und Schriftgelehrten ihre Karikatur gemacht haben, setzt Jesus, der Sohn Gottes, das Gesetz der Vollkommenheit, wie es für Kinder Gottes sich gebührt. Da gilt es, den h. Willen des Vaters in der That und Wahrheit, nicht zum Scheine zu erfüllen, nicht bloß durch eine äußerliche Handlung, sondern durch die Gesinnung, und die Sünde in den ersten Regungen des Herzens zu meiden; denn die Wurzel aller argen Thaten sind die bösen Gedanken (5, 21—48; 6, 1—18; Mk. 7, 21. 22; Mt. 15, 19). Das ist denn auch die Vollkommenheit, welche, wie sie in dem Vater vorhanden ist, auch in den Kindern sein soll (Mt. 5, 48); wobei sich der Unterschied innerhalb dieser

Vollkommenheit zwischen Gott und Mensch, Vater und Kind, endlich auch zwischen Kind und Kind von selbst versteht (5, 19; 13, 23).

2. **Das Reich Gottes in Welt und Zeit.** Mit Wundern und Zeichen hebt das Kommen des Reiches Gottes an. Damit beweist es selbst Ungläubigen und Zweifelnden sein Dasein (Mt. 12, 28; 11, 2 ff.). Warum es so und nicht anders kommt? Zunächst weil Israel auf Grund der Weissagung ein Recht hat, solche Art zu fordern. Denn die Weissagung, an die sich Christus gebunden weiß, redet in der That nicht bloß von einer geistigen Erlösung, sie läßt nicht, wie wir jetzt gewohnt sind, eine erste und zweite Parusie des Messias und Heilandes zeitlich und sachlich der Art auseinanderfallen, daß jene mit ihrer geistigen Erlösung in die Mitte der Zeiten, diese aber mit der Verklärung aller Dinge an das Ende der Zeiten falle. Sondern die Weissagung faßt beides zusammen und läßt es geschehen, da die Zeit erfüllt ist. Das ist aber die Zeit Jesu Christi (Mk. 1, 15; vgl. Mt. 1, 2—17). War nun „die Zeit des Christus" da und war der Christus erschienen, so mußten auch „die Werke des Christus" geschehen (11, 2; vgl. 10, 7. 8; Lk. 7, 21). Das Gottesreich ist die umfassende Erfüllung des Jobeljahres und seiner *ἀποκατάστασις πάντων*. Was seit Paradieses Zeiten verrenkt worden, Sünde und Tod, Krankheit und Not: das soll jetzt alles in Gesundheit verwandelt werden. Sabbat und Jobeljahr als schwache Nachbilder des Paradieses müssen jetzt zur Erfüllung kommen, sofern Jesus nicht nur der Propheten sondern auch des Gesetzes Erfüllung ist (Mt. 11, 13); daher die besondere Bedeutung der Sabbatheilungen (12, 12. 13; 11, 2. 4. 5; Lk. 4, 16; Akt. 3, 19. 21). Solches alles empfangen die „Kinder des Reiches", weil es ihnen verheißen ist (Mt. 15, 26; vgl. z. B. Jesaia 35, 5; 61, 1 ff.). Immer aber ist hiebei Glaube die Voraussetzung (Mt. 13, 58; Lk. 4, 23 ff.). Auch hier gilt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche u. s. w." (Mt. 6, 33). Hätte das Volk als ganzes Jesu Predigt im Glauben aufgenommen und damit Gotte gegeben, was Gottes ist, so würde auch Gott Seine Verheißung erfüllt haben, daß Israel ein königliches Volk von Priestern werden solle (vgl. Jesaja 61, 5 f.; vgl. 2 Mos. 19, 5 f.), und sein Volk vom Zins des Kaisers erlöst haben.

Daß nun wegen des Unglaubens Israels das Reich Gottes eine so ganz andere Art gewinnt, als es gehabt haben würde, wenn „die Kinder des Reiches" ihrem Namen entsprochen hätten (Mt. 8, 11), das ist der Mittelpunkt der „Geheimnisse des Reiches", in welche Jesus seine Jünger einführt (13, 11). Es ist die uns so geläufige und selbstverständliche Thatsache, daß das Reich Gottes ganz die Erscheinung einer natürlich-menschlichen Gesellschaft an sich tragen wird, ohne doch dadurch den Charakter des „Himmelreiches" zu verlieren. Daß sich die galiläischen Hörer Jesu unfähig zeigten, solches zu verstehen (a. a. O.), und daß dies den Jüngern so schwer ward, lag freilich an der jüdischen Unart, die der Apostel als „Wundersucht" bezeichnet (1 Kor. 1, 22; vgl. Mt. 16, 4). Daß wir Heidenchristen andrerseits jene Thatsache ganz selbstverständlich finden und kein „Geheimnis" darin sehen, wie es doch Jesus darin gesehen hat, das folgt aus der heidnischen Versunkenheit in die Natur und der Neigung, an die Stelle des Göttlichen und Übernatürlichen das Natürliche zu setzen.

Es gilt, gegenüber heidnischem Naturalismus und Rationalismus das

geheimnisvolle Wesen des „Himmelreichs" zu erkennen; und doch andrerseits, gegenüber der judaistischen Forderung, daß die geschichtliche Erscheinung des Reiches in Herrlichkeit geschehe, die Kreuzesgestalt desselben festzuhalten und zu verstehen.

In der ersten Zeit des Reiches Gottes, d. i. in der Zeit der Saat oder der Pflanzung fehlte es, wie schon gesagt, nicht an Zeichen und Wundern. Ist doch die Anlage jedes Weinbergs oder Saatfeldes von dem Standpunkte der Natur aus angesehen ein Wunder; denn die Natur schafft dergleichen nicht von ihr selbst, sondern nur die Menschenhand, welche in die Natur eingreift und ihr gesetzliches Walten durchbricht. So ist das Reich Gottes vom Himmel her mit Durchbrechung des natürlichen Ganges der Dinge gestiftet worden. Es ist das Eingreifen des Arztes in den natürlichen Verlauf der Krankheit. Der Säemann hat nichts verfehlt und auch sein Same war gut (Mt. 13, 24); denn der Same ist ja nichts andres, als er selbst. Das gilt auch von den unmittelbar durch den Herrn berufenen Jüngern, welche wie die Gabe der Wunderkräfte so auch die Unfehlbarkeit des guten Samen empfangen haben (10, 7. 8; vgl. 2 Kor. 12, 12). Das Zeitalter der Pflanzung des Reiches Gottes ist auch das Zeitalter der Inspiration; obwohl dieselbe nicht in äußerlich-gesetzlichem Sinne, sondern vom Worte Gottes als dem Samen des Reiches Gottes verstanden sein will.

Das Reich Gottes hat in dieser seiner ersten Zeit im Gegensatz zu der folgenden seine eigentümliche Art, d. h. seine eigentümliche δόξα, wenn dieselbe auch schon unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Wohl ist das Kreuz der Mittelpunkt des Lebens Jesu und somit der ersten Zeit des Reiches Gottes, aber Wunder und Zeichen gehen ihm vorauf und die Auferstehung in Herrlichkeit folgt ihm unmittelbar. So fällt auch auf die erste Zeit des Reiches Gottes, wenngleich es nicht so erscheint, wie es die Pharisäer erwarteten und wie es einst erscheinen wird (Lk. 17, 20 f.; Mt. 24, 27), ein Lichtglanz jener göttlichen Herrlichkeit. Es ist eben die Zeit der Pflanzung, da Christus, der Herr des Himmelreichs, selbstthätig das Saatfeld bestellt (Mk. 4, 26; Mt. 13, 24). So trägt das Werk auch noch in sonderlicher Weise seinen überirdischen Namen, sofern es in dieser ersten Zeit gewissermaßen ganz in seinem Stifter besteht, nur in Ihm vorhanden ist und dessen Art an sich hat. Der Name „Gemeinde" oder „Kirche", d. i. Versammlung der Gläubigen, der hernach der herrschende werden wird, tritt jetzt noch ganz zurück. Charakteristisch sind hier die Schriften des Lukas, dessen Ev. das Wort „ἐκκλησία", das in der App. so häufig, überhaupt nicht hat.

Die erste Zeit ist die Zeit Christi und der Apostel, aber auch die Zeit der Judenchristenheit (Mt. 10, 5. 6), welcher alle Apostel angehören, nicht nur die Zwölfe, sondern auch der für die Heiden sonderlich berufene. Die Heidenchristenheit verhält sich lediglich empfangend. Und so bleibt es denn auch für die ganze Zeit der Entwicklung des Reiches Gottes. Der Same desselben im Worte Gottes (Lk. 8, 11) ist ein für allemale gegeben in der Zeit der Saat und hat seine Art und Gestalt empfangen durch die Rede des Priester- und Prophetenvolkes Gottes, der „Söhne des Reiches". Die Geschichte des Reiches Gottes setzt nichts hinzu, sondern ist nur die Entwicklung des Samens. Diese Entwicklung ist freilich auch eine Assimilierung und

Durchdringung der Welt. Denn das Reich Gottes oder sein Same ist ein Sauerteig (Mt. 13, 33). Die Heidenwelt soll davon durchdrungen und hinein verwandelt werden. Niemals soll sie es wagen, denselben irgendwie, auch nicht durch Zusätze zu verändern. Da ist es in der That verwunderlich, wie die römische Kirche, welche gegen jenes Grundgesetz des Reiches Gottes, daß dessen Entwicklung an den Samen des Wortes Gottes gebunden sei, neben das Wort Gottes die Überlieferung, neben Jerusalem Rom, neben Christum den Papst setzt (Mt. 23, 8 ff.), für ihre Lehre vom Papsttum sich gerade auf ein Wort Jesu beruft, welches recht verstanden den stärksten Protest dagegen erhebt. Denn wenn Jesus den Apostel Petrus zum Fels und Fundament der Kirche einsetzt (16, 18), so wird ihm als Haupt und Vertreter des judenchristlichen Apostolates zugesprochen, was niemand sonst und neben ihm in Anspruch nehmen darf. Petrus und mit ihm die anderen Apostel, jeder an seinem Teile und nach ihrer Erwählung (18, 18; vgl. Gal. 2, 7—9), sind die Verwalter des Himmelreichs und haben die Bedingungen aufzustellen, unter denen der Eintritt in dasselbe gestattet ist (16, 19). Wer irgend zu diesen im ntl. Worte als dem Worte der Apostel gegebenen Bedingungen hinzufügen oder von denselben abziehen wollte, der wäre nicht ein Nachfolger des Petrus, sondern gehörte in die Klasse derer, welche Mt. 23, 13 gescholten werden. Da hilft es den Päpsten und Bischöfen ebenso wenig zu sagen: „wir sitzen auf Petri Stuhl", als den Pharisäern: wir sitzen auf Mosis Stuhl (23, 2); sie verfallen demselben Gericht, wie diese, welche über ihrer Überlieferung das Wort Gottes hinfällig machten (15, 6).

So hebt denn der Name „Reich Gottes" oder „Reich der Himmel" im Unterschied von „Gemeinde" oder „Kirche" an der Stiftung Christi das Ewige, Himmlische und Göttliche, eben darum aber auch das Allgemeine und Bleibende heraus, während der letztere Name vom Menschlichen, Irdischen und Besonderen ausgeht; denn „ἐκκλησία" ist ja zunächst dem hebr. „kahal" entsprechend die wirkliche Versammlung der Einzelgemeinde (18, 17). Weil denn nun jenes Himmlische, Einheitliche in der ersten Zeit des Reiches Gottes, als dasselbe in dem Stifter selbst und der kleinen Schar der von ihm Angenommenen bestand, das Entscheidende war, so überwiegt im Munde Jesu auch jener Name. Wiederum ist es der Name der Endzeit (6, 10; 16, 28 und Parall.). Dagegen greift mit Recht der andere Name Platz für die lange, zweite Zeit der Entwicklung, für die Zeit, von welcher Jesus sagt: „der Säemann schläft und wacht Nacht und Tag und die Saat wächst, er weiß selbst nicht wie; die Erde bringt nämlich hervor von ihr selbst u. s. w." (Mk. 4, 27. 28). Indem die Erde den guten Samen wachsen läßt, gedeiht auf ihr auch das Unkraut. Das ist auch die Zeit der Besonderheiten, der Partikular- und Volkskirchen. Denn es ist begreiflich, daß die Saat des gleichen Samens, sofern sie von dem eigentümlich vorbereiteten Boden des h. Landes oder von der Gemeinde „der Kinder des Reiches" hinaus auf den so mannigfaltigen Boden der Welt und unter die so verschiedenen Völker getragen wird, eine mannigfaltige Art annehmen wird, wenn es sich dieser Same sogar gefallen lassen muß, auf manchem Boden überhaupt nicht zu gedeihen (Mt. 13, 3 ff.). Daraus folgt denn, daß die Unscheinbarkeit und Verhüllung des Reiches Gottes, welche auch schon in der ersten Zeit vorhan-

den ist (Lk. 17, 20 f.; vgl. jedoch Mt. 11, 4. 5; 12, 28), in dieser zweiten Zeit noch auf andere Weise und in noch höherem Grade eintritt. Sieht doch das Gras mit seinen Halmen, wie es aus dem Samen erwächst, diesem selbst schlechterdings nicht ähnlich, obwohl es die Kraft des Samens in sich hat. Und wenn nun noch die edle Saat reichlich mit Unkraut gemischt erscheint, wie sollte dann die Welt das „Reich der Himmel" in den kirchlichen Gemeinschaften erkennen? Das Reich Gottes ist der Schatz im Acker und seine Kraft still und unsichtbar wirkend, wie die des Sauerteiges. Warum sollte es nicht schließlich zuweilen dem Bild seines Stifters ähnlich erscheinen, der zwischen Aufrührern und Mördern gekreuzigt ward. Die Aufschrift dieses Bildes „ἐξ ἀσθενείας θεοῦ" (2 Kor. 13, 4) gilt auch für die ganze Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes. Wie ein Senfkorn gering und klein wächst es nur allmählig seiner Größe entgegen, nicht wie die Weltreiche im Sturm die Welt erobernd (Mt. 13, 32; vgl. Dan. 4, 9).

Das ist die Wahrheit der „Ecclesia invisibilis", und darum bekennt die Christenheit „ich glaube eine christliche Kirche". Die Lehre der römischen Kirche von den zwei Schwertern und die Forderung, die Ketzer zu vertilgen, widerspricht dem Willen Christi, wie er im Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen ausgedrückt ist. Denn die Unfehlbarkeit, den edlen Samen vom Samen des Unkrautes zu scheiden, wie sie in der ersten Zeit vorhanden war (vgl. Akt. 5, 1 ff.), fehlt in der zweiten Zeit, da Saat und Unkraut zusammengewachsen (Mt. 13, 29. 30). Ist so der Vernichtung des Unkrautes auf „dem Acker der Welt" gewehrt, so hat andrerseits die „Gemeinde" Recht und Pflicht, eine unerträgliche Sünde, welche dem Wesen des Reiches Gottes widerspricht, von sich auszuschließen (18, 17).

Denn immerdar, auch in diesem Stande der Erniedrigung bleibt die „Gemeinde" an ihrem Teil „Reich Gottes", sofern sie eben „Gemeinde" ist, d. h. sich im Namen Jesu versammelt, mögen es auch nur zwei oder drei sein (16, 18. 19). Denn dieses „sich versammeln im Namen Jesu", oder wie es eigentlich heißt: „in den Namen Jesu" (vgl. 28, 19), bedeutet, sich in die reale Gegenwart des zur Rechten Gottes sitzenden Jesus stellen, der in seinem Worte auf Erden gegenwärtig. Wo aber der Herr des Himmel-Reiches ist, da ist dieses auch und die Machtvollkommenheit des „himmlischen Vaters" (18, 18—20). Es ist eine abergläubische, arg judaistische Karikatur des Reiches Gottes, dasselbe mit der Partikularkirche Roms zu identifizieren. Es beruht hier alles auf einer falschen, weil mit menschlichen Kräften vollzogenen Vorwegnahme der dritten Zeit des Reiches Gottes mit ihrer sichtbaren Gegenwart des Hauptes. Daher in der römischen Kirche der Mangel an Sehnsucht nach dem fernen Bräutigam, wie sie der Urkirche eigen war, und ihr Sattsein in der Gegenwart. — Andrerseits ist es eine auf protestantischem Boden gewachsene vorwiegend heidnische Karikatur des Gottesreiches, dasselbe zu einer Religionsgesellschaft zu erniedrigen, die wesentlich durch religiöse Ideen und moralische Verpflichtungen zusammengehalten sei, wenn dieselben auch auf Jesum als Urheber zurückgeführt werden. Wie fern das wahre Reich Gottes beiden Verzerrungen steht, zeigt sonderlich die folgende Betrachtung, welche uns noch einmal in das Wesen desselben einführt, ehe wir in einer Schlußbetrachtung von dem Ausgang der Geschichte desselben handeln.

3. **Das Reich Gottes und das Kreuz.** Jesus hat seine Lehre als ein rechter „διδάσκαλος“ in pädagogischer Folge vorgetragen. So nahe daher auch manches in der Bergpredigt oder in der Aussendungsrede (Mt. 10) oder in der Gleichnisrede (13) sich mit dem Innersten und Geheimnisvollsten dieser seiner Lehre berühren mag, dieses selbst hat er erst zu seiner Zeit ausgesprochen (16, 21 ff. u. Parall.); und der Erfolg zeigte, wie schwer es auch jetzt noch seinen Jüngern ward, dies letzte Geheimnis zu fassen (vgl. 16, 17. 23). Es gehört aber zu der samenartigen Gestalt des Wortes Jesu, daß uns ein dialektischer Zusammenhang zwischen den Aussagen jener Gleichnisrede über das Reich Gottes und diesen neuen Enthüllungen nicht geboten wird. Wo liegt die Verbindung zwischen jenen heiteren Bildern des Saatfeldes oder Weinberges und dem düsteren Kreuzesbilde? In solchen Zusammenhang läßt uns die Entwicklung des ntl. Wortes Gottes auf seinen folgenden Stufen schauen, wenn z. B. das johanneische Ev. Jesum sagen läßt: „es sei denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und sterbe, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht“ (12, 24). Die Schwierigkeit des Verständnisses dieses Zusammenhanges liegt aber nicht auf dogmatischem oder gar metaphysischem Gebiet, sondern auf ethischem. Denn hier ist Dogmatisches identisch mit Ethischem. Es gilt zu glauben und zu erkennen, nicht nur, daß Jesus, der König des Himmelreichs, das Kreuz auf sich nahm, sondern daß auch die Jünger Jesu allesamt das Kreuz ihm nachtragen sollen, daß nicht bloß Jesus seine Seele für Viele darangeben werde, sondern auch wiederum die Vielen ihre Seelen um seinetwillen (Mt. 16, 24 ff.; 10, 37 ff.). Solche Forderung der Hingabe des eignen Selbst bis in den Tod machte dem Täufer im Gefängnis wie dem Petrus das Glauben schwer (11, 2; 16, 22). Immer aber geschieht, was dem vorlaufenden oder nachfolgenden Diener widerfährt, nur auf Grund dessen, was dem hohen Herrn und Meister geschieht. Nur in Kraft des Kreuzes Christi vermag der Christ das seine auf sich zu nehmen, nur aus dem Geheimnis jenes das Geheimnis des eigenen zu verstehen. Denn freilich treten wir hiemit an das Geheimnis der Geheimnisse des Himmelreichs (13, 11). Doch nicht so, als sei erst jetzt überhaupt davon die Rede; vielmehr liegt es als solches überall den Reden Jesu zu Grunde und schimmert von vornherein durch, auch schon in den ersten Worten der Bergpredigt. So, wenn den Jüngern Verfolgungen geweissagt werden, weil sie jetzt sind, was die Propheten gewesen sind, oder wenn von ihnen gefordert wird, Salz der Erde oder Licht der Welt zu sein. Das Salz löst sich durch den Gebrauch auf und das Licht verzehrt sich im Leuchten. Was wird Ihm geschehen, der die Erfüllung alles Prophetenwesens ist und der das Licht ist, das allein in ihnen leuchtet? Andrerseits kann dies Geheimnis der Geheimnisse nicht vorantreten, sondern zuerst nur in verhüllenden Worten angedeutet werden, wie in dem vom Bräutigam, der von den seinen hinweggerissen werden wird, oder vom Propheten Jona, der statt derjenigen, denen er den Untergang weissagen soll, in die Todesnot fahren muß (9, 15; 12, 39 f.). Ja eine gewisse Verhüllung muß sogar im Munde Jesu immerdar über diesem Geheimnis bleiben, weil es den höchsten Wert des Herrn enthüllt. Die Aussage dieses seines göttlichen Wesens will er aber nicht sowohl selbst thun, sondern aus dem Munde seiner Jünger hören (vgl. 16, 13 ff.). Darum wird

dies Geheimnis erst auf der zweiten und dritten Stufe der ntl. Schriften, durch Paulus und Johannes in den hellen Jubeltönen der erlösten Seele ausgeführt werden. Und hier gilt dann sonderlich von denen, die sich an jenen Jüngern und ihrer Theologie ärgern: „wer euch verachtet, der verachtet mich". Dennoch hat es Jesus nicht seinen Jüngern überlassen, die Thatsache seines Kreuzestodes zu deuten, sondern er hat in wenigen, aber grundlegenden und überaus inhaltreichen Worten das Wesentliche dieser Deutung vorausgenommen. Es sind die beiden Worte Mt. 20, 28 und 26, 28. Ihr Inhalt und Wert ruht aber darauf, daß sie sich an ihrem Teil vollkommen als Erfüllung von „Gesetz und Propheten" erweisen (vgl. 11, 13) und zwar derart, daß im Zusammenhang mit der Grundlage alles Opferdienstes, mit dem Passaopfer, das letztere Wort vom Gesetz ausgeht, das andere aber unmittelbar an den Höhepunkt der Prophetie, an Jes. 53 sich anschließt. Jenes Wort stützt sich auf die beiden grundlegenden Opfer Israels, das Passaopfer und das „Bundesopfer mit seinem Bundesblut" (2 Mos. 24, 8), erhebt sich aber zugleich auf die Höhe von Jer. 31 und Sach. 9, 11 und stiftet den neuen und vollkommenen Bund, den „Gesetz und Propheten weissagen".

Das Wesen alles Opfers ist die Stellvertretung und Hingabe des Höheren für das Niedere. Sofern die gesamte Thierwelt an der Sünde unschuldig ist und doch der Vergänglichkeit und dem Tode unterliegt, ist sie ein großes Opfer für die Menschheit, sonderlich aber dadurch, daß sie dem Menschen Nahrung und Kleidung bietet. Die h. Schrift nun geht von dem Satze aus, daß der Mensch früher des Wortes Gottes für den Hunger seiner Seele bedarf als des Brotes für seinen Leib und der Bedeckung seiner Scham früher als der Bekleidung seines Leibes. Gott selbst bekleidet die ersten Menschen mit den Fellen des ersten Opfers, ist also selbst der erste Opferer, und Abel der gerechte setzt dieses Opfer fort. Alles Schlachten ist nach der Uranschauung zuerst ein Opfern, wie denn Abel opfert, aber nicht von dem Geopferten ißt. So ist beim Passa das Bestreichen des Pfostens mit Blut das erste, die Mahlzeit das zweite. — Damit der sündige Mensch in die Gemeinschaft des heiligen Gottes aufgenommen werde, muß er selbst oder die Augen Gottes mit dem unschuldigen Blute, d. h. mit der Seele des Stellvertreters bedeckt werden. Vor das Gebet tritt das Opfer. Wer aber ist nun im Opfer der eigentlich Handelnde? Das ist nicht der Opfernde, auch nicht der Priester, sondern Gott selbst, wie einst im Paradiese. Der Mensch gibt Gotte das profane Thier, um es als Opfer und heilig von Gott zurück zu empfangen. Und das Blut des Opfers d. i. seine Seele gehört von vornherein nicht dem Menschen, sondern Gotte, und Er hat sie als der wahre Opferer zur Versöhnung der Menschenseelen gegeben (3 Mos. 17, 11). Opfer und Priester sind nur Mittel Gottes, welcher für den sündigen Menschen arbeitet und ihn vertritt. Und diese Mittel sind unvollkommen. Das Thier, wenngleich unschuldig, gehört überhaupt nicht dem Gebiete des Ethischen an. Der Priester ist nicht an sich selbst heilig, sondern nur durch sein Kleid und Amt. So geht neben diesem von Gott gestifteten Kultus noch ein anderes Heiligungsstreben her, welches sich ganz und gar im ethischen Gebiete bewegt, das ist die Arbeit, das Leiden und Sterben der Propheten, der Gottesmänner des Alten Bundes. Das ist „das gerechte Blut, welches vergossen ward auf Erden von

dem Blute Abels des gerechten bis zum Blute jenes Zacharias" (Mt. 23, 35). Das sind die Stellvertreter und wahren Opfer Israels, auf die Gott schaut, wenn Volk und Könige und Priester von ihm abgewichen sind. Aber auch die Propheten und Gerechten, die ihr Blut lassen müssen, sind ja nicht heilig und vollkommen, obwohl sie nicht um eigener Sünde willen leiden und den Märtyrertod sterben. So erhebt sich endlich die Weissagung bis zu dem Bilde des vollkommenen Knechtes Gottes, der selbst gerecht und ohne Sünde die Sünden anderer trägt und seine Seele als Schuldopfer für sie hingibt (Jes. 53, 5. 10. 12). Wie Jesus nun in den Worten der Abendmahlseinsetzung zurücksieht auf das Blut des Passalammes und des Bundesopfers (2 Mos. 24, 8), aber von da aus sich auch bis zur Weissagung des Propheten Sacharja vom guten Hirten erhebt, der statt der Schafe geschlagen wird und sein Blut als „Bundesblut" dargibt (Mt. 26, 31; Sach. 13, 7; 9, 11), so knüpft er in jenem anderen Worte von dem Knecht, der anderen dienet und sein Leben als Lösegeld für viele dahingibt (Mt. 20, 28) an Jesaia an, der vom Knecht Jehovas und vom Knecht der Menschen redet, wie er seine „Seele" für die „vielen" dahingibt und sie dadurch erlöset. So werden alle die vereinzelten Strahlen atl. Weissagung von Jesu zusammengefaßt und auf ihn übertragen, da sie alle, Gesetz und Propheten, von ihm weissagen (11, 13). Der Inhalt dieses konzentrierten Lichtes aber ist, daß der Unschuldige für die Schuldigen, der Hirte für die Schafe, der König für die Unterthanen, der Herr für die Knechte, der Wissende für die Unwissenden leidet! „Adel verpflichtet". Je höher einer steht, desto tiefer muß er sich herunterneigen. Es ist der König von Israel und als solcher das Haupt der Menschheit, das heilige Gegenbild des Cäsar in Rom, in welchem sich am Ende der natürlichen Menschenentwicklung die gesamte Menschheit wieder zusammenfaßt, wie einst in Adam, welcher von sich sagt, daß er seine Seele hingebe als Lösegeld für viele. Daß nun dieses Prinzip der Selbsthingabe des Höherstehenden für den Niederen, welches das Gegenteil der Gedanken des natürlichen Herzens ist (20, 25), nicht von unten stammt, sondern von oben, daß es seine wahre Verwirklichung nur in der Sphäre des Göttlichen hat, soll hier nur angedeutet werden (vgl. das unten Abschn. 6 über die Versöhnungslehre der Paulinischen Briefe sowie des Hebräerbriefs zu Bemerkende).

An dieses Geheimnis schließt sich aber sogleich das andere an, daß solche Hingabe in den Tod nicht Verlust, sondern Gewinn des Lebens ist; auf den Tod Christi folgt die Auferstehung. Denn das göttliche Leben Jesu ist eben Liebe im Sinne jener Aufopferung. So beweist sich Jesu Leben in seinem Tode; es ist der letzte und höchste Akt seiner Selbstaufopferung. Indem aber Jesu Wesen, d. i. seine Liebe, sich dadurch nicht aufhebt, sondern bejaht, gewinnt es auch das Leben, statt es zu verlieren. Wie denn nun solche Forderung und solche Verheißung wiederum den Jüngern Jesu gilt, ihr Leben um seinetwillen zu verlieren, um es zu gewinnen (16, 24 ff.). Und wie denn Liebe Leben ist und auch den Tod zum Mittel und Quell des Lebens zu machen vermag, so ist auch Liebe Vereinignng nnd Überwindung aller Trennung. Das Blut Jesu ist „Bundesblut". So tritt der Herr, da er eben von den Seinen scheiden soll, in die innigste Gemeinschaft mit ihnen, indem er sein Blut nicht nur für sie dahin gibt, sondern an und in sie gibt.

Indem er als der Bräutigam von ihnen hinweggerissen wird (9, 15), bleibt er dennoch ihr Bräutigam und läßt sie seine Gemeinschaft nicht nur geistiger, sondern auch leiblicher Weise genießen (18, 20; 28, 20; 26, 26 ff.). Dennoch hat die Braut, in einer Welt der Sünde und des Todes wie in der Fremde weilend, an solcher unsichtbaren und von der Welt verachteten Gegenwart im Wort und Sakrament nur die Unterpfänder der Liebe und Treue ihres Herrn. Sie harrt der künftigen Vollendung ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn, womit den auch die Verklärung aller Dinge gegeben ist. Solche Vollendung und Verklärung aber ist ihr unbedingt gewiß. Wer durch den Genuß des Leibes und Blutes Jesu seiner Gliedschaft am großen Leibe des Reiches Gottes gewiß geworden ist, der weiß auch, daß das Haupt all seine Glieder in die Verklärung sich nachzieht. So stellt denn auch Jesus neben den Kelch des Passamahles, den er selbst trinkt, und des Abendmahles, den er seinen Jüngern zu trinken gibt, — Wein der Erlösung, der doch nicht ohne Todesgedanken, ohne Bußschmerzen getrunken werden kann — den neuen Hochzeitswein der Verklärung in des Vaters Reich (26, 29; vgl. Joh. 2, 1—11).

So nahe ist dem Kreuz die Verklärung. Aber ehe wir vom Ausgang der Geschichte des Reiches Gottes und Jesu Wiederkunft reden, haben wir noch aufmerksam zu machen, welche Gestalt die christliche Ethik unter der Beleuchtung des Kreuzes empfängt. Denn wenn das Kreuz, nur äußerlich betrachtet, Tod ist, innerlich aber Leben, so ist es auch nur scheinbar Todesdunkel, vielmehr Licht, nur scheinbar Schwäche, vielmehr Kraft. Vom Kreuze geht jene Kraft der Wiedergeburt, die ja ein Sterben voraussetzt, aus, durch die allein die Früchte wachsen können, an denen man die Kinder Gottes erkennt (7, 16 ff.). Die Bergpredigt stellt das Ideal sittlicher Vollkommenheit auf, läßt aber den Quell der Kraft, welche dasselbe verwirklicht, nur ahnen. Ja sie vermag diese sittliche Vollkommenheit nur überwiegend negativ zu schildern, da sie dieselbe im Zusammenhang und unter dem Gesichtspunkt des atl. Gesetzes aufstellt. So verbietet Jesus nicht bloß das Töten, sondern jegliches Zürnen in Gedanken und Worten, nicht nur den Ehebruch, sondern die böse Lust, in der er wurzelt; er verbietet Ehescheidung und Schwören (5, 21 ff.). Es fehlt hier die positive Forderung. Denn damit z. B., daß ehebrecherische Lust und Ehescheidung verboten wird, ist ja noch nicht die Ehe selbst als eine vollkommene gefordert. Wohl wird nun, was das Verhältnis zum Nächsten betrifft, an Stelle der Vergeltung des Bösen durch Böses die Vergeltung des Bösen mit Gutem und endlich die Feindesliebe gefordert (5, 38 ff.), aber selbst auf dieser himmlischen Höhe, wo es heißt: „auf daß ihr Söhne werdet eures himmlischen Vaters, welcher seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute u. s. w.", sind der sittlichen Forderung Jesu noch Schranken gezogen, geschweige daß der Ursprung der sittlichen Kraft, solche Forderung zu erfüllen, offenbart werden könnte. Denn es möchte ja ein Reicher meinen, durch Gaben aus der Fülle seines Besitzes an undankbare und Feinde Gott ähnlich zu werden, in der Voraussetzung, daß Sonnenschein und Regen dem allmächtigen Gott nichts koste.

Die Eigentümlichkeit des mit 16, 21 ff. beginnenden Abschnittes des Mt.-Ev. ist nun, daß von da an alles unter den Gesichtspunkt des Kreuzes zu befassen ist. Diesen Sinn hat die dreimalige Ankündigung des ihm Be-

vorstehenden im Munde Jesu (16, 21; 17, 22 f.; 20, 17 ff.). Auch die ethischen Belehrungen Jesu können nur unter dem Kreuze recht verstanden werden, wie aus dem Kreuze allein die Kraft des Handelns kommt. Aus diesem Gebiete mögen hier einige Andeutungen stehen.

Es ist aber zu beachten, daß wir hier an dem mittleren der drei Zeitpunkte unserer synoptischen Evangelien stehen, welche in eigentümlich geheimnisvoller Weise Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches — ja sogar Göttliches und Teuflisches — Leben und Tod verknüpfen. Es ist Anfang, Mitte und Ende der synoptischen Erzählung. Indem Jesus zur Jordantaufe kommt und damit — seinen Beruf antretend — dem Gesetze der Selbsterniedrigung und Aufopferung sich unterstellt, öffnet sich der Himmel und kommt über ihn der h. Geist und der himmlische Vater erkennt ihn an als seinen Sohn, den Geliebten. Im Geiste überwindet er den Satan. Dem entspricht der letzte Kampf mit dem Teufel im Leiden auf Golgatha (Lk. 4, 13) und die Todestaufe, auf welche sogleich die Verherrlichung folgt, die in dem Sitzen zur Rechten der Macht gegeben ist (Mk. 10, 38; Matth. 28, 18). — Dazwischen nun befinden wir uns jetzt an dem Einen Punkt, welcher allein mit den beiden genannten verglichen werden darf. Hier enthüllt Jesus seinen Jüngern das Geheimnis seines Todesleidens als das Geheimnis der Kraft des Lebens und der Verklärung, wie er denn auch nicht versäumt, den Gegensatz dieses göttlichen Wesens zum menschlichen und teuflischen hervorzuheben (16, 23). Jene im Tode Jesu zur Offenbarung gelangende Kraft göttlichen Wesens ist aber ebenso die Kraft ewigen Lebens und göttlicher Verklärung (16, 25; 17, 2. 5) wie die Kraft religiös-sittlichen Wandelns und Wirkens (6, 24, 27). Jetzt handelt es sich um die letztere.

Von hier aus allein fällt Licht auf die zum teil so dunklen und mißverstandenen Vorschriften Jesu Mt. 19, 3—26 von der Ehe, den Kindern, dem Besitz. In Bezug auf die Ehe finden wir hier die positive Ergänzung dessen was die Bergpredigt enthält (5, 27 ff.). Im Reich Gottes findet die Ehe nur Raum als die von Gott ursprünglich gewollte und eingesetzte d. h. als die untrennbare Einehe. Nun ist aber von solchem Ideal nicht nur die Ehe der natürlichen, wildwachsenden Menschheit, sondern auch des unter der Pädagogik des göttlichen Gesetzes stehenden Volkes Gottes unaufhaltsam degeneriert, nicht nur in Ausnahmen der atl. Menschheit, sondern schließlich durch die Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer das Eheleben des ganzen Volkes (19, 3). Wenn nun Jesus jenes Ideal der Ehe in seiner ganzen Strenge als Forderung des Reiches Gottes aufstellt, haben dann nicht die Jünger vom Standpunkte der Erfahrung aus vollkommen recht, diese ideale Ehe als eine nahezu unmögliche hinzustellen (19, 10)? Darauf gilt als Antwort: nur durch den Geist des Christentums, d. i. durch die Macht des Kreuzes, welches den egoistischen Sinn des natürlichen Menschen bricht und ihn lehrt, durch Sterben zum Leben zu kommen (16, 24. 25), wird die wahre Ehe ermöglicht; vergl. Eph. 5, 22 ff. Die christliche Kirche, und sie allein hat seit Paradieses Zeiten diese Ehe in die Welt gebracht; das Christentum allein, d. i. das Geheimnis des Kreuzes erhält sie. Man nehme dasselbe weg, wie es der Rationalismus thut, so ist die Ehe in ihrer wahren Gestalt vernichtet.

Die Ehe waren wohl die Jünger geneigt mit einem Stück atl. „Herzenshärtigkeit“ oder gar pharisäischer Verzerrung ins Reich Christi hinüberzunehmen. Da stellen sie sich ungehöriger Weise auf einen gar niedrigen Standpunkt. Hier gilt dagegen, daß nur die fortwährend durch das Kreuz, d. i. die Selbstaufopferung, hindurchgehende und dadurch sich erneuernde Ehe ihm angehört. Den Kindern gegenüber meinen sie annehmen zu können, daß das Reich Gottes und sein König viel zu hoch stehe, als daß derselbe sich um diese unmündigen, macht- und vernunftlosen Wesen kümmere. Der Herr dagegen nimmt sie bedingungslos auf in sein Reich. Denn vom Himmelreich schließt nur das Gegenteil der Kindesart aus, Hochmut und böser Wille. Nicht aber wiederspricht ihm Unmündigkeit und Kraftlosigkeit. Wie die „Armen am Geist“, die „Mühseligen und Beladenen“, wie jener „Gichtbrüchige“ (9, 2 ff.), so werden auch die Kinder ins Himmelreich geladen. Wie jene sind auch sie darum nicht sündlos, sondern sie bedürfen in ihrer Ohnmacht erst recht des „Arztes“, des „Hirten“, des wunderwirkenden Geistes Gottes. Ja wie die „Armen“, wie die „Schwachen“, wie die „Unmündigen“ (11, 25. 28 ff.) sind auch die Kinder dem Sohne Gottes wahlverwandt, sofern in seiner Armut an irdischem Besitz wie an Geist und Gaben im Sinne der Welt, endlich in seinem Kreuzestod die „Schwäche Gottes“ wie die „Schwäche des Menschensohnes“ offenbar wird und sich vollzieht (vergl. 1 Kor. 1, 25). Wer wie Luther sagen kann: „Crux Christi theologia sincerissima“ (zu Ps. 6, 11), der kann nicht die Kinder von Jesu weisen, sondern weiß, daß im h. Sakrament der Taufe denselben die Arme Jesu immerdar offenstehen.

Mit dem Besitze irdischer Güter endlich im Reiche Gottes hat es eine ähnliche Bewandtnis, wie mit der Ehe. Dort fanden es die Jünger nicht wohlgethan, ehelich zu werden, wenn die Ehe in so idealem Sinne gefordert wird. Hier erklärt der Herr selbst, daß ein Reicher schwerlich ins Himmelreich eingehen werde, ja erläutert dies Wort durch das Gleichnis vom Kameel und Nadelöhr. Da nun die Jünger meinen, wenn das für die Reichen unmöglich ist, so würde es für alle Menschen so schwierig sein, daß nur wenige selig werden — wie denn Jesus selbst sein Wort vom Reichen auf die Menschen überhaupt ausdehnt (Mk. 10, 24), sofern sie ja meist etwas besitzen, oder wo „der Betrug des Reichtums“ fehlt „die Sorge ums tägliche Brot“ an die Stelle zu treten pflegt (Matth. 13, 22) —, so hören sie von dem Herrn, daß nicht menschliche Kräfte noch Erwägungen hier die Entscheidung haben, sondern die Kraft Gottes, der alles möglich ist. Wir fragen nach dem Inhalte des in seiner Kürze so dunkelen Wortes. Im Himmelreich soll niemand einen Schatz haben, an dem sein Herz hängt, als eben das Himmelreich und seine Gerechtigkeit, d. i. die Gotteskindschaft. Wie verträgt sich nun damit der Besitz des Reichen, der ihm natürlicherweise am Herzen liegt? Mutet etwa das Christentum, wie es nach Jesu Forderung an den reichen Jüngling, alles zu verkaufen, scheinen könnte, den Besitzenden überhaupt zu, sich ihres Besitztums zu entledigen, um vollkommen zu sein? Diesen Weg hat ein halbes Jahrtausend vor Christus eine Religion eingeschlagen, der Buddhismus, der als „Vollkommne“ nur Mönche kennt ohne Weib und Besitz. Und etwa tausend Jahre später ist der römische Katholizismus denselben Weg gegangen, indem er für vollkommenes Christentum das Mönchtum erklärte. Ist das

Jesu Meinung? dann hätte er die Ehe, statt sie zu reinigen und in ihrer Reinheit als berechtigt festzustellen (19, 4 ff.), verbieten müssen und die Kinder nicht so liebkosen dürfen (Mk. 10, 16); denn wo Weib und Kind, da wird auch Besitz erforderlich, wie schon Luther scharf hervorgehoben hat. Dann müßte er vielmehr gesagt haben: für Reiche ist das Himmelreich überhaupt nicht da, sondern für Arme; daher die Reichen erst arm werden müssen. Das hat er so wenig gesagt (vgl. Matth. 26, 11), wie: das Himmelreich ist nur für die Juden da, daher die Heiden erst Juden werden müssen. Vielmehr hat das Christentum als das Wort vom Kreuze die Kraft, das Herz des Reichen also umzuwandeln, daß er hat, als hätte er nicht. Wer mit dem Apostel Paulus sprechen kann: „durch Christum ward mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt" (Gal. 6, 14), der kann auch Reichtum besitzen, ohne an seiner Seele Schaden zu nehmen. Der weiß sich als den Haushalter über das, was Gott ihm zur Verwaltung übergeben hat, und handelt mit der Klugheit, die der Herr im Gleichnis vom ungerechten Haushalter empfohlen hat (Luk. 16, 1 ff.). Die wahre Klugheit des Reichen besteht nämlich darin, durch Barmherzigkeit sich seines Reichtums zu entäußern; daher „Geben" nicht nur seliger, sondern auch klüger ist als „Nehmen" (Akt. 20, 35; Lk. 12, 19. 20); heißt es doch: „gebet, so wird euch gegeben" u. s. w. (Lk. 6, 38). Denn nur so viel, als er solchermaßen verliert, gewinnt er für das ewige Leben; was er dadurch hier weggibt, wird ihm ein bleibender Schatz im Himmel (Mt. 6, 19 f.; Luk. 13, 33; vgl. Mt. 16, 25). Es kommt aber hier vornehmlich auf das richtige Verständnis des Begriffes „Mamon der Ungerechtigkeit" an (Lk. 16, 9. 11), welcher von den Erklärern mißverstanden wird. Was Jesus „ungerechten Mamon" nennt, weil es vom natürlichen Menschenherzen des Besitzers als „Eigentum" betrachtet wird, — denn es ist nur von Gott geliehen und der Mensch nur Verwalter —, das hat Proudhon bekanntlich „Diebstahl" genannt. Jesus geht von oben aus, von Gott, der der wahre Eigentümer ist. Proudhon geht von unten aus und fordert im Namen der Besitzlosen den Besitz der Reichen als jenen Armen Gestohlenes zurück. Werden aber die Menschen dem himmlischen Evangelium Jesu „Geben ist seliger als Nehmen" und „Du bist nicht Eigentümer, sondern Verwalter" nicht zufallen, so ist zu fürchten, daß Proudhons diabolisches Evangelium noch eine große Zukunft haben werde. Wollten doch die Menschen bedenken, daß sie für solches, was im wahren Sinne ihr Eigentum gar nicht ist (Lk. 16, 12) — daher es ihnen im Tode genommen wird, wenn es ihnen nicht schon bei Lebzeiten abhanden gekommen ist (Matth. 6, 9) —, einen bleibenden und wahren Schatz im Himmel gewinnen, ganz so, wie der, welcher sein hinschwindendes Leben um Christi willen dahingibt, ein ewiges Leben dafür gewinnt!

Nahe bei einander stehen die Worte Jesu: wie schwer es sei, ins Reich Gottes zu kommen und wie kinderleicht! (Mk. 10, 24. 14). Die Lösung dieses Widerspruchs liegt darin, daß das Reich Gottes das neue Leben des Vaterhauses Gottes ist, in welchem nur Kinder Raum haben. Kinder aber haben weder eigen Verdienst noch eigenen Besitz; und doch gehört ihnen alles, was des Vaters ist (Lk. 15, 31).

So schließt sich hier wie in jenen anderen Beziehungen an das Kreuz, d. i. die Aufopferung des natürlichen Lebens, für das Auge des Glaubens

ewiges Leben und Herrlichkeit an, wie an das Kreuz auf Golgatha sich die Herrlichkeit der Auferstehung unmittelbar anreihte. Im Geiste dieser Thatsache galt es, obige sittliche Fragen zu betrachten.

Das führt uns endlich auf die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft.

4. **Die Wiederkunft Jesu.** Obwohl das Reich Gottes da ist (12, 28), beten dennoch die Bürger desselben: „dein Reich komme!" (6, 10). Das heißt nicht: „dein Reich komme hiehin oder dorthin, wo es noch nicht ist". Denn dann spräche diese Bitte dasselbe aus, was die erste sagt: kommt doch da das Reich Gottes, wo des himmlischen Vaters Name geheiligt wird. Sondern die Bitte redet von dem endgültigen, das Reich Gottes zu seinem Ziel führenden Kommen, wie deutlich Luk. 11, 2 zeigt. Es kann der Begriff „Reich" — als das vollendete — mit dem Begriff „Herrlichkeit" vertauscht werden (Mt. 20, 21; Mk. 10, 37). Wir bitten in dieser Bitte um das Wiederkommen Jesu, d. i. sein Kommen in Macht und Herrlichkeit. In der That müßte jeder, der das N. T. kennt, sich verwundern, wenn im Herrngebet hievon nicht die Rede wäre.

Diesem künftigen Kommen Jesu und seines Reiches in Macht und Herrlichkeit steht gegenüber sein erstes Kommen ihn Niedrigkeit und unter dem Zeichen des Kreuzes. Sein Volk hat ihn verworfen und damit seine eigene Mission, als ganzes Volk der Prophet und Priester der Menschheit zu sein (vgl. z. B. Jes. 61, 6 und Lk. 4, 17 ff.). Es ist nur ein Teil des Volkes gewesen, der ausgerichtet hat, was die Propheten geweissagt haben. Aber so wenig mit diesem ersten Kommen Jesu dessen Geschichte zu Ende ist, so wenig auch die seines Volkes. Dann wären ja jene Weissagungen teilweise Illusionen. Wie weit entfernt Jesus von solcher Auffassung, zeigt die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger: ob die Schriftgelehrten mit Recht sagen: Elias müsse zuvor kommen? Mit voller Bestimmtheit bestätigt Jesus hier das letzte Wort des letzten Propheten, welches sagt, daß Elias dem großen Tag des Herrn vorausgehen und alles „zurechtbringen" werde (vgl. zu *ἀποκαταστήσει πάντα* die LXX). Wenn also Johannes in gewissem Sinn Elias ist (daher 11, 14 „wenn ihr es annehmen wollt"), so ist er es nur in demselben Sinne, in welchem das erste Kommen Jesu der große Tag Jehovas ist. Im abschließenden, alles zu seinem guten Ziel führenden Sinne steht dieser Tag noch bevor, — so auch das Kommen des Elias und sein Werk. Dies Werk bezieht sich nun nach der Meinung des Propheten und Jesu nicht auf die Welt überhaupt, sondern, wie auch schon die Sendung Johannes des Täufers, auf das Volk Israel. Wenn der große Prophet wiederkommen wird, so wird er ausrichten, was der Täufer und Jesus selbst nicht vermocht haben, und Israel bekehren. Dann wird Israel, wie die Propheten geweissagt haben, als ganzes Volk der Prophet und Priester der Menschheit werden (Jes. 61, 6); dann wird es seinen Messias empfangen, wie es ihn empfangen soll (Mt. 23, 39).

Wer Jesu Zusammenhang mit dem A. T. und seinem Volke mißkennt, kann auch seine Zukunftsweissagung nur mißverstehen. Das begegnet aber nicht nur Theologen negativer, sondern auch solchen positiver Richtung. So sagt Weiß (Bibl. Theologie, III. Aufl. 1880, S. 104): „Nach der ältesten

Überlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt innerhalb desselben unbestimmbar blieb". Er beruft sich auf Mt. 24, 34; Mk. 9, 1 u. a. St. Wer aber hierin einen „Irrtum" Jesu erkennt, dem wirft Weiß „völlige Verkennung der biblischen Weissagung" vor (S. 105). Unter solchen Umständen wird nicht jeder geneigt sein, sein mangelhaftes Verständnis biblischer Weissagung mit dem vollkommenen von Weiß zu vertauschen. Hören wir dem gegenüber einmal D. Fr. Strauß. Es heißt bei ihm: „Das einemal sagt Jesus seinen Jüngern, des Menschen Sohn werde wiederkehren, ehe sie noch mit ihrer messianischen Verkündigung in allen Städten Israels herumgekommen sein werden (Mt, 10, 23): das anderemal sagt er, diese Wiederkunft werde nicht eher eintreten, als bis das Evangelium in der ganzen Welt unter allen Völkern verkündigt sei (24, 14). Das ist doch sehr zweierlei" (Leben Jesu 1864, S. 238). Wir sagen mit Strauß: ja wohl. Weiß freilich muß sagen: nein. Denn nach ihm kann doch nur von der Einen im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters stattfindenden Wiederkunft Jesu die Rede sein. Aber dem widerspricht ja das Wort Jesu 10, 23 in der direktesten Weise. Nachdem nämlich Jesus in dieser seiner Jüngerrede den Zwölfen verboten hat, zu Heiden oder Samaritern zu gehen, vielmehr sich im Volke Israel mit ihrer Arbeit zu halten, sagt er ihnen zum Troste, daß sie mit dieser ihrer Thätigkeit und mit dem Flüchten, das sie in eine andere Stadt Israels bringen wird, wenn sie in der einen verfolgt würden, nicht zu Ende sein werden, ehe der Menschensohn kommt. Da nun nach der anderen Stelle das Ende, d. h. die Wiederkunft Jesu nicht eintritt, bevor nicht das Evangelium allen Völkern verkündigt ist, so fragen wir, wie ist das möglich, wenn anders von derselben Thatsache der Zukunft die Rede ist, da nach der anderen Stelle die Jünger noch nicht mit Israel fertig sind? Hier hilft auch nicht die Annahme, daß jenes etwa durch die 70 Jünger geschehen werde; denn Mt. 28, 19 werden die Zwölfe an alle Welt gesendet; und das setzt ja auch 10, 18 voraus. Bedenkt man nun aber weiter die beiden Thatsachen, das Gericht über das jüdische Volk und das Gericht über die christliche Welt, so ist es in der That nicht schwer zu erkennen, daß diese beiden auch in der Vorstellung Jesu unmöglich zeitlich zusammenfallen konnten. In dem Gericht über Jerusalem handelt es sich um ein Volk, dessen lange Geschichte in gewissem Sinne zu ihrem Ziel und Ende gekommen ist. Mit dem Kommen des Messias und der Fülle seiner Geistesausgießung ist die Höhe der Geschichte des Volkes Gottes erreicht. Indem das Geschlecht der Zeit Jesu solche höchste Gnadenoffenbarung verwirft, zieht es damit die äußerste Zornesoffenbarung auf sich, wie denn Jesus mit solcher Bestimmtheit diesen Zusammenhang von göttlicher Gnade und Zorn Mt. 23, 34—36 ausgesprochen hat (vgl. noch 11, 20 ff.). Sofern es nun eben das Geschlecht zur Zeit Jesu ist, das sich so furchtbar verschuldet, kommt auch das Gericht über dieses Geschlecht.

Ganz anders steht es mit dem durch das Kommen Jesu neugepflanzten Organismus des Reiches Gottes. Dort hat eine Pflanzung ihres Wachstums Ende erreicht, sie wird abgehauen (Mt. 3, 10; Lk. 13, 9). Dort ist Christus der Erntende, Sichtende und Richtende: so in der Predigt des Täufers (Mt. 3, 12). Hier wird ein neues gesäet und Christus ist der Säemann (Mt. 13;

Mk. 4). Da gilt es eine langsame Entwicklung. Und weil Acker und Feld so groß sind, nämlich „die Welt“ (Mt. 13, 38), so kann dasselbe naturgemäß nur allmählig bestellt werden; denn das ist eben der Sinn der Gleichnisse Mt. 13, daß es mit der Entwicklung des Reiches Gottes nicht plötzlich und wunderbar hergeht. Ja nach des Herrn Befehl an die Zwölfe, während des ersten Menschenalters nur an Israel zu arbeiten (vgl. 10, 5. 6. 23), kann die Hauptarbeit an den Heiden oder an der Welt erst nach diesem ersten Menschenalter beginnen; wie denn selbst ein Paulus, obwohl als wichtigstes Rüstzeug der Heidenmission erwählt, dennoch wie einer der Zwölfe immer zuerst an Israel sich wendet, sogar zuletzt noch in Rom und erst nach Ablehnung von seiten des auserwählten Volkes zu den Heiden übergeht.

Wie könnte man sich nun überhaupt vorstellen, daß das schreckliche Ende jenes altverschuldeten Organismus, der das Maß seiner Prophetenblutschulden endlich durch die Tötung Jesu und seiner Apostel voll gemacht hat, mit dem Ende dieses neugepflanzten, zur Zeit der Apostel nicht einmal bis zu seinen Grenzen besäeten Saatfeldes zusammenfallen sollte, da dasselbe vielmehr nach Jesu bestimmter Aussage auch alle Stufen des Wachstums in langsamer Entwicklung durchmachen soll bis zur vollen Reife der Frucht (Mk. 4, 26 ff.)? Jenes Geschlecht des jüdischen Volkes trifft das Gericht, weil eben dies Geschlecht sich aufs äußerste verschuldet hat. An dieser Schuld ist freilich auch die Heidenwelt in Pontius Pilatus nicht unbeteiligt. Aber von ihr gilt noch in einem ganz anderen Sinn als von den Juden: sie wissen nicht, was sie thun. Über die Heidenwelt kommt nicht eher das Gericht, als bis ihr das Heil in Christo angeboten worden. Und die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt (24, 14) besteht nicht in einem bloßen Schall, der einmal wie ein unbestimmter Posaunenklang ertönte, sondern ist ein Säen des Samens mit nachfolgendem Wachsen, eine allmählige Durchdringung des Süßteiges vom Sauerteig (13, 24. 26. 33). Damit stimmt denn auch, daß der Knecht im Gleichnis sagen kann: „mein Herr verzieht“ (24, 48), ja daß es in Jesu eigener Aussage heißt: „nach langer Zeit kommt der Herr“ (25, 19). Was aber wichtiger ist, das ist die ganze Darstellung dieser Sache in dem ersten Abschnitt der eschatalogischen Rede Jesu (24, 4—14). Hier ist nicht von der Zerstörung Jerusalems die Rede, sondern von den Zeichen der Wiederkunft Jesu und des Weltendes. Da kann denn auch keine Zeit angegeben werden, weil es sich um die langsame Entwicklung des Organismus des Reiches Gottes handelt, sondern nur Warnungen vor Gedanken von verfrühtem Ende und Zeichen des Endes. Da ist von mächtigen Krisen des Völkerlebens die Rede, von einem Haß des Christentums von seiten aller Nationen, von argen Entwicklungen innerhalb des Reiches Gottes durch falsche Propheten. Das sind die geschichtlich ausgedrückten Entwicklungsperioden mit ihren Krisen, welche den Wachstumsstufen des Saatfeldes entsprechen (Mk. 4, 26 ff.). So dürfen denn auch die furchtbarsten Erschütterungen des Völkerlebens wohl als „Anfang der Wehen“ angesehen werden, niemals aber als das Ende. Vielmehr kann dieses erst eintreten, wenn der große Acker der Welt in seiner Totalität besäet, und auch diese Saat zur Reife gediehen ist (24, 14; 13, 38).

Kann nun der Eintritt des Endes der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes zeitlich unmöglich mit dem Ende der atl. Geschichte des Volkes

Gottes zusammenfallen, so fragen wir: was ist überhaupt die innere Beziehung dieser zwei so sehr verschiedenen Thatsachen, und was veranlaßte ihre zeitliche Identifizierung? Die eine Thatsache ist ein Gleichnis oder auch eine Weissagung der anderen. Wie die Zerstörung des nördlichen Reiches durch die Assyrer die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar weissagte, und wiederum die letztere Thatsache ein Vorbild der Vernichtung Jerusalems durch die Römer ist, so weist wiederum dies abschließende Gericht innerhalb Israel auf das Ende der Entwicklung des Reiches Gottes hin. Daher bedient sich Jesus auch, von diesem letzteren redend, desselben Bildes, dessen sich die Propheten von dem Ende des nördlichen und südlichen Reiches redend bedient haben: „wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler" (24, 28; Hos. 8, 1; Hab. 1, 8). Gleichermaßen gilt auch dies Wort von der Zerstörung Jerusalems, welche unter den Zeichen der römischen Adler so nahe bevorstand.

Aber dieses Gericht ist auch eine erste That des verherrlichten und der ungläubigen Welt als Richter gegenüberstehenden Heilandes Jesus, ja unzweifelhaft ein Anfang des Kommens desselben als des Weltrichters. Und in dieser seiner Art und Eigenschaft verbürgt das Kommen Jesu zum Gericht über Jerusalem das Kommen Jesu zum Weltgericht. Das ist der Zusammenhang der Worte Mt. 16, 27. 28. „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann einem jeden vergelten nach seinem Handeln. Wahrlich ich sage euch — das sei die Bürgschaft jener Verheißung —: es sind einige von denen die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie den Menschensohn haben kommen sehen in seinem Königtum" d. h. sein königliches und richterliches Amt haben ausrichten sehen in dem Gericht über sein Volk. Der Bericht des Markus hebt hervor, daß sie in dieser Thatsache eine Machterscheinung des Reiches Gottes sehen werden, und der des Lukas, daß man in derselben einmal das Reich Gottes zu sehen bekommen werde. Dieses Kommen zum Gericht über Jerusalem geschieht noch im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters und kann also zur Bürgschaft einer Handlung dienen, die selbst in eine unbestimmte Zukunft geschoben wird.

Nicht anders ist endlich auch die einzige Stelle aufzufassen, die als der Hauptbeweis jener noch von Weiß vertretenen Anschauung zu gelten pflegt: Mt. 24, 32—34. Hier sollte man doch zunächst bedenken, daß die ganze sorgfältige Ausführung der Zeichen der Wiederkunft Jesu völlig unnötig erscheinen müßte, wenn von dieser Wiederkunft gilt, daß sie vor Ablauf des Menschenalters eintritt. Die Zeichen der Wiederkunft braucht eben nur der zu wissen, der nicht Tag und Stunde weiß. Daß man aber, um vom Weltgericht genug zu wissen, nur zu wissen brauchte, es werde noch in diesem Menschenalter eintreten, wie denn nirgends ein Begehren der Jünger hervortritt, innerhalb des „Menschenalters" noch „Tag und Stunde" zu erfahren, bedarf wohl keiner weiteren Bemerkung. Vielmehr fügt Jesus an die Darlegung der Zeichen seiner Wiederkunft, welche mit der Aufforderung schließt, an denselben die Nähe seiner Wiederkunft ebenso zu erkennen, wie an dem Aufsprossen des Feigenbaums die Nähe des Lenzes, die Versicherung, daß jenes ebenso sicher geschehen werde, als noch im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters „alles das" geschehen werde, was davon geweissagt sei. Mit diesem letzteren „alles

das" wird zurückgewiesen auf 23, 36, wo es vom jüdischen Volke auch heißt: „es wird dieses alles über dieses Geschlecht kommen". Jenes Mißverständnis aber, unter „alles das" auch die Wiederkunft Jesu zum Weltgericht zu verstehen, sollte schon durch 24, 3 abgewiesen sein, wo es sich zeigt, daß die Jünger wohl wissen, daß sie bezüglich der Zerstörung des Tempels nach der Zeit zu fragen ein Recht haben, nicht aber bezüglich der Wiederkunft Jesu; in Bezug auf sie können sie nur nach den Vorzeichen fragen.

Und nun bedenke man noch eins. Mit dem Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk ist ja — nach der bestimmten Aussage der atl. Propheten und Jesu selbst — keineswegs die Geschichte dieses Volkes zu ihrem Ende gekommen; wie sollte denn das Ende des Aeons mit jener Thatsache zusammenfallen? Vielmehr nach der Verwüstung des Tempels oder Jerusalems wird noch einmal eine Zeit kommen, wann Israel sich bekehren und zum Empfang seines Messias vorbereiten wird. Das sagt ausdrücklich Mt. 23, 38. 39. Das ist so ernstlich gemeint, daß Jesus sagt: es bleibe dabei, daß Elias erst kommen und alles zurecht bringen werde (17, 10. 11). Und dann wird eben der wiederkehrende Messias sein Volk vorbereitet finden. Daraus geht hervor, daß nach dem Kommen Jesu zum Gericht über Jerusalem ein zweites Kommen in Gnaden stattfinden wird. Wie andrerseits in den Reden Jesu die Vorstellung vorhanden ist, daß mit der Zerstörung Jerusalems nicht die Geschichte des Reiches Gottes ihr Ende gefunden habe, vielmehr die Arbeit der übrigen Menschheit, d. i. der Heidenwelt erst ihren Anfang nehme. So heißt es in der Parabel von den bösen Weingärtnern Mt. 21, 33 ff., daß der Herr des Weinbergs die Mörder seines Sohnes umbringen und den Weinberg anderen Weingärtnern übergeben, d. i. dem jüdischen Volk das Reich Gottes nehmen und anderen geben werde (v. 41. 43). Daß nun hier nicht von der schließlichen Rückkehr des Reiches Gottes zum Volke Israel die Rede ist, begreift sich aus dem Umstande, daß es Jesus hier mit den Verführern dieses Volkes, den Mördern der Propheten und dessen, der mehr ist als ein Prophet, zu thun hat. Wohl aber erklärt Jesus in der eschatologischen Rede Lukas (21, 24) mit aller Bestimmtheit zugleich, daß mit der Zerstörung Jerusalems nicht die Weltgeschichte zu Ende sei, sondern „die Heidenzeiten fortdauern werden" — das sind nach Daniel die Zeiten der Weltreiche, welche von der ersten Zerstörung Jerusalems an dauern, bis die Weltherrschaft dem Davidssohn gegeben werden wird —, und daß eben damit auch die Geschichte Israels und Jerusalems noch auf ihr Ziel und Ende warte. Der Evangelist aber sieht keinen Widerspruch darin, wenn Jesus kurz darauf versichert, „daß alles vor Ablauf des gegenwärtigen Menschenalters geschehe" (21, 32).

V. E. Löscher, Entwurf einer vollständ. Jesus-Theologie — in den „Unschuld. Nachrichten", 1711—13 [erster Versuch einer Spezialdarstellung der Lehre Jesu].
F. Chr. Böhme, Die Rel. J. Christi aus ihren Urkunden. Halle 1852 [rationalistisch].
F. F. Fleck, De regno divino, 1829.
A. Schumann, Christus, oder die Lehre des A. u. N. T.s von der Person des Erlösers, bibl. dogmat. entwickelt. Bd. II. Hamb. 1852.
G. Volkmar, Die Relig. Jesu u. ihre erste Entwicklung. Lpz. 1857 [extrem tendenzkritisch].
C. Wittichen, Beiträge zur biblischen Theologie, insbes. der synopt. Reden Jesu. 3 Tle. 1864—72 [von etwas besonnenerer tendenzkr. Haltung].
[Seeley, Prof. in Cambridge], Ecce homo; a survey of the life and work of J. Christ. 4. edit. Lond. 1866. Deutsche Übersetzung: Erlangen 1867.
C. F. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn; Erört. der Selbstbezeugungen J. Chr. in ihrer grundlegl. Bed. 2c. Gotha 1869.

W. F. Geß, Christi Person u. Werk nach Christi Selbstzeugniß u. den Zeugnissen der App. Bd. I. (Chr. Selbstzeugniß), Basel 1870.
F. Godet, Jésus Christ (in t. II seiner Études bibliques, Par. 1874, p. 93 ff.).
C. Wörner (Schüler Beck's, Doc. in Zürich † 1875), Die Lehre Jesu. Nachgelass. Vorles., hrsg. durch C. v. Orelli, Basel 1882.
E. Schürer (Prof. der Th. zu Gießen), Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniß zum A. T. und zum Judenthum. Darmstadt 1882. Vortrag. 31 S.
D. H. Meyer, Le Christianisme de Christ. Paris 1883.
Vgl. ferner: H. Holtzmann, Die syn. Evv. Lpz. 1863. || C. Weizsäcker, Untersuchungen ü. d. ev. Geschichte, ihre Quellen u. d. Gang ihrer Entwicklung. Goth. 1864. || A. Hilgenfeld, Partikularismus u. Universalismus im Leben J. nach Matthäus (Ztschr. f. w. Theol. 1875. I.). || J. J. van Oosterzee, Das Lebensbild Christi n. d. Schrift. Deutsch durch F. Meyeringh. Hamb. 1863. || Thom. Wizenmann, Die Geschichte Jesu nach Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit. Hrsgeg. v. Auberlen, Bas. 1864. || O. Zöckler, Die Evangelienkritik u. das Lebensbild J. Chr. n. d. Schrift. Darmstadt 1865. || Gustave Matthis, Essai d'une Christologie d'après les paroles de Jésus contenues dans les évangiles synoptiques. Strasb. 1868. N. Itie, Le royaume de Dieu d'après les évangiles synoptiques. Bâle 1884. — Vgl. auch unten, am Schluß des folgenden Abschnitts.

Die Theologie des Paulus, des Jakobus, Petrus und des Hebräerbriefs.

3. Der Apostel Paulus und seine Theologie.

I. **Einleitung: Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte.** Man hat wohl früher die Apg. als eine Art von Kommentar zu den paulinischen Briefen ansehen zu dürfen geglaubt. Die Tübinger Schule hat das Werk noch tiefer degradiert, indem sie ihm den geschichtlichen Charakter absprach und es für eine Tendenzschrift ausgab, welche die unvereinbaren Gegensätze von Petrinismus und Paulinismus zu vereinigen suche. Das bewerkstellige die Schrift dadurch, daß sie den Petrus paulinisieren, den Paulus petrinisieren lasse. Diese ganze Auffassung ist nichts als eine Verzerrung des wirklichen Verhältnisses von Petrus und Paulus, wie es im Galaterbrief zur Darstellung kommt. Denn wenn Petrus nur durch eine Heuchelei in einen wirklichen Konflikt mit Paulus geriet (Gal. 2, 11 ff.), so ist ja damit die wesentliche Einheit ihres Standpunktes bezeugt (vgl. 2, 2 ff.). Das schließt andrerseits den größten Unterschied der Persönlichkeit und der organischen Stellung im Gebiete des Apostelberufes und somit auch des ntl. Schrifttums keineswegs aus; wie beides in trefflicher Zusammenfassung Gal. 2, 4 ausgedrückt ist: durch ein Händereichen der Gemeinschaft, so jedoch, daß die Urapostel der Beschneidung, Paulus und Barnabas der Heidenwelt zugehören. Die Hauptaufgabe der falschen Kritik besteht eben darin, was Gott zusammengefügt hat zu scheiden. Gottes Ordnung und organische Schöpfung wird aber als die Wahrheit und das Leben in diesem Stücke ebenso gewiß Recht behalten und den Sieg davontragen, wie auf dem Gebiete der Ehe, wo es bekanntlich auch immer Leute gegeben hat, welche behaupteten, daß man nicht mit dem Weibe leben könne, wenn sie auch meistens zugestehen mußten, daß man wiederum nicht ohne dasselbe leben könne.

Die Apg. ist als zweiter Teil des 3. Ev. ein geschichtliches Werk in großem Stil, welches den Übergang des Christentums von den Juden zu den Heiden, den Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, die Ent-

wicklung der apostolischen Predigt von Petrus zu Paulus zur Darstellung bringt, keineswegs aber den Paulinismus selbst schildern will. In dieser Beziehung ist sie nicht ein Kommentar der paulinischen Briefe, sondern eine großartige Ergänzung derselben, d. h. eine Einleitung in den Paulinismus. Sie stellt neben die Missionspredigt des Petrus die Missionspredigt des Paulus. Schon bei einem Petrus unterscheidet sich aber der Missionar aufs tiefste vom Epistolisten, geschweige in einem Paulus. Die Tübinger Schule freilich beharrt bei der echt modernen, von ihr selbst hergenommenen Vorstellung, wonach die Apostel Katheberdogmatiker waren, welche schlechterdings nichts anderes verstanden, als unter allen Umständen, zur Zeit wie zur Unzeit, ihr dogmatisches System oder ihre Religionsphilosophie herzuleiern.

Um die Predigt des Petrus in der ersten Hälfte der Apg. zu würdigen, muß man vornehmlich ein Doppeltes berücksichtigen. Wenn es das verstockte Volk Israel zu bekehren gilt, so muß Petrus vom A. T. ausgehen, in atl. Stil zum Volke reden und in Jesu Geschichte die Erfüllung der atl. Weissagung nachweisen. Was aber den dogmatischen Inhalt der Predigt selbst angeht, so mußte der Nachdruck nicht auf den Tod Jesu fallen, der für das Volk ganz ebenso das Hindernis des Glaubens war, wie er für die Zwölfjünger in ihrer ganzen Erziehungszeit der schwerste Anstoß gewesen (vgl. Mt. 16, 21 ff.; Luk. 9, 45; 18, 31—34). Wenn aber Jesus nur ganz allmählig, von dunklen Andeutungen ausgehend (Mt. 9, 15; 12, 39 f.) seine Jünger diesem Geheimnis näher geführt hatte, so mußten doch auch die Apostel dem Herzenszustande des Volkes gegenüber pädagogisch verfahren. Das geschah nun besonders dadurch, daß die Auferweckung Jesu, nicht aber der Tod, in den Vordergrund gestellt ward. Kam aber das Volk zum Glauben an dies große Zeichen, welches Gott dem Volke als Ganzem gegeben, — dann mußte allmählig von diesem Sonnenlicht auch die Finsternis des Todes Jesu erhellt werden.

Noch einmal erging in der Predigt Petri und der Apostel auf Grund jener großen Heilsthatsache die Aufforderung der Bekehrung an das ganze Volk Israel (Lk. 13, 6 ff.); ob nicht doch noch und schon jetzt die Weissagung der Propheten von der Herstellung des ganzen Volkes zum Propheten und Priester der Menschheit in Erfüllung gehe und so das Jesajawort geschehe, welches sich unmittelbar an jenes anschließt, mit dem Jesus nach dem Lk.-Ev. seine Predigt begonnen hat (Lk. 4, 16 ff.; Jes. 61, 1 ff. 4 ff.). Dann soll ja das Heil der Welt und Menschheit mit Macht von Zion ausgehen und die Völker herzurufen, damit sie gleicher Seligkeit und Herrlichkeit teilhaftig werden (vgl. u. a. Jes. 2, 2 ff.; Jer. 3, 17). In solcher Predigt der Jünger mußte die Weissagung Jesu vom nahen Gericht über Stadt und Volk naturgemäß als dunkle Drohung in den Hintergrund treten, eine Drohung, die nur dann in Erfüllung gehen durfte, wenn auch die Jüngerpredigt sich als vergeblich erwiesen. Vor dem Gedanken an ihre Erfüllung aber schreckte ihr Herz ebenso zurück, wie einst vor der Thatsache der Kreuzigung Jesu. Ja wenn Jesu selbst noch in der letzten Nacht beten durfte: „so es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber", so mußten auch die Jünger auf jene Möglichkeit hin an ihrem Volke arbeiten. Nun geschah aber das für die Jünger so Schmerzliche, daß das Volk Israel statt seinem Messias

näher zu kommen, durch ihre Predigt jener Verstockung zugeführt ward, von der Jesus so frühe schon geredet hatte (Mt. 13, 10 ff.; 8, 10 ff.). Und indem so Israel zugleich für sich selbst des Heiles verlustig ging und seiner großen Mission für die Völkerwelt, hatte Gott bereits an die Stelle Israels Einen Mann als Propheten und Priester der gesamten Heidenvölker gesetzt, Paulum. Denn das entspricht der Ehre Gottes, also seine Ziele zu erreichen, wenn ihm die Menschen sich als Mittel versagen, d. h. auf eine noch weit wunderbarere, seine Allmacht und Weisheit in noch höherem Grade verherrlichende Weise. Nur wenn man den Apostel Paulus als solchen Stellvertreter seines Volkes erkennt, wird man seine ganze Bedeutung wie in der Geschichte des Reiches Gottes überhaupt, so auch im ntl. Kanon verstehen. Nur so kann man seine verantwortungsvolle Thätigkeit verstehen, die Heidenvölker ins Reich Gottes einzuführen, und die Kämpfe, welche sich damit verknüpften.

Die Apg. nun zeigt uns zunächst den äußeren Rahmen dieser weltgeschichtlichen Entwicklung, des Übergangs des Christentums von Israel zu den Heiden, und die großen Anfänge sowie Hauptstationen der paulinischen Mission. In wahrhaft großartiger Selbstbescheidung steigt der Freund des Paulus, dem ja des Apostels Briefe bekannt sein mußten, nicht in die Tiefen des paulinischen Geistes hinab, sondern begnügt sich mit der Schilderung des geschichtlichen Bodens, auf dem jene großartige Geistesentwicklung sich vollzogen hat, wie sie uns in den paulinischen Briefen vorliegt. Und so wenig gilt es ihm künstliche Harmonistik, daß er es auf den Schein des Widerspruchs mit diesen Briefen ankommen läßt, ähnlich, wie sich der vierte Evangelist zu den ihm unzweifelhaft vorliegenden synoptischen Evv. verhält.

In den Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils (Akt. 15) gilt es ein Doppeltes zu unterscheiden. Als gemeinsame Glaubensüberzeugung der Apostel (vgl. 1 Kor. 15, 3) wird von Petrus, welchem Jakobus beistimmt, die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus als den alleinigen Heilsgrund festgestellt. Das Christentum ist zuerst und seinem Wesen nach göttliche Gnadengabe, nicht Gesetzesforderung. Das Gesetz und die Gesetzeswerke sind von dem Artikel der Rechtfertigung ausgeschlossen. Darum sind denn auch Juden und Heiden in dieser ersten und wichtigsten Frage, in der Frage: wodurch erlange ich Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit, einander vollkommen gleich. Wie den Juden Gesetz und Werke nicht zur Rechtfertigung helfen, so fehlt den gläubigen Heiden nichts am Stande der Gotteskindschaft. Denn hier gilt nur ein entweder — oder, nicht ein mehr oder minder.

Wenn nun dennoch auf Anregung des Jakobus, als Vertreters der Christengemeinde Jerusalems, durch Beschluß der Apostel und der Gemeinde sittliche Forderungen an die Heidenchristen gestellt werden, so hat man dieses Neue schlechterdings nicht mit dem Artikel der Rechtfertigung zu vermengen. Sondern jetzt handelt es sich um das Gemeinschaftsverhältnis der beiden großen Gemeinden oder Völker der Christenheit (15, 14), welche, wie sie im Glauben eins und als Kinder Gottes die Eine große Familie Gottes auf Erden bilden, nun auch in ihrer Sitte einander genähert werden sollen. Es sollte sich ja von selbst verstehen, daß die Judenchristenheit durch den Glauben an Jesum als den Messias den atl. oder gesetzlichen Lebensnormen nicht den Abschied gegeben hatte, als hätte sie durch ihren Glauben an Jesum aufge-

hört, ein Teil des jüdischen Volkes zu sein. Sie war durch solche Verbindung mit dem geweissagten Messias vielmehr erst recht Israel im wahren oder geistlichen Sinne geworden. So hatte auch die ganze heilige Art der Lebensführung, durch welche das atl. Volk Gottes vor den Naturvölkern sich auszeichnete, für dieses messianische Israel erst recht ihre Bedeutung, wenn dieselbe durch den neuen Geist des Christentums umgewandelt und zur Vollkommenheit erhoben worden war (vgl. Mt. 5, 48; 9, 16. 17). Solche neue Lebensgestalt atl. oder jüdischer Sitte würde zu stande gekommen sein, wenn mit der Bekehrung des ganzen Volkes Gottesdienst und ganze Lebensführung Israels dem Geiste Christi sich ergeben und durch ihn aus der Unvollkommenheit der Weissagung zur Vollkommenheit sich hätte erfüllen lassen (Mt. 11, 13). Solch heilige Lebensgestalt, welche für das christgläubige Israel nicht der Grund der Rechtfertigung, sondern Frucht des rechtfertigenden Glaubens war, konnte dieses Israel sowenig wegwerfen, als den besonderen Beruf und die eigentümliche Mission, die dem auserwählten Volke innerhalb der Menschheit zukommt. Denn wenn demselben in der Unvollkommenheit atl. Wesens eine so hohe Bedeutung zukam, wie vielmehr erst in der ntl. Vollkommenheit (Röm. 11, 15)!

Jener heiligen Lebensführung des Volkes Gottes gegenüber handelt es sich um Heidenvölker, unter denen selbst die geistig und sittlich am höchsten stehenden solchen Verirrungen des Volksgewissens und der Volkssitte nicht entgangen waren, daß in diesen Beziehungen das harte Wort Jesu von „hündischer“ Unreinheit (Mt. 15, 27) sie trifft. Man denke hier sonderlich an das griechische Laster und die Vermischung von Gottesdienst und Hurerei. So war es denn vollberechtigt, daß Apostel und Gemeinde von Jerusalem dem neuen Volke der Heidenchristenheit eine Grundlage heiliger Lebensordnung mitteilte, welche ebenso die Lebensgemeinschaft der beiden Hälften der Christenheit selbst ermöglichte, wie den Anstoß des ungläubigen Israel an solcher Gemeinschaft aufzuheben geeignet war. Die drei Stücke dieser neuen Lebensordnung aber beziehen sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott (vgl. bezüglich der Opfermahlzeiten 1 Kor. 10, 20 f.), auf das geschlechtliche Verhältnis und endlich auf den Genuß der irdischen Güter.

Dieser Beschluß des sogenannten Apostelkonzils war gegen eine judaistische Partei der jerusalemischen Christenheit gerichtet, welche den „pharisäischen Sauerteig“ in die Gemeinde Christi mithinübergenommen hatte (15, 5). Wenn diese Partei von den Heidenchristen Beschneidung und Unterwerfung unter das Gesetz Mosis forderte, so war das Motiv solcher Forderung nicht das Bestreben, die Heidenchristen mit sich selbst auf gleiche Stufe sittlicher Würde zu erheben, sondern vielmehr die echt pharisäische Selbstüberhebung, außer dem Bereich des Gesetzes Mosis überhaupt nicht sittliches Wesen anzuerkennen. Es galt diesen pharisäischen Christen, als Vertreter des Gesetzes Mosis eine Herrschaft über die Völker auszuüben, ihnen ein Joch aufzulegen (15, 10) und im Zeichen der Beschneidung ihnen das Siegel dieser Herrschaft aufzudrücken (vgl. Gal. 6, 13), statt im Geiste der Propheten und Christi sich selbst zum Diener und Opfer der Menschheit zu machen (Jes. 53; Mt. 20, 28). Das *πρῶτον ψεῦδος* aber und die tiefste Verirrung dieser Partei lag in der pharisäischen Verkehrung des Wesens der Religion, sofern dieselbe in menschlicher Leistung, im Halten der Gebote und in der Selbstgerechtigkeit gefunden

ward, statt in der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. War ihr das Gesetz Mosis Gotte gegenüber ein Mittel der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms, so den Heiden gegenüber ein Mittel der Herrschaft. Für diese Leute konnte Jesus nur ein Ausleger des Gesetzes Mosis, insonderheit aber ein Werkzeug Gottes sein, durch eine Wiederkunft in Herrlichkeit seinen Knechten den wohlverdienten Lohn auszuzahlen. Hatte das Apostelkonziel durch seinen Beschluß dieser Partei verwehrt, offen jene Grundsätze im Namen der apostolischen Auktorität in der Heidenchristenheit durchzuführen, so hat Paulus den Kampf gegen die geheime geistige Wirksamkeit derselben und ihre Unterstützung durch die verwandte Art des natürlichen Menschen auf dem Boden seiner Gemeinden durchgekämpft. Dieser Kampf liegt uns vor in seinen Briefen. Was wir dagegen in der Apg. von Paulus erfahren, das ist lediglich Voraussetzung dieses Kampfes. Es ist die Missionsthätigkeit des Apostels an Juden und Heiden, die uns die Apg. schildert, und hier haben wir vornehmlich die praktische Durchführung jenes großartigen Grundsatzes zu bewundern, den Paulus 1 Kor. 9, 19 ff. ausspricht: „Wiewohl ich frei bin von allen, hab ich doch mich allen zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer viel gewinne. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, auf daß ich Juden gewinne u. s. w." Nun ist das doch derselbe Mann, der Gal. 1, 9 sagt: „wenn euch jemand ein anderes Evangelium prediget, als welches ihr empfangen habt, der sei verflucht!" Hat aber die gnostische Tübinger Schule zwischen dem Paulus der Apg. und der Briefe einen unvereinbaren Wiederspruch finden wollen, so beweist das nur die Enge und Oberflächlichkeit solcher rein theoretischen Theologie gegenüber einem Apostel und seiner Theologie der Thatsachen und des Lebens.

II. **Die Theologie der paulinischen Briefe.** In einer der neuesten Schriften über den Paulinismus sagt der scharfsinnige Verfasser: „Wer in der Exegese der paulinischen Briefe nach einem Verständnisse derselben sucht, wird mit dem Verf. übereinstimmen, daß wir immer noch anfangen, den Paulus zu begreifen. Die Reformationskirche hat mit dem Instinkte des verwandten Geistes den Schatz religiösen Gehaltes aus diesen Briefen gehoben, soweit sie ihn brauchte und verwenden konnte, die protestantische Wissenschaft hat seit Mitte des vorigen Jahrhunderts für die sprachliche, geschichtliche, logische Erklärung der Briefe viel gethan und gewonnen. Und doch, wer den Paulus verstehen will, findet an vielen und entscheidenden Stellen durch die Fülle der Erklärungen und den Widerstreit der Erklärer die Gedanken des Paulus immer noch mehr verwirrt, als enträtselt. Besonders aber sind es die großen Gedankengänge und Gedankenentwicklungen des Paulus, welche weder erkannt noch anerkannt sind" (Holsten, Das Evangelium des Paulus, Teil I, Vorwort S. XIII f.).

Es ist von Wichtigkeit, diesem Geständnis im Munde eines Mannes zu begegnen, der als Vertreter der Tübinger Schule den Apostel als Gnostiker anzusehen d. i. als Fleisch von seinem Fleisch zu betrachten pflegt. Was wird dann erst vom Maße des Verständnisses des Paulinismus zu sagen sein, wenn man den Abgrund ins Auge faßt, der den Apostel von der modernen Gnosis oder Religionsphilosophie trennt! Merkwürdig, daß man ähnlichen Bekenntnissen auf seiten derer seltener begegnet, welche als mehr oder minder orthodox dem Apostel weit näher zu stehen glauben. Vielleicht ist es einer

gewissen Orthodoxie, welche ihre eigene Theologie mit der des Paulus identifiziert, noch schwerer, die Größe der Probleme zu erkennen, die hier vorliegen. Sicherlich ist das Grundproblem, um das es sich hier handelt, ohne weiteres vernichtet, wenn man die Darstellung des Paulinismus auf den Satz bauen kann, mit dem Weiß seine Darstellung beginnt: „Sowohl infolge seiner natürlichen spekulativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten" (Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. III. Aufl. 1880 S. 195). Soll man dem Apostel gratulieren, daß er in die Zunft der Theologen aufgenommen wird, oder soll man ihm kondolieren, daß er es doch nicht ganz zu „systematischer Durchbildung" gebracht hat? Wie der Tübinger Schule Paulus der erste Gnostiker, so ist jener Theologie Paulus der erste Theologe des N. T.s; daher er denn auch „am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit besaß", wie außer Frage sei, daß die Entwicklung der paulinischen Lehre im Röm.-Br. „weit über den zunächst gegebenen konkreten Anlaß hinausgehe" (a. a. O.). Steht es so, wie soll man dann die Konsequenz ablehnen, welche schon Reuß gezogen hat, wenn er dem Apostel eine „neu sich entwickelnde Methaphysik des Evangeliums" zuschreibt und daran anknüpft: „Freilich wurde dadurch für spätere Zeiten eine größere Trennung der Gemeindeglieder vorbereitet, denn im Denken entzweien sich die Geister leichter und halten weniger Schritt mit einander, als dies im praktischen Leben geschehen mag und sind dazu leider geneigt, eben jenes für die Hauptsache zu halten" (Geschichte der h. Schriften N. T.s, III. Aufl. 1860 S. 99 f.)?

Ein höheres Verständnis bringt unserer Frage offenbar Ritschl entgegen, wenn er einmal sagt: „Diese Erörterungen sind geeignet, der auf allen Seiten geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könnte"; oder wenn er bemerkt: „daß der Gedankengang des Apostels im Röm.-Br. vielmehr prophetisch und dithyrambisch, als argumentativ und lehrhaft ist" (Rechtfertigung und Versöhnung. II. Bd. S. 316, 335). Und wenn man nach der Quelle des Paulinismus und nach dem Schlüssel des Verständnisses für denselben fragt, so nennt Ritschl „die Bekehrung des Apostels" (S. 316 f.).

Aber auch eine feinere formale Unterscheidung und sogar ein ästhetisches Anempfinden macht nicht zur wahren Würdigung des Apostels geschickt, wenn dieselbe nicht auf gleicher Lebenserfahrung sich aufbaut. Fehlt die letztere und damit die wesentliche Verwandtschaft zweier Gemüter, so befähigen jene Gaben nur zu noch ärgerer Mißhandlung. So muß sich denn Paulus, der gewesene Pharisäer, von Ritschl über sein Verständnis des Pharisäismus, aber auch des Gesetzes belehren lassen (S. 316 f.). Ja da es sich nun einmal auf diesem Gebiet nicht sowohl um Theorie und Theologie handelt, als vielmehr um Lebenserfahrung, so hält Ritschl dem Apostel vor: „w i e i n d i v i d u e l l, j a w i e p a t h o l o g i s c h s e i n e A n s i c h t e n a u f d i e s e m G e b i e t e s i n d" (S. 316) — ein Vorwurf, der offenbar mit der uralten Beschuldigung der Gegner des Apostels nahe verwandt ist, daß er „sich selbst predige" d. h. ein subjektives Evangelium vortrage (2 Kor. 4, 5). Die Voraussetzung ist hier eben, daß Ritschl nicht in gleicher Weise das Leiden (Pathos) durchgemacht hat, wie

Paulus, um in gleicher Weise den Arzt in Christo zu finden, wie ihn Paulus und in dessen Nachfolge Luther gefunden haben.

So wollen wir denn den Versuch machen, dem in der That schwierigen Problem näher zu treten. Was sollen im Kanon des N. T.s die paulinischen Briefe die zu dem objektiven Lebensbilde Jesu, das uns die synoptischen Evv. gemacht haben, kaum einen Zug hinzufügen, die die Lehre Jesu weder bereichern, noch vom Zentralbegriff derselben, dem vom „Reiche Gottes", einen Gebrauch machen, welche Thatsache Ritschl dem Apostel zum Vorwurf macht! Was soll der Pharisäer im N. T., der — nach Ritschl — doch nicht das Maß innerer Freiheit vom jüdischen Vorurteil, wie Jesus erreicht hat, sondern in der Pietät gegen die atl. Auszeichnung seines Volkes so gebunden geblieben ist, daß er trotz aller Gegengründe die Hoffnung auf die schließliche Bekehrung desselben zu Christus aufrecht erhalten hat" — Röm. 11, 25 (a. a. O. III. Bd. S. 400 f.). Was soll der „Schriftgelehrte" im N. T., wenn doch Jesu Wort gilt: „Ich danke dir Vater, du Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast!" In der That gehörte Paulus nicht in den Kanon, wenn er das wäre, wozu ihn die Tübinger Schule gemacht hat, ein Gnostiker, aber auch nicht, wenn er der „spekulative" oder „systematische" Theolog des N. T.s wäre. Es würde dann wirklich der alte Vorwurf der judaistischen Gegner des Apostels Recht behalten, daß des Apostels Evangelium ein mehr oder weniger „sich selbst predigen" und darum dem objektiven und allbekannten Evangelium gegenüber ein „apokryphes" sei (2 Kor. 4, 3. 5). Denn wer das Evangelium Jesu auch nur „spekulativ" oder „systematisch" behandelt und formt, der thut doch damit etwas eigenes hinzu, welches nicht als kanonisch zu achten ist.

In den synoptischen Evv., d. i. auf der ersten und grundlegenden Stufe des N. T.s, erscheint Jesus stets im Gegensatz zu Pharisäern und Schriftgelehrten. Ist doch weder Jesus noch seine Jünger durch die jüdische Schule hindurchgegangen. Die zweite Stufe des N. T.s hat nun gerade darin ihr eigentümliches Wesen, daß auf ihr ein Pharisäer und Schriftgelehrter als Jünger Jesu auftritt. Den Illiteraten des übrigen N. T.s gegenüber erkennen wir in Paulus den Mann der rabbinischen Schule und den Dialektiker. So liebt es Gott, das Entgegengesetzte zu verbinden und das Unmögliche zu verwirklichen (vgl. Mt. 11, 25; 19, 26). Darin ruht eben das Geheimnis und die schöpferische Kraft göttlichen Wesens und Thuns. Die menschliche Vernunft aber ärgert sich daran und bemüht sich zu scheiden, was Gott zusammengefügt hat. Solche Bemühungen erscheinen der Welt als Großthaten, und ihre Urheber, die Kritiker, empfangen Ruhmeskränze. Aber nicht um eine eigene und eigentümliche Theologie über Christus vorzutragen, um „individuelle" oder gar „pathologische" Ansichten über das Evangelium, sei es nun dialektisch oder systematisch darzulegen, steht der Schriftgelehrte im N. T., sondern um alle menschliche Weisheit zu Schanden zu machen und alle menschliche Vernunft gefangen zu nehmen in den Gehorsam des Glaubens, nämlich an das Kreuz Christi. Er mußte ein Theologe, ja ein Dialektiker sein, um alle menschliche Weisheit ins Herz zu treffen. Ihm verdanken wir Worte, wie von der „Thorheit der Predigt", ja von der „Thorheit und Schwäche

Gottes"; es ist der geistvollste unter den Aposteln, der da sagt, daß er schlechterdings nichts wisse und wissen wolle, als Christum, den Gekreuzigten; wie es der ehemalige Pharisäer ist, einst untadelig in Gesetzesgerechtigkeit, und hernach der reichste an Arbeit und Erfolgen unter den Aposteln (Phil. 3, 6; 1 Kor. 15, 10), der schlechterdings von eigener Gerechtigkeit nicht wissen will, sondern nur von der Gerechtigkeit, die Gott gibt. Das Evangelium und die Theologie des Apostels ist nichts als das Wort vom Kreuz. Das hat ihm in solcher Tiefe kein Theologe der Kirche nachgeredet, weil nacherfahren und nachempfunden, als Luther, wenn derselbe zu Ps. 6, 21 sagt: „Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, Theologia sincerissima, welches Wort Harnack mit vollem Verständnis des Reformators seiner Schrift über „Luthers Theologie" als Motto vorgesetzt hat.

Was ist nun aber der Inhalt des Wortes vom Kreuz? Am Kreuze stirbt die ganze Welt; denn in Jesu, dem Christus oder Messias, stirbt der König und das Haupt der alten Welt. Es stirbt das Gesetz und alle Gerechtigkeit dieser Welt, denn sie haben den allein Unschuldigen ans Kreuz gebracht; es stirbt die ganze Natur und erste Schöpfung, denn ihr Haupt, der zweite Adam stirbt. Damit stirbt aber auch dahin alle bisherige Gottesoffenbarung, wie die Gesetzesoffenbarung (vgl. Röm. 7, 1 ff.), so die Naturoffenbarung. Denn so wenig durch die letztere die Heidenwelt Gott erkannt hat (1 Kor. 1, 21), so wenig ist Israel durch jene gerechtfertigt worden (Röm. 3, 20). Aber aus dem Kreuzestode geht hervor eine neue Welt und Gottesoffenbarung; denn das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Dieses Neue nennt der Apostel die Schwäche und die Thorheit Gottes. Denn Gott gibt in der That am Kreuz seine Allmacht und ewiges Leben dahin, indem er seinen Sohn daran heften läßt; er verzichtet auf seine Gerechtigkeit und Weisheit, indem er seinen Sohn zum Missethäter und zum verspotteten Narren machen läßt (Mt. 27, 39 ff.). Aber das ist ja nur die Finsternis, aus der das Licht der neuen Schöpfung aufleuchtet. Aus der göttlichen Selbsterniedrigung und Selbstaufopferung bricht das neue Leben der Welt hervor. Denn göttliches Leben kann nur verloren werden, damit es gewonnen werde (Mt. 16, 25); und indem göttliche Liebe sich dahingibt in den Tod, beweist sie sich eben damit als Liebe und lebt als Liebe. Nun redet aber der Apostel nicht von einer ihm fremden Objektivität; sondern er redet von einem in seinem Glauben und seiner Lebenserfahrung verwirklichten Geheimnis; es redet Paulus als einer, der in Christo lebt und in dem wiederum Christus lebt, als einer, der nach seinem alten Menschen in Christo gekreuzigt, der aber wiederum in Ihm auferstanden das Leben der neuen Schöpfung führt. Sofern nun Paulus von diesem seinem neuen Leben in Christo redet, welches immerdar aus dem Kreuze hervorbricht, so ist das nicht Theologie, sondern Religion, und es ist darin das Samenkornartige des Wortes Gottes gegeben, aus welchem immerdar neues Leben innerhalb der Menschheit sich erzeugt und das Reich Gottes erwächst. Von der Lehre Jesu, wie sie uns z. B. in der Bergpredigt entgegentritt, sagt Baur: „sie ist überhaupt nicht Theologie, sondern Religion. Jesus ist Stifter einer neuen Religion; was aber das Wesen einer Religion an sich ausmacht, ist nicht ein dogmatisch ausgebildetes Religionssystem, ein bestimmter Lehrbegriff, es sind nur Grundanschauungen und

Prinzipien, Grundsätze und Vorschriften, als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins" (Vorlesungen über ntl. Theol. S. 45 ff.). So wenig zufrieden wir sonst mit dem sein werden, was Baur als Religion beschreibt, so richtig wird doch der Satz sein, daß Jesu Reden Religion und nicht Theologie sind. Aber sie sind Religion als göttliche Gnade und Gabe, wie wenn Jesus sagt: „Kommet her, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken u. s. w."; sie sind Religion als Same, den der Säemann ausstreut, damit er gutes Land finde. Und wenn wir nun den Apostel Paulus reden hören: „so lebe nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir"; oder „dieweil ihr aber Söhne seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen gesandt, der da schreit: Abba, lieber Vater" oder auch: „wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen", so soll das nicht Religion sein, sondern Theologie, „ausgebildetes Religionssystem, Lehrbegriff"? Ist das nicht vielmehr jenes Feuer, das Jesus auf Erden anzuzünden gekommen ist (Lk. 12, 49)? Oder bleiben wir in jenem ersten Gleichnis Jesu: ist es nicht Same Jesu und Wort Gottes, das ein feines, gutes Land gefunden, daselbst tiefe Wurzeln geschlagen hat und hundertfältige Frucht bringt? Es ist Religion, es ist Reich Gottes an seinem Teil. In dithyrambisch begeisterter Rede bricht es hie und da über die Schranken des Briefstiles hervor, wie z. B. Röm. 8, 31 ff. oder 1 Kor. 13. Wenn nun schon auf dem Boden der systematischen Abhandluug und des Lehrbegriffs gesagt werden muß, daß der Brief nicht das Gefäß für jenen Inhalt sein sollte, — was gilt dann erst von solchen Dithyramben oder Psalmen?

Aber es ist auch nicht individuelle, pathologisch beschränkte Religion, was wir in des Apostels Briefen finden, sondern Geist und Leben des auserwählten Rüstzeuges, das Gott vom Mutterleibe an ausgesondert hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Denn wenn das Volk Israel Priester und Prophet unter den Völkern ist, so ist wiederum Paulus Priester und Prophet in „Israel nach dem Geist". Es mußte ein so prinzipiell und konsequent willens- und verstandesmäßig gearteter Mann sein, — nicht um ein theologisches System zu bauen, sondern dem in ihm vorhandenen Gottesleben Raum zu schaffen allen Widersprüchen des alten Menschen gegenüber. Auch Petrus besaß das neue Leben. Aber in jenem kritischen Punkte zu Antiochia gebrach es ihm an der Energie des Willens wie des Denkens, den Sieg des Neuen über das Alte durchzuführen.

Was war es, was in der alten Kirche und im Mittelalter die volle Entfaltung des Christentums und die Wiedergeburt der Völker hinderte? Daß das Christentum nicht rein war, sondern Judentum und Heidentum, Gesetz und Philosophie mit sich schleppte. In der Reformation geschah die große Reinigung; aber nicht daß sie durchgeführt wäre. Wie von den Banden des Staates und der Welt überhaupt, so gilt es immer mehr das Christentum von der Vermischung mit gesetzlichem Wesen oder von philosophischen und gnostischen Gedanken zu befreien. In dem Maße aber der gute Wein des Evangeliums mit den Gewässern des Gesetzes oder der Philosophie mit ihrem Schlamm gemischt wird, verliert er seine umwandelnde, erneuernde Kraft. Denn an die Stelle der Theologie der (göttlichen) Thatsachen tritt die Theologie der Rhetorik. Man glaube nicht, daß die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts von

solchem Wasser ganz frei war, wenn auch erst im 18. Jahrhundert die wilden Gewässer alle Schranken durchbrachen.

Es ist die hohe Aufgabe der biblischen Theologie, Jesu Lehre gerade so zur Erscheinung zu bringen, wie sie war, als das Volk von ihr den Eindruck erhielt, daß er predigte als einer, der Gewalt hat und nicht wie ihre Schriftgelehrten. Das gilt nun auch von Paulus, welcher als der Apostel Christi nicht ein Schriftgelehrter war, wie jene, sondern ein wiedergeborener. Nun hat alle Überlieferung, alle Schule, alle Wissenschaft — sie mag sich so erhaben vorkommen, als sie will, und Hochmut kommt vor dem Fall — die natürliche Neigung, Rost und Kesselstein anzusetzen. So wird der gute Wein des N. T.s versetzt. Die biblische Theologie soll uns reinen Wein vorsetzen. Macht man aus der Theologie des Apostels einen Lehrbegriff jener Art, so verwandelt man ihn eben wieder in den Schriftgelehrten alten Stiles zurück und macht seine Theologie unkräftig. Es gilt also zu zeigen, wie weit sich in den paulinischen Briefen die Religion erstrecke, das schöpferische, pulsierende Leben aus Gott, das Feuer, welches Jesus anzuzünden gekommen. Soweit ist dann nicht von Theologie oder Gnosis oder gar System die Rede, sondern von göttlicher Offenbarung, und soweit heißt es: wer euch hört, der hört mich. Andererseits wird dann aber auch zum Vorschein kommen, was etwa in diesen Briefen schriftgelehrte Form und Hülse ist. Soweit denn diese Frage gelöst und diese Scheidung vollzogen wird, soweit wird auch die Frage von der Inspiration der h. Schrift ihrer Lösung näher gebracht.

III. **Fleisch und Geist.** Es gilt nicht nur in der That zu einem guten Teil, was wir oben aus Holsten entnommen haben: „daß die großen Gedankengänge und Gedankenentwicklungen des Paulus weder erkannt noch anerkannt sind, in denen doch die religiöse Weltanschauung des Paulus ihren eigensten Ausdruck gefunden habe" (a. a. O.), sondern für Holsten ist das wichtigere Problem, das oben berührt worden ist, noch kaum vorhanden: wie sich nämlich in des Apostels Schriften die lebendige Religion, die in ihm ist, von der Erkenntnis oder Theologie, die wir ebenfalls darin finden, abgrenzt. Immerhin hat die Tübinger Schule einen nicht geringfügigen Fortschritt aufzuweisen, wenn man Baurs Darstellung des Paulinismus mit der Pfleiderers vergleicht. In fast roher Weise wird von Baur der Apostel zum Religionsphilosophen oder Gnostiker, sein Evangelium, das doch eine Kraft Gottes ist, zum abstrakten Lehrbegriff gemacht. Charakteristisch ist die Schlußbetrachtung des berühmten Kritikers, welche mit dem Gottesbegriff endigt, wie derselbe ebenso gut auch damit hätte beginnen können. Es heißt da: „alles, was Paulus zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, hat für ihn immer wieder eine wesentliche Beziehung auf Gott, und je mehr er sich bemüht, eine Sache nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen und in dem ganzen Zusammenhang ihrer Momente darzulegen, desto mehr drängt es ihn, in letzter Beziehung zur absoluten Idee Gottes aufzusteigen und seine Betrachtung in ihr als ihrer Spitze abzuschließen". Das letzte Wort aber, das Baur über des Apostels Theologie zu sagen weiß, lautet — im Anschluß an 1 Kor. 2, 10 —: „Wie der Geist des Menschen ist der Geist Gottes das Prinzip des Wissens" (a. a. O. S. 205, 207). Verhielte sich das so, so wäre es allerdings selbstverständlich, daß auch das Evangelium des Apostels ein Wissenssystem oder ein Lehrbegriff wäre.

So wenig wie Jesus selbst, dem doch auch Baur nicht „Theologie", sondern „Religion" zuschreibt, hat es Paulus mit der „Idee Gottes" zu thun; das ist Sache der Philosophen und Gnostiker. Der Apostel redet als einer, der den „Geist Gottes" hat, aus seiner lebendigen persönlichen Gemeinschaft mit Gott, für welche Gott durch seine Thatoffenbarung seinen „Namen" offenbart hat, damit er „angerufen" werde. Diese Gemeinschaft ist etwas ganz anderes als „Wissen" oder „Erkennen" im rein intellektuellen Sinne des Wortes; und das Verhältnis zu Gott im „Prinzip des Wissens" zu finden, ist vom Apostel 1 Kor. 1, 17 ff. ebenso streng verworfen worden, wie die parallele Verirrung, das Verhalten zu den Brüdern auf das Wissen zu gründen, 1 Kor. 8, 1 mit dem Wort: „das Erkennen bläht auf, die Liebe aber erbaut". Es ist gewiß nicht zufällig, daß Gnostiker, wie Baur, für die in diesen beiden Stellen niedergelegte Grundanschauung des Apostels in ihren „Lehrbegriffen" keinen Raum haben. Das gilt auch von Pfleiderer, so reichhaltig dessen Darstellung des Paulinismus und so groß auch der Fortschritt ist, den sein Werk im Verhältnis zu Baur aufzeigt. Obwohl Pfleiderer in solchem Gegensatz zur Kirchenlehre steht, daß er die Vertreter derselben auf dem Gebiete der biblischen Theologie überhaupt nicht berücksichtigt, so ist ja viel wichtiger, daß der Gnostiker in seiner Darstellung der paulinischen Theologie der Kirchenlehre immer näher kommt, so z. B. bezüglich des Artikels vom Glauben oder auch der Person Christi. Aber noch wichtiger ist, daß dieser Forscher immer wieder darauf aufmerksam machen muß, wie alle paulinische Theologie aus der mystischen Tiefe des Glaubenslebens des Apostels quillt. Und damit erkennt ja der Philosoph eine geistige Macht in Paulus als die entscheidende an, von welcher für ihn wie für alle seinesgleichen gilt, was Mephistopheles von der frommen Seele sagen muß: über die hab' ich keine Gewalt. Wenn nun trotzdem Pfleiderer am Paulinismus dadurch meint Kritik üben zu können, daß er die theologischen oder theoretischen Partien der paulinischen Briefe auf Antinomien oder Widersprüche hinauslaufen läßt, so sollte er sich doch selbst gesagt haben: daß — selbst angenommen, diese Widersprüche seien nicht Mißverständnisse Pfleiderers, wie vielleicht nach der Erklärung des Gesinnungsgenossen Pfleiderers, Holsten, anzunehmen nahe liegt, sondern in der That im Apostel gegeben — davon nicht das Wesen des Paulinismus betroffen werde, welches ja nicht im Erkennen oder Denken besteht, sondern in einem Leben, das seiner selbst gewiß der Widersprüche geradezu spottet. Gibt es nicht der Apostel selbst zu, daß sein Erkennen nur unvollkommen und einseitig sei, wenn er sagt; „jetzt erkenne ich stückweise" (1 Kor. 13, 12); und deutet er nicht zugleich an, daß Wesen und Grundlage des Christentums etwas ganz anderes sei, nämlich das von Gott Erkanntsein, d. i. von Gott in Liebes- und Lebensgemeinschaft Aufgenommensein (a. a. O. 1 Kor. 8, 3; Gal. 4, 9; Mt. 7, 23)? Meint nun Pfleiderer, daß dieses Leben in Gott, aus welchem heraus Paulus seine weltüberwindenden und die Weltgeschichte umwendenden Thaten gethan hat, sich von des Gnostikers und Kritikers Theorie Gesetze vorschreiben lasse oder sich von desselben Anerkennung irgendwie abhängig fühle? Gerade so wenig, als das Leben Sehender in der Welt des Lichtes und der Farben sich von den Reflexionen eines blinden Kritikers und Philosophen beirren läßt, möchten dessen Bemerkungen auch noch so

logisch und scharfsinnig sein! So überrascht denn auch die vermeintliche Entdeckung, durch welche Pfleiderer das Geheimnis der paulinischen Theologie und besonders der Christologie enthüllt zu haben glaubt, den im Glaubensleben Stehenden ganz und gar nicht, sondern fordert denselben nur zum Erstaunen darüber heraus, wie kurzsichtig der Unglaube sein muß, der sich dabei beruhigt, daß er Prinzip gegen Prinzip setzt und etwas für unmöglich erklärt, weil es auf dem Boden der eigenen pantheistischen Weltanschauung unmöglich ist. Pfleiderer kommt nämlich zu dem Ergebnis, daß die eigentliche Pointe der paulinischen Christologie in der „Erhebung des Individuellen und Zeitlichen ins Ideelle und Ewige, in der Identifikation der geschichtlichen Person mit dem absoluten Prinzip der Gottessohnschaft" liege (a. a. O. S. 156 ff.). Und weil nun auf dem Standpunkte des Pantheismus das Ideelle und Individuelle, das Göttliche und Menschliche nicht zusammenfallen können, so ist des Apostels Christologie damit abgethan. Das ist aber bekanntlich nichts anderes, als jener Straußische Satz von der Idee, die es nicht liebe, ihre Fülle in Ein Individuum zu ergießen. Und dieser Satz ist selbst wiederum nichts anderes, als die heidnische Philosophie der alten Gnostiker, welche das Göttliche und Menschliche in Christo zertrennten und gegen die schon das Wort des Joh.-Br. sich wendet: „jeder Geist, der bekennt, daß Jesus (der geschichtliche Mensch) als Christus (d. h. als göttliches Wesen) im Fleisch erschienen sei, der ist aus Gott" u. s. w." (1 Joh. 4, 2. 3; vgl. 2, 22). Pfleiderer selbst aber stellt sich nur als eine Illustration zu dem Worte des Apostels dar: „der natürliche Mensch versteht nicht, was Sache des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm eine Thorheit, und er kann es nicht begreifen, weil es geistlich ergründet sein will" (1 Kor. 1, 14). Was es um diesen Gegensatz des Natürlichen oder Seelischen (wie der Apostel sagt) und des Geistlichen ist, davon wird hernach zu reden sein.

Es ist dagegen begreiflich, daß Pfleiderer, trotzdem ihn sein geschichtlicher Sinn belehrt hat, daß das Wesen des Paulinismus in etwas ganz anderem liege, als in Theologie und Theorie, dennoch in der Beurteilung des Apostels immer wieder auf seinen eigenen Standpunkt herabfällt und den Apostel zum Theologen macht, um ihn eben vom theologischen oder religionsphilosophischen Standpunkte aus kritisieren zu können. Denn Theologie wird mit Recht von Theologie kritisiert, und wäre jene auch apostolische. So gilt das natürlich auch von dem theologischen „Lehrsystem", welches Weiß in seiner biblischen Theologie aus dem Material der paul. Briefe aufgebaut hat. Es gibt aber zu denken, daß Pfleiderer, der Gnostiker und Pantheist, ein lebendigeres Gefühl für das, was eigentlich Paulinismus ist, bethätigt, als der positive Theologe, welcher dem Apostel genug zu thun meint, wenn er dessen Worte und Gedanken ohne Rücksicht auf ihren qualitativen Unterschied in einem großen logisch geordneten Aufbau vereinigt hat. Dieses „Lehrsystem" würde der Apostel, wenn man es ihm als sein Eigentum, d. h. als sein „Evangelium" vorgehalten hätte, als etwas zurückgewiesen haben, das wenn nicht im Inhalt so doch in der Form die Art empfangen hätte, die er selbst den gebildetsten seiner Hörer, den Korinthern, gegenüber grundsätzlich von seiner Predigt ferngehalten habe (1 Kor. 1, 17; 2, 4. 13). Würde ihm nicht jene systematische, d. h. von „menschlicher Weisheit" abgeleitete Form im

Gegensatz zu dem „Beweis des Geistes und der Kraft", der seinem Evangelium eigen war, in das große Gebiet des „Sarkischen" gehören? Sollte es zufällig sein, daß der dem Apostel ähnlichste Mann unter denen, die mit ihm überhaupt verglichen werden können, Luther, ebensowenig den Versuch gemacht hat, seine Lehre systematisch zu gestalten? Es gibt freilich auch jetzt noch Theologen, welche in dieser Thatsache einen Mangel Luthers erkennen. Ihnen sei nur bemerkt, daß das „System" Sache der Schule ist; das Leben tritt in anderer Gestalt auf, wie man an des Apostels Briefen und an Luthers Predigten und Schriften sehen kann. — —

Treten wir endlich an das dem Apostel eigentümliche religiöse Leben heran, in welchem seine besondere ntl. Bedeutung liegt, so ist klar, daß dasselbe nicht in Röm. 1 und 2 sich ausgesprochen findet, wo der Apostel gar nicht von sich selbst redet, sondern über Hellenen und Juden in einer Weise und in einer Absicht reflektiert, welche bis jetzt von der Exegese keineswegs klar gestellt sind (vgl. das neueste und beste hierüber in: Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Röm.-Br., Gotha 1881). Aber wir dürfen auch nicht von Röm. 5, 12 ff. ausgehen, sofern darin eine religionsgeschichtliche Theorie liegen soll. Während nämlich die „system"- und „theorie"-süchtigen Forscher sich mit Vorliebe auf diesen berühmten Zusammenhang gestürzt haben, scheue ich mich nicht zu sagen, — was freilich cum grano salis zu verstehen ist — daß der Apostel, statt von Röm. 5, 1—11 aus emporzusteigen, vielmehr von der in diesem Abschnitt eingenommenen Höhe in 5, 12 ff. herabsteigt. Es gilt da freilich nicht nur gegen gnostisierende Überschätzung solcher Zusammenhänge wie 5, 12 ff. aufzutreten, sondern auch gegen eine orthodoxistische Nivellierung der paulinischen Briefe. Die Ausführungen des Apostels alle für gleichwertig erklären, heißt gegen den Sinn des Apostels, wie gegen das Wesen des Wortes Gottes handeln. Dasselbe will organisch angesehen sein, so daß z. B. dem Worte des Apostels von seinem liegen gelassenen Mantel wohl seine Bedeutung verbleibt, nicht aber die gleiche zugemessen werden darf, wie den Ausführungen, von denen hier die Rede sein wird.

Mittelpunkt und Seele des Paulinismus liegt in den Zusammenhängen der Briefe, in welchen der Apostel seine persönliche Erfahrung von Sünde und Gnade und damit den Charakter des natürlichen und des erlösten Menschenwesens ausspricht. Ohne hier die Frage entscheiden zu wollen, ob nicht vielmehr vom Bewußtsein des erlösten Menschen auszugehen sei, von dem aus der Apostel in seinen Briefen redet, versetzen wir uns in sein Inneres, wie es sich Röm. 7, 7 ff. darlegt. Hier sollte nun keine Rede davon sein, daß der Apostel „Theologie" vortrage, sofern darunter Theorie oder Wissenschaft verstanden wird; hier spricht ein Mensch die lebendigste Erfahrung seiner Seele aus, so daß wir statt grauer Theorie sein rotes Herzblut leuchten sehen; und auch hier gilt: Blut ist ein ganz besonderer Saft. Wenn sich gewisse Theoretiker erschreckt davon zurückwenden, um in ihrem Schattenreich weiter zu träumen, so wissen andere, daß wie ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung, so ohne Blutwallung keine Lebenserzeugung sich vollziehen kann. Spricht nun Paulus hier nicht als Theolog, sondern als Mensch, so spricht er wiederum nicht als zufälliger Mensch. Handelte es sich in des Apo-

stels Briefen um Abhandlungen und ihre wissenschaftliche Wahrheit, so wäre der Verfasser ziemlich gleichgültig, da es hiebei nur auf die Sache ankommt. Da es sich aber um persönliche Erfahrungen handelt, so gilt es zwar einesteils das Allgemeinmenschliche, aber andernteils kommt es hier erst recht auf die individuelle Person an. Der Apostel spricht als ein Vertreter des Volkes Israel, d. h. des sittlich am höchsten stehenden Teiles der Menschheit, und wiederum als Vertreter derjenigen Richtung in Israel, welche, unzufrieden mit der ordinären Heiligkeit des gemeinen Volkes, aus dem Streben nach Heiligung oder sittlicher Reinheit einen besonderen Beruf gemacht hatte und dasjenige in Israel war, was das Mönchtum im Mittelalter sein wollte. Es ist der Jünger Gamaliels, der alle seine Genossen in der peinlichen Ausübung der das Gesetz überbietenden väterlichen Überlieferungen übertraf (Gal. 1, 14), welcher hier redet. Sofern nun der Pharisäismus von der Gnadenoffenbarung des A. T.s oder der Verheißung sich abgewendet und das A. T. nur als Gesetz, d. h. als sittliche Forderung betrachtete, welcher der natürliche Mensch gegenüber steht, kann Paulus, der Pharisäer, als das Haupt der natürlichen Menschheit in sittlicher Beziehung reden; auch als solches ist er „das auserwählte Rüstzeug". Als solches spricht denn der Apostel seine Erfahrung aus, daß im natürlichen Menschen nichts Gutes wohne. Er bezeichnet denselben aber als „Fleisch".

Was sagt dies inhaltreiche Wort? Mit Recht hat Wendt in seiner Schrift, der letzten umfassenderen Untersuchung dieses Begriffs (Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878), die Versuche der Tübinger Schule, namentlich Holstens (Zum Ev. des Petrus und Paulus) abgewiesen, die beiden grundlegenden Begriffe des Apostels in Zusammenhang mit dem Alexandrinismus zu bringen und Paulus zum Religionsphilosophen oder Gnostiker zu machen. Nach Inhalt und Form hat es für Paulus wie für Jesus nur Eine Geistesquelle auf Erden gegeben, von der sie gelernt haben, das A. T. — Was nun aber Wendt als atl. Voraussetzung des ntl. und paulinischen Sprachgebrauchs aufstellt, das genügt, trotz scharfsinniger Behandlung des einzelnen, in der Sache keineswegs. Nach Wendt bezeichnet das A. T. mit dem Worte „Fleisch" im hiehergehörigen religiösen Sinne „die irdischen Geschöpfe überhaupt und zwar mit dem Nebensinne der absoluten Schwäche ihrer Natur im Gegensatze zur Kraft Gottes" (S. 17). Hiebei ist gegenüber der Beurteilung des Fleisches von seiten der atl. Frommen und Propheten vollständig die Selbstschätzung des Fleisches oder das was es für sich selbst ist übersehen. Hat doch jener Begriff nach Wendt gar nichts mit Sünde zu schaffen; wie sollte die Wurzel des paulinischen Sprachgebrauchs darin liegen können? Fleisch ist vielmehr zunächst, in geradem Gegensatz zur Wendtschen Definition, die in ihrer Kraft, in ihrem Glück, ihrer Herrlichkeit sich von Gott abwendende und sich selbst genügende Kreatur. Daher kann eben „Fleisch" und „Herrlichkeit des Fleisches" sich entsprechen und mit der Blüte des kraftstrotzenden Grases verglichen werden (1 Petri 1, 24; vgl. Ps. 92, 8). Wenn es Jer. 17, 5 ff. heißt: „Verflucht der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm", so ist eben Fleisch die für stark geltende und also erscheinende Kreatur. Sie ist im Gegensatz zu ihrem verborgenen Inneren „Fleisch" genannt, weil

es hier gerade auf die Kraft, Fülle und Schönheit, also auf die Herrlichkeit der Erscheinung ankommt (Hi. 33, 21. 25; Kl. Jer. 3, 4). Die Beurteilung des Fleisches nun, welches wie den einzelnen Menschen, so alle Weltreiche mit ihrer gesamten Kultur begreift, im Sinne Gottes lautet allerdings, wie Jes. 31, 3; 40, 6 ff. geschrieben steht, vgl. Ps. 37, 35 f. Denn zwischen den beiden Polen der Lebenslust und Lebensherrlichkeit samt dem daraus hervorgehenden Übermut (1 Kor. 1, 29) auf der einen Seite, und dem Elend, der Vergänglichkeit und der daraus hervorgehenden Verzagtheit andrerseits bewegt sich das natürliche Menschenwesen (Ps. 49, 7 ff.; 73, 3 ff.; 10, 18; 92, 8). Dennoch darf nicht übersehen werden, daß eben diese selbige Kreatur, das Fleisch, sofern es sich vom Geiste Gottes belehren läßt und in Ihm sich selbst erkennt, auf Ihn, statt auf sich vertraut, der Gnade und des väterlichen Erbarmens Gottes sich zu erfreuen hat (Ps. 103, 13 ff.; 39, 5 ff.; 138, 6). Denn nicht die Kreatur als solche steht nach atl. Anschauung in Widerspruch zu Gott, wie Ritschl behauptet, sondern Gott hat sich von vornherein in Vaterdemut zu ihr niedergelassen (1 Mos. 1, 27; 5, 1); und Schwäche und Hinfälligkeit läßt nicht vor Gott zu Schanden werden, wie vor Menschen — gegen Wendt a. a. O. S. 15 —, sondern reizt vielmehr Gott zur Barmherzigkeit (Ps. 78, 38 f.; 103, 13 ff.; Jes. 57, 15; 66, 2; 5 Mos. 10, 17 f.).

So ist nun auch nach Paulus „Fleisch“ der sich auf sich selbst stellende, von Gott nichts wissen wollende, seiner Lust lebende Mensch, es ist „das sich selbst rühmende“ Menschenwesen (1 Kor. 1, 29. 31; Jer. 9, 23 f.; Röm. 3, 19 f.). Wenn nämlich als Werke und Früchte des Fleisches die Gal. 5, 19 ff. aufgeführte Mannichfaltigkeit von Sünden bezeichnet wird, so werden wir als Wesen und Wurzel desselben die Abkehr von Gott und die Selbstliebe, das Gegenteil des Glaubens anzusehen haben. Wäre das nicht, so könnte der Apostel nicht als letztes Wesen des Fleisches „Feindschaft gegen Gott“ enthüllen (Röm. 8, 7). Zunächst aber ist „Fleisch“ der von Gott sich abwendende, also für sich seiende (1 Kor. 3, 3), in Selbst- und Weltliebe aufgehende Mensch, der verlorene Sohn in seiner Selbständigkeit, in der Fülle seiner Weltkraft (1 Kor. 2, 6), Weltweisheit (1 Kor. 1, 19 f.) und Weltlust. Eben diese hoffärtige Lebens- und Kraftentwicklung ist freilich in Wahrheit Tod (Röm. 8, 6).

Die wahre Erkenntnis solchen Zustandes und seines Endes hat aber der natürliche Mensch nicht als solcher. Sie erwächst nur auf dem Boden des Volkes Israel, vermittelt durch die Offenbarung des Gesetzes. Als Mund der israelitischen Menschheit, welche selbst wiederum Priester und Prophet des menschlichen Geschlechts ist, spricht der Apostel. Das Thun und Treiben und damit das Wesen des Fleisches kommt dem Menschen zum Bewußtsein durch das Auftreten des Gesetzes. Dieses fordert nämlich als heilige Willensoffenbarung Gottes das gerade Gegenteil dessen, was das Fleisch seiner Natur nach thut, nämlich Vertrauen auf Gott und Liebe zu Gott von ganzem Herzen und aus allen Kräften (2 Mos. 20, 2; 5 Mos. 6, 5). In dem Kampf aber, der also zwischen Gesetz und Fleisch entsteht, kann nur das Gesetz unterliegen. Denn das Fleisch ist Natur, Kraft, Trieb, Lust und Liebe im üblen, d. h. egoistischen Sinne des Wortes. Das Gesetz aber als solches — im Sinne des Pharisäismus losgelöst von der göttlichen Gnadengabe, d. i. Verheißung,

wie sie z. B. in Abraham und anderen Frommen des A. T.s mächtig war — ist Forderung ohne Gabe, ohne Kraft. Das ist die Schwäche und Kraftlosigkeit des Gesetzes, das doch pneumatischen Ursprungs, gegenüber dem Fleisch (7, 14; 8, 3). — Da hilft es nun auch nicht, daß die Vernunft, daß der gesamte „innere Mensch“ das Gebot als recht und heilig anerkennen muß. Denn der Mensch gehorcht nicht seiner Erkenntnis, sondern seinen Trieben und Begierden. Das Bestimmende im Menschen ist der Wille, und der ist eben ein sarkischer. Das Verbot aber macht den Gegenstand der Lust um so reizender und wird so zu einem Hauptwerkzeug für den „Betrug der Sünde“. Und so zeigt sich hier die furchtbare Macht der Sünde und der Finsternis darin, daß es nichts Schönes und Herrliches, nichts Gutes und Edeles auf Erden gibt, welches die Sünde nicht zum Verderben des Menschen mißbrauchte, der auf dem Wege des Fleisches wandelt. Diese Thatsache wird nur von der anderen im Reiche des Geistes übertroffen, daß denen die Gott lieben alle Dinge, auch Übel und Sünde, zum Besten dienen (8, 28). So ist das Ende dieses Widerstreites, der in der Entwicklung jedes Menschenkindes sich vollzieht — auch des Heiden (Röm. 1, 32), in klarstem Gegensatze aber auf jüdischem Boden — zwar ein Sieg des Fleisches, der aber ein Todesurteil für den Menschen enthält. Denn die Sünde, die bis dahin als Natur, als Trieb erschien, ist nun zur Übertretung des göttlichen Gebotes geworden, auf welche der Tod gesetzt ist. So ist die Wirkung des Gesetzes Zorn auf seiten Gottes, der die Übertretung seines heiligen Willens nicht ungestraft lassen kann (Röm. 4, 15), und Tod auf seiten des Menschen (7, 10. 13). — Doch was Gott gegeben hat, muß noch anderes wirken. Das gottgewollte Ziel des Gesetzes ist **Erkenntnis** der Sünde. Was ohne Hinzutritt des göttlichen Gebotes als Naturtrieb sich geltend machte, das hat sich ihm gegenüber als Widerspruch, ja Feindschaft gegen Gott enthüllt (8, 7); denn wer dem Fleische wehren will, seiner Lust nachzugehen, der muß ihm zum Gegenstand des Hasses werden. Ebendamit hat ja aber das Fleisch den höchsten Gipfel seiner Kraftentwicklung erstiegen, sofern es in den Kampf mit Gott eintretend sich Gott gleichmacht. Und hier gilt nun: Gott widerstehet den Hoffärtigen. Denn hier wie einst im Anfang der Menschengeschichte ist mit dem Eritis sicut Deus der Tod gegeben. So lehrt das Gesetz den Menschen, die Sünde in ihrem Wesen zu erkennen und damit von sich auszuschließen (7, 17). Denn wie das Gesetz die Sünde als Feindschaft gegen Gott kennen lehrt, so zeigt es dieselbe auch als den inneren Feind des Menschen, der dessen Verderben sucht und ihm den Tod bringt (7, 9. 10), so setzt es den inneren Zwiespalt und furchtbaren Widerspruch ins Licht, der im natürlichen Menschen vorhanden ist. Keineswegs aber ist der Mensch in dem Sinne Fleisch, daß die Sünde sein wahres und ganzes Wesen wäre; dann könnte von einem Widerspruch in ihm keine Rede sein, auch nicht nach Hinzutritt des Gesetzes. Vielmehr ist mit dem Worte „Fleisch“ nicht alles über den natürlichen Menschen gesagt. Denn ob derselbe auch in seiner Selbst- und Weltliebe sich in die ganze Welt ergießen möchte, — man nennt das „Zerstreuung“ —, so kommen ja doch auch dem Weltmenschen die Augenblicke, in denen er im Ticken der Uhr die Flüchtigkeit der Zeit, im Bohren des Holzwurms die Vergänglichkeit aller Dinge und im Pochen des Gewissens die Mahnung des künftigen Weltrichters vernimmt.

Die wichtigsten Augenblicke für den natürlichen Menschen aber sind die, in denen das Gebot Gottes bei allem Weltgenuß, bei aller Befriedigung des fleischlichen Ich und trotz aller Siegesmusik des Fleisches seine leise, aber unausweichliche Stimme geltend macht, deren Wiederhall in Herz und Gewissen ertönt und der auch die Vernunft beistimmen muß. Das ist die Lebensäußerung des „inneren Menschen" (7, 22; vgl. das „Insichgehen" des verlorenen Sohnes Lk. 15, 17). Doch damit ist kein neues Leben gegeben, keine Freiheit von der Sündenknechtschaft, sondern es ist das Stöhnen des Gefangenen im Kerker, sein Träumen von der Freiheit (7, 14. 23 f.).

In diesem apostolischen Gedankenzusammenhang sind es besonders zwei Fragen, die den Theoretiker in Anspruch nehmen, die Frage vom Ursprung des „Fleisches" und die von der Möglichkeit des Zwiespaltes zwischen „innerem Mensch" und „Fleisch". Jene erste ist die alte Frage: *πόθεν τὸ κακόν*, von der schon der Gnostizismus der christlichen Urzeit ausging. Denn das gehört zum Wesen der gnostischen Theologie, sich vorwiegend mit Dingen zu beschäftigen, über die das Wort Gottes ganz oder vorwiegend schweigt. Die andere Frage aber ärgert wiederum die Systematiker, sonderlich weil das System eben keinen Widerspruch vertragen kann, und es sich für sie vornehmlich um das „Lehrsystem" handelt. In beiden Beziehungen ist nun zu sagen, daß das Leben und die Lebenserfahrung schon auf natürlichem Gebiet ganz und gar mit Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten durchsetzt sind, welche doch die Realität dieser Erfahrung in keiner Weise beeinträchtigen; und ferner, daß alles Leben seine Anfänge in Dunkel und Unbegreiflichkeit hüllt, ein Umstand, der wiederum die Realität dieses Lebens in keiner Weise zweifelhaft macht. Der Apostel nun ist kein Theoretiker oder Systematiker, sondern ein Mann des Lebens und der Erfahrung. Statt uns also Theorien über Ursprung des Fleisches, der Sünde, des Gesetzes zu geben, führt er vielmehr mitten in den Kampf dieser Mächte, der sich ja in unserer eigenen Brust vollzieht, um endlich die Kraft zu zeigen und zu geben, welche zum Siege führt. Auch des Apostels Worte sind „Geist und Leben", nicht Theorie und Spekulation; denn er sprach im Geiste Christi. Hat man aber die Beantwortung jener Frage nach dem Ursprung des Fleisches und der Sünde in Röm. 5, 12 ff. zu finden gemeint, so beruht das auf einem Mißverständnis dieser Stelle. Wohl geht hier der Apostel von dem einzigen Punkt heiliger Schrift aus, der von dem Anfang der Sünde redet, — aber weder um eine neue Theorie an Stelle der alten Erzählung zu setzen, noch auch um eine neue Auslegung derselben zu geben. Der Schwerpunkt der ganzen Ausführung liegt überhaupt nicht in dem ersten Gliede der Vergleichung — Adam und dem von ihm ausgehenden Tode — sondern in Christo und dem von Ihm ausgehenden Leben. Das Licht nun, welches allerdings in dieser Vergleichung auf Sünde und Tod fällt, geht von der Sonne Christus aus; und dies Licht ist auch für die Erkenntnis vorliegender Frage durchaus nicht erschöpft. Wir aber wollen hier nicht darauf eingehen, sondern nur hervorheben, daß Röm. 5, 12 ff., geschweige Röm. 1, 18 ff., nicht in gleicher Höhe mit Röm. 7, 7 ff. oder 5, 1 ff. liegt, sondern eigener Art ist, sodaß man nicht das Recht hat, Ein System aus so verschiedenem Material aufzubauen. Hiemit hängt, wie man denken kann, nahe genug zusammen, daß das Verständnis

solcher Zusammenhänge, wie 1, 18 ff.; 5, 12 ff.; 9, 6 ff. im einzelnen wie im ganzen noch immer so problematisch ist.

Treten wir an den Gegensatz von „Fleisch", an den „Geist" heran. Wunderbar genug, daß wir hier, sofern es sich um das Gebiet der Theorie, sei es nun biblische Theologie oder Dogmatik, handelt, so sehr im Dunkeln tappen, während doch das christliche Leben weder der früheren Zeit noch der Gegenwart vom h. Geiste verlassen erscheint. In jener Beziehung aber sagt Ritschl mit Recht: „Es ist ja kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie dieser Begriff" (III. S. 532).

Freilich ist wohl kaum ein anderer Zusammenhang in dem genannten Buche so geeignet, die Entfernung Ritschls vom biblischen Christentum und die rationalistische Entleerung seiner Theologie vom „Geiste" desselben zu zeigen, als der von diesem Gegenstande handelnde kurze Abschnitt. Vom Gnostizismus der Tübinger Schule hat sich der frühere Jünger Baurs zum äußersten Extrem hinübergewendet, zu einem ebionisierenden Christentum. Aber um zu bestätigen, daß die Gegensätze sich berühren, macht Ritschl dasselbe Wort des Apostels zum Gefäß, dem er wie Baur seine Lehre vom h. Geist entnimmt und zwar auch sachlich wesentlich dieselbe Lehre. Wie Baur (s. S. 603) aus 1 Kor. 2, 10 den Satz entnahm: „Wie der Geist des Menschen ist der Geist Gottes das Prinzip des Wissens", so hören wir von Ritschl gleichfalls auf Grund von 1 Kor. 2, 10—12: „Wie der Geist Gottes als die Funktion der Selbsterkenntnis Gottes der christlichen Gemeinde zugesprochen wird, bezeichnet er den vollständigen Gedanken von Gott als unserem Vater, dem Urheber unseres Heiles u. s. w." — Hienach müßte wohl der Taube als dem Symbol des h. Geistes die Bedeutung der Klugheit und Intelligenz zugeschrieben werden; da diese aber vielmehr der Schlange zukommt, so wäre auf diesem Standpunkt gerade die letztere das richtige Symbol des Geistes. — Jener Gedanke wird dann freilich auch als „allgemeines Motiv des religiösen und sittlichen Lebens" und als „Kraft" bezeichnet „sowohl unsere Vorstellungen und Stimmungen über die Welt zu berichtigen, als auch die Triebe zu beschränken, zu ordnen und in den Dienst der übernatürlichen Lebensaufgabe zu nehmen". Aber es bleibt doch dabei, daß der h. Geist wie in Gott die Funktion der Selbsterkenntnis, so in uns die christliche Erkenntnis ist, aus der dann religiöse und sittliche Früchte wachsen. So meint Ritschl denn auch, daß „die Anrufung Gottes als Vater", welche Paulus „als charakteristische Äußerung des h. Geistes" bezeichnet, „als Ausdruck der vollen und richtigen Gotteserkenntnis der Selbsterkenntnis Gottes gleich sei" (a. a. O. S. 532 ff.).

Um dieser seiner Auffassung eine Folie zu geben, wendet sich Ritschl gegen die sektiererische Praxis, „insofern an den h. Geist zu appellieren, als dadurch ein leidenschaftlicher Eifer für die Religion gerechtfertigt werden soll". Darin aber geht er ebenso wie Baur den echt sektiererischen Weg, durch Mißbrauch einer einzelnen Schriftstelle den h. Geist zu einer „Erkenntnisfunktion" zu verflüchtigen. Dem entspricht dann sein Widerwille gegen den h. Geist als „Stoff" oder als „das göttliche Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen" (a. a. O. S. 534).

Wenden wir uns an die so reichhaltige biblische Theologie von Weiß,

so finden wir zwar eine vollständige Sammlung der paulinischen Stellen, in denen vom „Geist" die Rede ist; aber der Gegenstand selbst war dem Verf. nicht bedeutend genug, um ihn etwa der Lehre vom „Fleisch" gegenüber selbständig zu behandeln. Es ist von demselben nur bei Gelegenheit anderer Lehren die Rede, vorwiegend bei der Lehre von der Taufe, und in einer Anmerkung (a. a. O. S. 330). Da ist nun freilich Weiß fern genug von der Ritschlschen Behauptung, der Geist sei eine bloße Funktion; der Geist ist ihm eine „göttliche Kraft", ein „Prinzip". Aber soviel auch von den Wirkungen dieser Kraft die Rede, — was dem Apostel Wesen dieser Kraft ist und Inhalt dieses Prinzips, wird man den Weiß'schen Ausführungen nicht entnehmen können. Es ist ein vollständiges Versinken in japhetischen Gnostizismus und Rationalismus, wenn Baur und Ritschl im „Geist" bei dem Apostel ein intellektuelles Prinzip oder gar nur eine „Erkenntnisfunktion" sehen. Man darf aber auch nicht bei den Begriffen „Kraft" und „Leben", wie Weiß und auch Richard Schmidt in seiner paulinischen „Christologie" meinen, stehen bleiben, so gewiß beides zum Wesen des Geistes gehört (Röm. 8, 6; 1 Kor. 15, 45). In diesem Fall müßte ja die Taube als Symbol der „Kraft" angesehen werden.

Was ist der Inhalt der Kraft und des Lebens? Sieht man auf die wichtige Stelle Gal. 5, 16—25, so ergibt sich, daß wie der Begriff „Fleisch" vom Apostel zuhöchst ganz und gar ethisch-religiös gefaßt wird, — sofern daraus alle Sünden der Fleischeslust, der Augenlust und des hoffärtigen Wesens hervorgehen —, so auch das Wesen des „Geistes" nur diesem Gebiet angehören kann, sofern seine Frucht ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit. Das war nun wohl ein Grundsatz griechischer Philosophie, daß die Tugenden aus der Erkenntnis wüchsen. Die h. Schrift aber kennt das menschliche Wesen besser. Nicht einmal das Gesetz als die Forderung des h. Gottes schafft im Menschen, der „Fleisch" ist, ein heiliges Leben, geschweige die Erkenntnis. Meint man aber mit den Begriffen „Kraft" und „Leben" hier auszukommen, so haben wir im Sinne des Apostels sogar die Berechtigung, dem das Gegenteil gegenüberzustellen, daß „Geist" vielmehr zuerst „Schwäche" und „Tod" sei, wenn anders der Apostel ein Recht hat, den Inhalt seines Evangeliums, welcher doch eben „Geist" ist, als „das Wort vom Kreuz" zu bezeichnen und darin „die Thorheit und die Schwäche Gottes" zu finden (1 Kor. 1, 17 ff.). Es wird nicht zufällig sein, daß die Theologie den letzten Zusammenhang und diese Aussage des Apostels über das Wesen des Christentums ähnlich vernachlässigt, wie den Artikel vom „Geist". Auch bei Weiß findet sich hierüber so gut wie nichts. Stellen wir aber die in ihrer Bedeutung je und je anerkannten Worte des Apostels in Röm. 1, 16. 17, daß es sich im Evangelium um eine „Gotteskraft" und eine „Gottesgerechtigkeit" für die Menschen handle, mit jenen Aussagen zusammen, so wird man nicht sagen können, daß die Bestimmungen des Korintherbriefs von denen des Römerbriefs abhängig seien, sondern daß vielmehr letztere aus jenen folgen. Denn in 1 Kor. 1, 24. 25 erklärt der Apostel ausdrücklich, daß allein aus dem Kreuze Christi Gottes-Kraft und -Weisheit fließe, d. h. aus der Thorheit und Schwäche Gottes. Wenn der Hauptinhalt des Röm.-Br. in der Paradoxie besteht, daß es entgegengesetzt aller natürlichen und phari-

säischen Moral im Reiche Gottes nicht menschliche Werke und Leistungen und darum eine menschliche Gerechtigkeit gilt, sondern Gottes Kraft und Werk als göttliche Gerechtigkeit den Menschen rechtfertigt, — denn die Bürger des Reiches Gottes sind Kinder, nicht Knechte Gottes —, so ruht wiederum jene Paradoxie auf der anderen, welche der Kor.-Br. bringt, daß Gottes Kraft und Werk auf seinem Leiden und seine Weisheit auf seiner Thorheit beruhe. Der gekreuzigte Christus ist der einzige Inhalt der Lehre des Paulus und gerade dadurch ist sie „Beweis des Geistes und der Kraft" (1 Kor. 2, 2. 4; vgl. 1, 18. 23 ff.). So werden wir, da der Inhalt des „Geistes" kein anderer sein kann, als der Inhalt des Evangeliums d. i. das Kreuz Christi, dem „Erkenntnisprinzip" der Gnostiker gegenüber als den Inhalt des Geistes vielmehr die „Thorheit Gottes" zu nennen haben.

Ehe wir aber unserem Gegenstande auf neutestamentlichem Boden näher treten, sei mit ein paar Worten auf den alttestamentlichen Hintergrund verwiesen. Im Gegensatz zu der Herrlichkeit und dem Hochmut des „Fleisches" sind es die Armen, die Niedrigen und Elenden, zu denen sich Gott herabläßt und denen Er sich verwandt zeigt. Gerade weil Er der Allerhöchste ist, schaut er auf das Niedrige (Ps. 138, 6; Jes. 66, 1, 2). In jener Art, daß der Mensch als „Fleisch" etwas an sich und für sich sein will, wird auch der Grund liegen, warum der Mensch den lebendigen Gott nicht sehen noch hören kann (5 Mos. 5, 26 u. ö.); also in dem geraden Gegenteil dessen, was Ritschl und Wendt als Grund ansehen, nämlich der kreatürlichen Schwäche und Vergänglichkeit. Ist es doch eben der Tod und das Blut des Opfers, welches die Kreatur vor Gott erscheinen und leben läßt. Das ist nun eben der Geist — der Geist der Selbsterniedrigung und Selbstaufopferung —, der in den Propheten vom Leiden des Messias geweissagt hat (vgl. 1 Petri 1, 11). Wie wenig Verständnis dem die eigens vom A. T. ausgehende Ritschl'sche Schule entgegenbringt, zeigt Wendt, welcher nach alttestamentlicher Anschauung „den Menschen im Rechtsstreite mit Gott deshalb von vornherein und absolut im Unrecht sein läßt, weil er Gott gegenüber der absolut Schwache ist" (S. 15).

Wenn nun Ritschl an Paulus wie anderen Jüngern Jesu und ihren Schriften als Mangel auszusetzen hat, daß in ihrer Lehre der Begriff „Reich Gottes" nicht dieselbe Bedeutung habe, wie für die Lehre Jesu (a. a. O. Bd. II. S. 293 ff., 297), so ist zu sagen, daß die Apostel allerdings nicht den gleichen Umfang und Reichtum der Lehre Jesu vom Reich Gottes haben, wohl aber denselben Mittelpunkt und lebendigen Keim, aus welchem das Reich Gottes erwächst. Das ist auch bei Jesu das Kreuz (s. o.). Es ist bei Paulus der Geist; dessen Inhalt der gekreuzigte Christus. Dieser Geist ist der Odem, die Kraft und das Leben alles dessen, was im Reiche Gottes lebt und einst an dessen Vollendung teil hat (vgl. Gal. 5, 21 f.). Als Geist tritt aber für den Apostel das Kreuz als Thatsache der Geschichte oder „Christus der Gekreuzigte", auf, weil es sich eben um die Lebenswirkung jener Person und Thatsache handelt. Daher ja für Paulus der Herr Christus geradezu „der Geist" ist (2 Kor. 3, 17). Diese Lebenswirkung ist die Wiedergeburt des einzelnen Menschen, welcher Fleisch ist, und die Umwandlung der ganzen Welt zum wahren Reiche Gottes (2 Kor. 5, 17; vgl. 1 Mos. 1, 2).

Für den Apostel ist das „Reich Gottes" und „Christi", des messianischen

Königs, zum „Reiche des Geistes" geworden. Versuchen wir wenigstens einige Hauptzüge desselben zur Darstellung zu bringen. Wenn Röm. 8, 7 in prinzipieller Weise als innerstes Wesen des „Fleisches" Feindschaft gegen Gott genannt wird, so werden wir aus jenem Zusammenhang schließen dürfen, daß „Geist" Liebe zu Gott sei, aus welcher dann Leben und Friede entspringt; und wenn Gal. 5, 22 f. im Verhältnis zum Nächsten Tugenden wie Langmut, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit als Frucht des Geistes genannt werden, so werden wir als Wesen des Geistes wiederum Liebe im Sinne der Aufopferung annehmen dürfen. Hieraus dürfen wir auch einen Schluß auf Gottes Wesen machen, welches in sich selbst das Geheimnis solcher Liebe sein wird. Sofern nun die Kirche das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes lehrt, wird zu sagen sein, daß sie damit wenigstens einen Vorschmack des ewigen Geheimnisses habe und auf dem Weg zur Erkenntnis desselben sei, während von der allgemeinen Gotteslehre selbst der orthodoxen Theologie gilt, daß sie mehr Heidnisches und Jüdisches enthalte, als Christliches, geschweige von der Gotteslehre der ebionisierenden oder gnostisierenden Heterodoxie. Doch da der Apostel uns keine „Theologie" gibt, so stehen auch wir davon ab, blicken vielmehr auf Christum, welcher nach dem Apostel „der Geist" ist, wie er für uns „Herr und Spender des Geistes ist" (2 Kor. 3, 17 f.). Wir schauen aber, mit Luther zu reden, in Christo in das Herz Gottes. Und in jenen Worten haben wir nicht mit Weiß (a. a. O. S. 286) nur „Unvergänglichkeit und Kraftfülle" oder „gottgleiche Wirksamkeit" zu finden, — das sind nur sekundäre Dinge —, sondern zuerst Liebe und Hingebung in den Tod oder das Kreuz. Darin ist und beweist sich Christus als „Geist", wenn derselbe auch erst durch den Auferstandenen in Erscheinung und Wirksamkeit tritt.

Wie die Welt und „der Geist der Welt" (1 Kor. 2, 12) in der Betrachtung irdischer Dinge zuoberst an Macht, Reichtum, Ehre und Herrlichkeit denkt, so redet die von jüdischen und heidnischen Vorstellungen beherrschte Theologie in der Betrachtung Gottes vornehmlich von Allmacht, Allwissenheit, Ehre und Herrlichkeit. Das hat schon Luther die „alte Weisheit" genannt. Der „Geist" des Christentums aber lehrt uns, im Gekreuzigten das Herz Gottes zu sehen. Aus dem Worte Jesu „wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es gewinnen" muß auch ein Rückschluß auf ihn selbst und Gott gemacht werden. Da wo Gott selbst „schwach" wird, liegt seine höchste Kraft, und wo der Tod in Ihn hineinragt, beweist sich sein ewiges Leben. Darum kann Jesus sagen: daß Himmel und Erde, das Werk göttlicher Allmacht, vergehen werden, seine Worte aber, welche das Wesen Gottes ausdrücken, nicht. Dieser „Geist" nun ist das allein Heilige und des Seins Würdige, daher auch in der That das allein Reale in der Welt. Die ganze Welt ist Fleisch und also Tod. Dieser „Geist" allein, dieses Unsichtbare, ist ewig (Röm. 8, 6; 2 Kor. 4, 18). Alles Fleisch sind nur hinschwindende Schatten, welche erst Leben empfangen, wenn sie das von Christo vergossene Blut trinken. In diesem Geist allein liegt auch Erkenntnis und Weisheit; dieser Geist ist allein die Wahrheit, weil die Realität aller Dinge. Wer ihn hat, der allein beurteilt alle Dinge recht, ohne selbst irgend einem Urteil zu verfallen. Der „Geistliche" urteilt, daß die „Sanftmütigen" die Erde ererben werden und nicht die Gewaltigen und Gewaltthätigen, daß aus dem Tode

der Märtyrer das Leben der Gemeinde hervorgeht, wie sie selbst durch ihren Tod ins Leben gedrungen sind, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen u. s. w. Davon redet die von Baur und Ritschl mißbrauchte Stelle 1 Kor. 2, 6 ff.

Dieser Geist ist nun auf seiten Gottes der Vatergeist gegenüber den Menschen. Das will sagen: Gott will nicht zuerst von uns etwas haben, wir sollen nicht zuerst Gotte dienen und uns etwas bei ihm verdienen, sondern Er will uns aus Vatergüte geben, worin auch seine Vaterseligkeit besteht (Akt. 20, 35). Hat doch Gott, indem er sich von vornherein zum Vater der Menschen gab, gewußt, daß Er Vater verlorener Kinder werden würde. Bis zu welchem Maß der Aufopferung und des Leidens aber der ewige Gott durch solches Vaterverhältnis geführt worden ist, davon wird noch anderswo die Rede sein. Hier richten wir unsern Blick nur auf die Wirkungen des Geistes im Menschen.

Der Geist der Kindschaft heißt denn, Gott in Christo als Vater haben und erkennen; das ist das Gegenteil dessen, was Paulus das Sich rühmen des Fleisches nennt (1 Kor. 1, 29; vergl. Ps. 103, 13 ff.); es heißt: in Gott alles haben, auch die Gerechtigkeit. Was wir dabei thun ist Glaube. Glaube aber ist nicht nur jene Anerkennung des Elendes und Todes des Fleisches, jene Sündenerkenntnis, welche das Gesetz wirkt, und das Hinflüchten zur Hilfe Gottes — als könnte und dürfte dieser Glaube im Geretteten und heilig Wandelnden auch wieder einmal aufhören; wie wenn etwa ein Schuldner, der nicht bezahlen kann, durch die Barmherzigkeit des Gläubigers zwar gerettet wird, hernach aber allen seinen Verpflichtungen nachkommt und sich dadurch jenem wieder gleichstellt. Sondern im Glauben, den jener Geist wirkt, empfängt der Mensch Gott zu seinem Vater, um die Gotteskindschaft nie mehr zu verlieren, und gerade darin liegt seine Seligkeit. Kindschaft ist ja schon im natürlichen Gebiet etwas Ewiges. Nach all den Namen, die Gott im Laufe seiner Reichsgeschichte geführt hat, ist durch die Sendung seines Sohnes „am Ende der Zeiten" der Name „Vater" getreten, damit er ewig bleibe. Und wie diese Kindschaft ein ewiger, so ist sie auch ein vollkommener, über alle menschliche Mängel und Schwankungen erhabener Stand. Der Begriff der Kindschaft läßt in sich keine Steigerung zu, kein mehr oder weniger. Von denen, die nur „Jesus Herr" oder „Abba Vater" lallen können (1 Kor. 12, 3; Gal. 4, 6), bis zu den gewaltigsten Propheten und Wundermännern erstreckt sich das Reich des Geistes. Im Gehorsam, im Alter und einer demselben entsprechenden Reife ist eine unendliche Mannigfaltigkeit bei Kindern möglich; als Kinder sind sie alle einander gleich. Das beruht bei Gotteskindern eben darauf, daß der Glaube, in welchem die Kindschaft besteht, schlechterdings nichts mitbringt, nichts leistet, keine Tugend ist, sondern vielmehr Verwerfung seiner selbst und reines Empfangen von Oben. Diese Aufnahme in die Kindschaft ist denn eben die Rechtfertigung durch den Glauben (Gal. 3, 24. 26). Von ihr gilt, was von der Kindschaft; sie kennt kein mehr oder minder, sondern ist in sich vollkommen, während unser Erkennen Stückwerk und unsere Heiligung immerdar nur im Werden ist — gerechtfertigt werden aber heißt von Gott erkannt sein (Röm. 8, 29). Im Sinne der Rechtfertigung, durch welche man in die Kindschaft eintritt, sind

alle Gläubigen Heilige, d. i. der Welt entnommene, dem Hause Gottes einverleibte und von der Gottesgerechtigkeit bedeckte, ob auch die größten sittlichen Unterschiede vorhanden sind; wie denn der Apostel die ganze Gemeinde zu Korinth ohne Rücksicht auf jene Unterschiede allesamt „Heilige" nennt (1 Kor. 1, 2). Mit der Kindschaft aber ist zugleich die Freiheit von allen irdischen und außergöttlichen Mächten gegeben, wie die Freiheit von der Sünde, so vom Tode, so vom Gesetz, so von aller Menschenfurcht. Mit dem vollkommenen Vertrauen eines Kindes auf den Vater ist die absolute Gewißheit des Seelenheiles, welches eben in Gott ruht, gerade so gut gegeben, wie die Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen. Und andrerseits treibt derselbe Geist, der uns zu seligen Kindern Gottes macht, zum Gehorsam gegen Gottes Gebot; welches wiederum in nichts anderem besteht, als in der Auswirkung jenes Geistes, des Geistes zu dienen und sich selbst in Liebe hinzugeben für den anderen (Gal. 5, 22 ff.). Das heißt denn: So lebe nun nicht mehr ich, es lebt vielmehr in mir Christus; was ich aber nun im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat (Gal. 2, 20).

Das führt uns aber noch einmal zurück auf die Bemerkung, daß der Geist schlechterdings nicht subjektive Gedanken, ebensowenig logisches Erkennen als enthusiastisches Phantasieren ist, sondern vielmehr eine den natürlichen Menschen oder das Fleisch nach Denken, Wollen und Fühlen kreuzigende objektive Macht. Fleisch und Geist sind feindselige Mächte (Gal. 5, 17); wo sie sich zusammenfinden, muß ein Teil unterliegen. Wer im Glauben den Geist empfängt, der tritt in ein neues Leben, in eine neue Welt, während die alte Welt, der auch der alte Mensch angehört, dem Tode übergeben ist und abstirbt. Das alles kann nun aber nicht durch irgend ein bloßes Denken oder Erkennen, durch welches man etwa auf eigene Hand Gott als den Vater erkennen wollte, geschehen. Sondern es geschieht nur durch eine göttliche That, durch ein Verpflanztwerden aus der alten todverfallenen Welt in die neue Welt Gottes. Es geschieht durch die unsichtbare, eben darum aber erst recht reale und ewig dauernde Wirkung des Geistes. Das Leben und Weben im Reiche dieses Geistes d. i. des Reiches Gottes gewinnt dann für den, der darin lebt, eine höhere Gewißheit, als das Atmen in der Luft oder Wandeln im Sonnenschein der vergänglichen alten Welt. Im Geiste aber ist gegenwärtig und wirksam der zur Rechten Gottes sitzende Christus, der Gekreuzigte. Sofern nun die Welt zur Erkenntnis kommt, daß sie als „Fleisch" das Leben nicht habe, daß sie vielmehr in der Verwerfung Christi sich selbst das Leben abgesprochen habe, sofern sie also Buße thut und im Glauben sich Christo zuwendet, nimmt sie Christus, der demütige und barmherzige Heiland, in seine Gemeinschaft auf. Und wie er einst auf Erden alle Mühseligen und Beladenen zu sich rief, um sie zu erquicken, ja auch die unmündigen Kinder nicht von sich wies, so geschieht das erst recht durch Ihn im Geiste des Evangeliums, welches im Munde seiner Boten durch die Welt geht. Derselbe Geist, welcher Fleisch und Welt kreuzigt, nimmt wiederum an alles, was arm am Geist, thöricht und verachtet ist (1 Kor. 1, 26 ff.). Und damit nicht menschlicher Geist, sei es durch Zweifel, sei es durch Spekulation, dem Geiste Christi Gewalt anthue, tritt er mit dem verachteten Elemente des

Wassers an die Heilsbedürftigen heran, um sie durch die Realität einer sinnlichen Handlung, in welcher doch nur Geistesinhalt, aus dieser sinnlichen Welt in das Reich des Geistes zu verpflanzen. Hier handelt es sich um eine Thatsache, ebenso real wie das Anziehen eines Gewandes, wie das Einpfropfen eines Zweiges in einen fremden Stamm. Wir werden durch die Taufe Zweige am wahrhaften Weinstock Christus, teilhaftig seines Lebensgeistes; wir haben Christum angezogen und stehen vor Gottes Augen als Heilige da (Röm. 6, 5; 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 27 f.). Ob nun, wie es heute geschieht, zuerst die Unmündigen zu Jesu gebracht werden, damit Er sie berühre, oder, wie es im Anfang des Christentums sein mußte, bei Erwachsenen zuerst Glaube an Christum gewirkt wird, welchem dann die Taufe hinzugefügt wird, damit sich schwankender Glaube auf dieser Gottesthat feststelle, — dies ändert an Bedeutung und Inhalt der letzteren nichts. Immerdar ist es der „Geist" göttlicher Liebe und Selbsterniedrigung, der das arme Element zu seinem Gefäß erwählt und es so hoch erhöht, daß es den starken Liebesarmen Jesu gleich wird, die die Kinder umfingen und ins Himmelreich einführten. — Die Taufe, als die Wiedergeburt oder Neuschöpfung durch das Wasser und den Geist (Tit. 3, 5), entspricht der ersten Schöpfung (1 Mos. 1, 1 ff.); daher gehört zu ihr jenes Urelement. Aber aus der Erde, die das Wasser gefeuchtet hat, sprossen unter der Sonne des Himmels goldene Saaten und Weinberge. Wie nun Israel in der Passamahlzeit Gott pries, der ihm das Passalamm zur Erlösung aus Ägypten und das Land Kanaan mit Weizen und Wein gegeben, so feiert auch der Christ eine Mahlzeit, in der die Weissagung des Passamahles ihre Erfüllung findet. Der Apostel setzt das Mahl des Herrn 1 Kor. 10 u. 11 in die nächste Beziehung zu den Opfermahlzeiten Israels und der Heiden. Denn auch die Heiden wissen von einer Gemeinschaft der Gottheit mit den Menschen im Opfermahl, welche an eine ursprüngliche Gemeinschaft der Götter und Menschen erinnert und sie gewissermaßen wiederherstellt. Auch das Passamahl gehört in die Reihe der Opfermahlzeiten. Die Voraussetzung ist die Hingabe des Blutes, durch welche hinweg genommen wird, was die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hindert. Die Mahlzeit selbst ist dann der Vollzug dieser Gemeinschaft. Dort Tod und Trauer, hier Leben und Seligkeit. Es ist der Herr Jesus selbst, der zuerst für uns in den Tod gegangen und dessen Tod wir durch unser Essen und Trinken verkündigen, der nun als der Auferstandene uns an seinen Tisch nimmt und aus seinem Becher trinken läßt (1 Kor. 11, 26; 10, 21). Der Apostel hat den Korinthern gegenüber Veranlassung, daran zu erinnern, daß die Gemeinde durch den Tod Jesu erlöst worden ist (1 Kor. 11, 26; vgl. 4, 8 ff.), und daß sie als „geistliche" Menschen das Mahl begehen. Unsere Gemeinden haben über der Warnung des Apostels zu sehr den Freudencharakter dieser Mahlzeit aus dem Sinn verloren und kommen aus Scheu seltener zu ihr. Für den Apostel aber, der ja vom Freudenmahl des Passalammes ausgeht, ist es selbstverständlich, daß wir in Freuden zu dem Bräutigam gehen, der, nachdem er einmal für unsere Sünden gestorben ist, nun in Ewigkeit lebet. Haben wir so freilich bei diesem Mahle die Häupter sinken lassen der Sünden halber, so müssen wir erst recht dieselben aufheben, weil in Ihm unsere endgiltige Erlösung und Verklärung nahe ist. Denn der Geist des neuen Lebens, in

welchem wir stehen, ist als der Geist der Gotteskindschaft der Geist der Freude und nicht ein Geist der Traurigkeit (Gal. 5, 22; Röm. 14, 17; Phil. 4, 4). Daß die Gegenwart Christi, der da Geist ist, in den Elementen des Abendmahles eine reale, eben an diese Elemente geknüpfte ist, und dadurch unabhängig von der Stimmung der Gäste, will Paulus nicht zeigen, sondern setzt er voraus; sonst würde er nicht die reale Gegenwart dämonischer Mächte auch in Beziehung zu den Christen, noch eine Wirkung des Abendmahles auf die leiblichen Verhältnisse der Gemeindeglieder annehmen (10, 20; 11, 30). Diese realistische Auffassung des Abendmahles kann allerdings von denen nicht anerkannt werden, welchen der „Geist“ Kraft, gloria Dei oder gratia irresistibilis, geschweige eine „Erkenntnisfunktion“ ist.

Je mehr nun die in wahrer Gotteskindschaft und der damit gegebenen Heilsgewißheit begründete „Freude“ unser Herz erfüllt, desto leichter wird uns die Erfüllung der göttlichen Gebote, sofern dieselben in Aufopferung unserer selbst und in der Enthaltung irdischer Dinge bestehen. Die Heiligung der Kinder Gottes muß in solcher Freude ergehen, nicht im pietistischen Sauersehen (Gal. 5, 22). Denn die Kinder Gottes wissen, vom Geist gelehrt, daß sie, je mehr sie geben, desto mehr empfangen, daß sie, je mehr sie sich und der Welt absterben, desto mehr in Gott, d. h. wahrhaft leben.

Aus diesem „Geist“, welcher Leben und Erfahrung ist, und zwar religiös-sittliche Erfahrung, nämlich zuerst ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott in Christo und dann ein Herauswirken aus dieser Gemeinschaft und in Kraft ihres Geistes in die Welt hinein — aus diesem Geist und in ihm darf dann die Erkenntnis in die Gebiete zurück- oder auch voraussteigen, welche jenseits dieser Erfahrung liegen. Und soweit diese Erkenntnis im „Geiste“ geschieht, soweit wird sie eine richtige und begründete sein. Es wird aber darauf ankommen, daß dieselbe ebensowohl eine Frucht wie eine Dienerin und Gehilfin dieses Geisteslebens sei. Wo sie sich dagegen wie in ursächlicher so in zwecklicher Beziehung unabhängig macht vom Geist, da wird sie eine verkehrte, unnütze, ja schädliche sein.

Aus diesem Geist und im Geiste Gottes hat Paulus auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes zurückgeschlossen. Der Geist ist ja nicht von dieser Welt, sondern der Gegensatz von „Fleisch“, und Christus ist „der Geist“. Wie nun Christus es nicht verschmäht, in das arme sündige Menschenherz einzukehren — das ist ja Sache der christlichen Erfahrung, so daß wer Christi Geist nicht hat, auch nicht sein ist (Röm. 8, 9), — wie er es nicht verschmäht, im Element des Wassers zu uns zu kommen und in Brot und Wein, wie er sich nicht geweigert hat, ans Kreuz hinan- und in Tod und Grab hinabzusteigen, so ist er auch aus Himmelshöhen in unser armes Fleisch und Blut herniedergekommen. Wenn das alles — im Zusammenhang der paulinischen Gedanken — der Theologie vielfach so unbegreiflich vorkommt und so widerspruchsvoll, so möchte das wohl darin seinen Grund haben, daß diese Theologie zu wenig erkannt hat, was es um den „Geist“ ist. Wenn es aber gerade des „Geistes“ Art ist, arm zu werden, um andere reich zu machen, oder schwach zu werden, um andere stark zu machen, demütig und niedrig, um andere zu erhöhen, so wird es diesem Geiste nicht widersprechen, in die Armut und Schwäche, ja in den Tod des „Fleisches“ einzugehen, wobei es

selbverständlich ist, daß der Egoismus, der Hochmut und die Sünde des Fleisches eben dadurch ausgeschlossen werden.

Aus dem Wesen dieses Geistes heraus wird auch zu verstehen sein, daß der Apostel den Sohn selbst zuletzt dem Vater sich untergeben läßt (1 Kor. 15, 28), wenn auch das Nicänum nicht die Möglichkeit dieser Erkenntnis bietet, und das Athanasianum sie sogar verwehrt.

Im Verständnis dieses Geistes wird man einen gewaltigen Unterschied zu erkennen haben zwischen einer Aussage des Apostels über die Prädestination in Röm. 8, 28 f., welche Aussage wesentlich auf der Erfahrung der Gotteskindschaft beruht und aus dem Geiste derselben geboren ist, und dem dialektischen Kampf des Apostels mit seinen jüdischen oder judaistischen Gegnern über die Frage von der Berechtigung menschlicher Ansprüche überhaupt und israelitischer insbesondere im Verhältnis zu Gott. So unberechtigt die Berufung auf ein einzelnes Schriftwort sein kann, so auch die Berufung auf einen ganzen Schriftabschnitt; und auch in dieser Beziehung — wie die auf Röm. 9 gegründete reformierte Prädestinationslehre zeigt — gilt: der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig. Da kann es wohl kommen, daß es gerade recht Menschen- und Weltgeist ist, der sich das Gewand des Schriftwortes, d. i. des Buchstabens gibt. Dennoch wird die Wahrheit, d. i. der Geist Christi den Sieg behalten.

4. Der Jakobusbrief.

An die erste Stufe neutestamentlicher Lehre schließt sich unter den übrigen Schriften des N. T.s am nächsten der Jakobusbrief an. Wie er sich seinem Inhalte nach aufs innigste mit der Bergpredigt berührt, so möchte diese Ähnlichkeit auch in anderer Beziehung seine Eigentümlichkeit verstehen lehren. Gleich der Bergpredigt ist unser Brief eine wesentlich ethische Ermahnung; er wendet sich an die Judenchristen in der Zerstreuung, wie jene an die galiläischen Jünger, aber er nimmt wahrscheinlich ebenso auf die gesamten zwölf Stämme in der Zerstreuung Rücksicht, wie die Bergpredigt auf die Haufen des jüdischen Volkes (Lk. 6, 17; Mt. 7, 28; vgl. Jak. 1, 1). War es die mangelhafte Sittlichkeit der Judenchristen, welche ernsteren Israeliten Anstoß gab und sie hinderte, dem Evangelium Glauben zu schenken, so verstehen wir, wie Jakobus „der Gerechte" dazu kam, die sittlichen Schäden seiner Glaubensgenossen in der Zerstreuung zu rügen und in der christlichen Sittlichkeit das vollkommene „Gesetz der Freiheit" oder die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten zu zeigen (Jak. 1, 25; Matth. 5, 17). Aus unserem Briefe den Lehrbegriff seines Verfassers konstruieren ist eben so verkehrt, als wenn jemand aus der Bergpredigt den Lehrbegriff Jesu herstellen wollte. Was Wunder, daß aus solcher Behandlung — die z. B. bei Weiß den Eindruck macht, als wäre der Brief zu dem Zweck geschrieben, um neben anderen Lehrbegriffen als Lehrbegriff zu figurieren — eine Karikatur hervorgeht, die wahrlich dem Worte Gottes nicht zur Ehre gereicht.

Der Verfasser schreibt an Christen, welche als solche Kinder Gottes sind. Mit diesem großen, alles umfassenden Worte ist für Jakobus ebenso

wie für Jesus oder Paulus jegliche Betheiligung menschlichen Thuns oder Verdienstes an der Beschaffung des Heiles oder an der Rechtfertigung ausgeschlossen. Vielmehr ist es des Vaters Gnadenwille und seine Liebesauswahl, welche Kinder Gottes und Erben seines Reiches schafft (1, 17, 18; 2, 5). Dieser Gnadenwille Gottes wird wie einst in der ersten Schöpfung durch das Wort der Allmacht, so jetzt wirksam durch das Wort der Wahrheit, dessen Inhalt Jesus Christus. Das ist auch der schöne Name, — voll göttlicher Kraft und Herrlichkeit (2, 1) —, den Gott ihnen beigelegt, und durch den sie Gott in allmächtiger Weise als Kinder des Lichtes berufen und zu Miterben Christi gemacht hat (2, 7; Akt. 15, 17; vgl. Röm. 8, 30). Des Menschen Sache ist es nur, im Glauben jenen reichen Inhalt zu empfangen. Denn wir haben darin nicht nur das Kreuz, sondern auch die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, den Reichtum und die Macht seines Königreiches (2, 1. 5). Und die Enthüllung solcher Herrlichkeit unseres Herrn, die ja auch die unsere ist, steht nahe bevor (5, 3. 8). Aber auch jetzt, im gegenwärtigen Aeon, wo es gerade innerhalb des Volkes Gottes die Armen sind, die Gott auserwählt hat, sind wir reich im Glauben, (1, 9; 2, 5; Lk. 12, 21), sofern wir eben Kinder des himmlischen Vaters sind, von dem nur gute und vollkommene Gaben auf die seinigen herabkommen. Ist doch seine Vaterschaft ganz und gar Licht, ohne irgend welche Trübung und Veränderung (man vgl. zum richtigen Verständnis des schwierigen Ausdruckes *ὁ πατὴρ τῶν φώτων* 1, 17 in formeller Beziehung 2, 1; 2 Kor. 1, 3; in sachlicher Beziehung 1, 5 und Matth. 5, 45). So empfangen denn die Kinder Gottes nicht nur Abhilfe in jedem wirklichen Mangel, wenn sie als Kinder, d. h. in zweifellosem Glauben den Vater bitten (1, 5 ff.; vgl. Matth. 7, 7. 11), sondern das ewige Licht des Vaters der Lichter vermag auch die dunkelsten Finsternisse dieses Lebens, unsere Versuchungsstunden, in Licht und Freude zu verwandeln (1, 2 ff.; vgl. Röm. 8, 28).

Daher gilt es, dies ewige Licht, welches das Wort der Wahrheit ist und welches uns eingepflanzt ward, da wir zu Kindern Gottes wiedergeboren wurden (1, 18. 21; Matth. 13, 23), immer wieder in uns aufzunehmen. Denn wie die unserem natürlichen Herzen einwohnende böse Lust die Sünde gebiert und die vollendete Sünde den Tod (1, 15), so ist jenes Wort Licht und Leben unserer Seele; und solcher Nahrung bedarf sie immerdar (1, 21).

Sind wir nun Kinder unses himmlischen Vaters, so gilt es auch, seinen Willen zu erfüllen. Zuerst ist das Wort der Wahrheit göttliche Gabe und Geschenk, wiedergebärende Kraft, neuschaffende pflanzende That Gottes (1, 17. 18. 21). Nun soll der Baum gute Früchte bringen. Und so wird jene Gabe zur Aufgabe, jenes lebengebende Wort zum Lebensgesetz. Aber das ist kein Gesetz des Zwanges oder der Knechtschaft, sondern „das vollkommene Gesetz der Freiheit" (1, 25). Denn im Worte der Wahrheit spricht zu uns nicht ein Herr oder König wie zu ihm wesensfremden Wesen, sondern ein Vater zu seinen Kindern, und der Inhalt seiner Gebote ist uns in der Wiedergeburt eingepflanzt (1, 18. 21). — Freilich als „Inhalt der Gnade Gottes das Gesetz" annehmen (so Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche II. Aufl. S. 110 f.), oder als die Gabe Gottes im Worte der Wahrheit die Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes ansehen, durch welche die Christen wiedergeboren seien (so Weiß, bibl. Theol. IV. Aufl. S. 176 f.): heißt dem Jakobus die Zer-

störung des Grundwesens des Christentums zuschreiben und bedeutet eine vollständige Verkehrung seiner Grundbegriffe. Da werden göttliche Gnadengabe und Forderung, Pflanzung und Fruchtbringen einander gleich gesetzt.

Sind jenes Grundanschauungen des Verfassers, so ist es unmöglich, daß derselbe in 2, 14 ff. eine Rechtfertigung des Menschen aus den Werken lehre. Was Paulus unter Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke versteht (Röm. 3, 28), das ist für Jakobus in der Erwählung und Neuzeugung Gottes gegeben (2, 5; 1, 18). Durch solche Gottesthat, welcher auf seiten des Menschen nur der Glaube entspricht, werden Kinder Gottes oder Gerechte (5, 16), d. i. solche, welche ebenso im rechten Verhältnis zu Gott stehen, wie aus diesem Verhältnis ein der Art nach rechtes Verhalten hervorgeht (vgl. oben zu Matth. 5, 48). Von dieser Gottesthat ist denn auch in dem alttestamentlichen Worte die Rede: „der Glaube ward Abraham als Gerechtigkeit angerechnet", und ebendieselbe wird von Jakobus als eine Berufung zum Freunde Gottes bezeichnet (2, 23). Das Charakteristische dieses Vorganges ist eben, daß es sich um eine That Gottes handelt, welche auf seiten des Menschen nur Glauben voraussetzt (daher ist in der „Rechtfertigung" nach Paulus immer Gott das thätige und schöpferische Subjekt Röm. 8, 33; 3, 22; 1, 17; 3, 21. 26. 28). Wenn nun Jakobus darüber hinaus von einem „gerecht werden aus Werken" redet, so ist im Gegensatz zu jener grundlegenden Thatsache von einer menschlichen Entwickelung die Rede. Daher wird von Jakobus dem *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* schlechterdings nicht „Gott" als Autor hinzugefügt, noch gedacht. Vielmehr lehnt sich sein Sprachgebrauch an die Bergpredigt an. Denn wie die Jünger Jesu Kinder Gottes sind (Matth. 6, 9; Lk. 11, 1. 2; vgl. Matth. 5, 13. 14), so werden sie zugleich von Jesus aufgefordert, durch ihre Nachahmung der Werke Gottes „Söhne Gottes zu werden" (5, 45); wie sie als Jünger Jesu Gerechte sind (Mk. 9, 41. 42; Mt. 10, 41. 42), so wird wiederum von ihnen gefordert, ihre Gerechtigkeit durch die That zu beweisen (Mt. 5, 20; 6, 1).

Dem entsprechend ist denn nun auch nicht vom rechtfertigenden Glauben die Rede, wenn mit dem *δικαιοῦσθαι* ein *πίστει* verbunden wird. Ist doch dieser Begriff nicht von Jakobus selbst beigebracht, sondern von irrenden Lesern dem Verfasser schon dargeboten (2, 14), und handelt es sich für die Leser gar nicht um die Frage von der Rechtfertigung oder um den Akt des Christwerdens, sondern um die Bethätigung des Christenstandes oder der Gotteskindschaft. So ist denn vom Glauben nicht als von der tragenden Wurzel dieses Standes, sondern vom Glauben als einer Frucht desselben die Rede. Kennt doch auch Paulus den Glauben nicht bloß als rechtfertigenden, sondern zugleich als Tugend des Vertrauens und der Treue (1 Kor. 13, 7; vgl. Röm. 3, 3) oder auch als Charisma (1 Kor. 12, 9; vgl. Mt. 21, 21; Lk. 17, 5). Der Glaube, wie er hier in Betracht kommt, ist die Weltanschauung und Lebensrichtung, wie sie mit dem Christenstande gegeben ist und aus demselben hervorgeht. Und nun gilt es das Verhältnis dieses idealen Faktors des religiösen Lebens zu dem realen Faktor desselben, den Werken. Jene Glaubensüberzeugung ist etwas Leeres und Unfruchtbares, wenn ihr die Werke fehlen (2, 20), Geschwätz ohne Kraft und wirkliche Wahrheit (2, 15 ff.); während umgekehrt echte Werke der Liebe der Worte nicht bedürfen, sondern

durch sich selbst den Glauben predigen (2, 18; vgl. 1 Kor. 4, 19. 20). Ja solches bloße Reden ohne Beweisung des Geistes und der Kraft macht den Menschen, der dadurch freilich sich den äußeren Schein des Christen gibt, in Wahrheit zum wandelnden Leichnam (2, 26; vgl. 1 Kor. 2, 5). Das religiöse Leben bedarf beider Faktoren, von denen keiner ohne den anderen bestehen kann. Wie hätte Abraham ohne den Glauben Isaak opfern können; was wäre andererseits Abrahams Glaube und Vertrauen auf Gott ohne Bewährung durch die That gewesen? Durch beides erst ward jenes göttliche Wort, welches Abraham um seines Glaubens willen als gerecht erklärte und zum Freunde Gottes berief — hier allein ist vom rechtfertigenden Glauben die Rede — vor aller Welt in seiner vollen Realität erwiesen, wie eine Weissagung, die sich vor den Menschen erst durch ihre Erfüllung beweist.

So handelt denn unser Brief in direkter Weise von der Rechtfertigung überhaupt nicht. Wäre von ihr in dem Ausdruck δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων die Rede, so hätte Luther — der zu seiner Zeit denselben nicht wohl anders auffassen konnte — mit seinem Widerspruch volles Recht gehabt. Denn das ist nicht die Stellung des Briefes im N. T., daß man ihn benutzen dürfte, der vollkommen klaren Bedeutung des Paulus etwas abzuziehen. Dem Brief eine von Paulus wesentlich abweichende Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung zuschreiben und dennoch Luther die „stroherne Epistel" vorrücken — wie Ritschl a. a. O. S. 109 thut —, kann man nur, wenn man selbst von Paulus und Luther wesentlich entfernt ist.

Was schließlich die Frage angeht, welche Rücksicht den Verfasser veranlaßt habe, in so strenger Weise das dogmatische Gebiet vom ethischen abzusondern, — wenngleich sich oben herausgestellt hat, daß dem Brief keineswegs das dogmatische Fundament fehlt —, so wird dieselbe nicht eher ihrer Lösung näher gebracht werden können, als bis wir ein klares Bild von den Verhältnissen der Leserschaft und den Beziehungen des Jakobus zu derselben gewonnen haben werden. Wollte der Verfasser im bewußten Gegensatz zu der Neigung der Leser, zu dogmatisieren und zu spekulieren, alle dogmatischen Ausführungen vermeiden? Diese Enthaltung war ja unter Umständen selbst eine ethische That. Er hat es für nötig gehalten, die christlichen Repräsentanten des Prophetenvolkes vor den Zungensünden zu warnen, und ihnen gewehrt, im Lehrberuf ein Geschäft zu sehen (3, 1 ff.); und er hat sie darauf hingewiesen, daß die von oben stammende Weisheit in einem heiligen Lebenswandel zur Erscheinung komme (3, 13 ff.).

5. Der erste Petrusbrief.

Gleich dem Jakobusbrief ist der erste Petrusbrief ein wesentlich ermahnendes Sendschreiben. Beide, der eine an Judenchristen, der andere an Heidenchristen gerichtet, lassen nicht darauf schließen, daß in der Christenheit des apostolischen Zeitalters eine so große Verwirrung der Lehre geherrscht habe, wie das manche Kritiker voraussetzen. Wenn der erstere das dogmatische Gebiet kaum streift, so will der andere über die Ermahnung hinaus den Lesern nur in der besonderen Sprache und mit der besonderen Auktorität des Schrei-

ders bezeugen, daß sie in der wahren Gottesgnade stehen und also die rechte Lehre haben (5, 12). Man empfängt vom Jakobus- und ersten Petrusbrief einen ähnlichen Eindruck, wie von so vielen Stellen in den späteren Schriften Luthers, in welchen er immer darauf hinauskommt, die reine Lehre sei nun da und bekannt genug, es komme nun auf das Thun und die Leistung an. Jenes ganze Verhältnis in unserem Sendschreiben ist aber nur wahrhaft verständlich, wenn der Verfasser des Briefs Petrus, das Haupt der Urapostel, und die Leser ein Teil der paulinischen Christenheit sind; so sind denn auch die Berührungen mit paulinischen Briefen ebenso unverkennbar, wie andrerseits mit den Reden Jesu.

Wir richten nun im Folgenden, mit Übergehung des reichen ethischen Inhaltes, unsere Aufmerksamkeit nur auf die kürzeren Aussprüche des Apostels über das Werk Christi und seinen Zusammenhang mit dem christlichen Leben und Handeln. Hier wird sich eine Übereinstimmung des Jüngerhauptes mit grundlegenden Worten Jesu ergeben, welche für das richtige Verständnis der letzteren von Wichtigkeit ist. Wenn aber Hofmann (Der 1. Br. Petri S. 225 f.) mit seinen schönen Ausführungen über den Zusammenhang der ethischen Forderungen des Verfassers mit der Persönlichkeit des Petrus, d. i. den Zusammenhang der Ermahnung zur Demut, Nüchternheit und Wachsamkeit (5, 5 ff.) mit jener unvergeßlichen Nacht (Mt. 26, 69 ff.) Recht hat, so wird es nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir auch dogmatische Aussagen des Verfassers an jene wundersame Nacht und des Petrus besondere Beziehung zu ihr knüpfen. Denn wenn der thatenfrohe, kampfesfreudige Mann da alles Selbstvertrauen hat verlernen müssen, so hat er wiederum da den Grund seiner Erkenntnis des Geheimnisses der Erlösung legen sollen, in das auch die Engel zu schauen gelüstet (1, 12) und das einst dem Apostelhaupte so unfaßbar schien (Mk. 8, 31 ff.). Es ist der geheimnisvolle Zusammenhang der Herrlichkeit des Messias mit seinen Leiden (1, 11; 2, 21; 3, 18; vgl. 3, 4; 4, 14), der wunderbare Wert seines Blutes und die Heilkraft seiner Wunden (1, 19; 2, 24; 1, 2), die Schönheit des Leidens Unschuldiger in den Augen Gottes (2, 19. 20), die sündentilgende Kraft des Opfers Christi am Kreuz (2, 24).

Da ist es nun zunächst von Wichtigkeit, daß Petrus die Bedeutung des Leidens und Todes Jesu an dieselben vorbildlichen Thatsachen des A. T.s knüpft, auf welche Jesus zurückweist (Mk. 10, 45; 14, 24; siehe oben). Jesus ist das vollkommene und fehllose Passalamm, durch dessen kostbares Blut die Leser von der Macht der Sünde und des Todes erlöst worden sind, wie einst Israel von der Macht und dem Geschick Ägyptens (1, 18. 19). Dieses selbige Blut ist zugleich das Bundesblut, dessen Besprengung die neue Bundesgemeinschaft Gottes und der Menschen begründet, deren Vorbild 2 Mos. 24 gestiftet ward (2 Mos. 24, 7. 8; Mk. 14, 24; 1 Petri 1, 2). Endlich ist es Jesaja 53, an welches Petrus ausführlicherweise anknüpft (2, 22 ff.; vgl. 3, 18); während aber Jesus (Mk. 10, 45) an Jes. 53, 10 sich anlehnt, so Petrus an Jes. 53, 4 ff. 11. 12.

Das Blut hat darin seine allgemeine Bedeutung daß es Hülle und Gefäß der Seele ist (3 Mos. 17, 11). Die Seele Christi aber hat gelitten und gearbeitet für die Sünder, hat den ganzen Druck der Sünde und der Not der Welt getragen (Mt. 8, 17), bis ihr endlich das Äußerste angethan ward,

was ihr widerfahren konnte: nämlich der schmachvollste Tod am Kreuz. Solches Leiden nun macht die Seele so kostbar und herrlich in den Augen Gottes (1, 18. 19; vgl. 2, 19. 20; 3, 4), daß wer Anteil an ihr hat nicht verloren gehen kann. So sind denn die Leser durch Besprengung mit dem Blute Christi zum Eigentum Gottes gemacht und damit der Welt entnommen worden (2, 9), wie einst Israel durch Bestreichen der Thürpfosten mit dem Passablut dem Schicksale Ägyptens entnommen ward. Denn was damals mit dem Passablute geschehen ist, das ist bei dem Bundesopfer durch Besprengung des ganzen Volkes wiederholt worden, nämlich so, daß zu der Verschonung in der Passanacht hier die positive Zueignung und Verbindung mit Gott hinzutritt, womit zugleich die Verpflichtung gegeben ist, als Gottes Eigentum Ihm auch den schuldigen Gehorsam zu leisten (1, 2; 2 Mos. 24, 7).

Die Besprengung mit dem Blute Christi geschieht in der Taufe, welche aus einer verloren gehenden Welt befreit und in eine neue Welt überführt (3, 20. 21). Dieser Akt ist aber zugleich die Wiedergeburt zu Kindern Gottes (1, 2. 3), wie das Wort Gottes immerdar zu solchem Stande beruft (1, 14. 15). Denn dieselbige Seele Christi, die jene Erlösung geleistet hat (1, 18; 2, 9; vgl. Mk. 10, 45), ist als Geist des Wortes Gottes oder des Evangeliums zugleich der lebengebende Same, durch welchen die Leser zu einem neuen Leben in Gott und für die Brüder wiedergeboren worden sind (1, 23; vgl. 1, 11).

Die Verpflichtung endlich zum heiligen Leben und Handeln ist mit der Wiedergeborenen hohem Stande, mit ihrem Sein und Wesen gegeben. Als Kinder Gottes sind sie eben Kinder des Gehorsams (1, 14 ff.; vgl. Mt. 5, 45); sie sind ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums, aus der Finsternis berufen in Gottes wunderbares Licht und dadurch selbst Licht geworden; so sollen sie nun auch durch Beweise ihrer Lichtnatur die Tugenden Gottes verkündigen (2, 9. 11. 12; vgl. Mt. 5, 14 ff.). Sie sind im Stand der Gerechtigkeit, d. i. im Stande der Gnade und darum selig, auch wenn sie leiden müssen (3, 14; 4, 14; 5, 12; vgl. Mt. 5, 10). Ja das Leiden um Gottes und Christi willen macht sie Christo ähnlich und läßt Gott an ihnen gleichermaßen Wohlgefallen haben, wie an Christo ((2, 20; 3, 4). Denn auf denen, die um des Guten, d. i. um Gottes Sache willen leiden, ruht der Geist der Herrlichkeit und der Geist Gottes (4, 14; vgl. 1, 11).

Das führt uns auf die Bedeutung des Leidens Jesu zurück. Es ist derselbe Petrus, der einst Jesum den König des Reiches Gottes vom Leiden abhalten wollte und noch mit dem Schwerte dreinschlug, endlich auch verleugnete, der in seinem kurzen Sendschreiben nicht müde wird, den stillen und sanftmütigen Geist, der lieber unschuldig leidet, als übel thut, in seinem himmlischen und unvergänglichen Werte zu preisen (2, 18 ff.; 3, 4. 8. 9. 14. 17; 4, 13 ff.). So hat er nun auch in Jesu statt des Hirten der Völker, der das Schwert und den Königscepter führt (Mk. 10, 42), den Hirten der Seelen erkannt, der für dieselben zum Opferlamm wird (2, 25. 23; 1, 19). Aber auch in unserem Briefe finden wir nicht eine nähere Begründung der Thatsache der Erlösung von unseren Sünden und der Tilgung derselben durch Leiden und Tod Christi, sondern nur die mehrfache Feststellung derselben und die Hervorhebung einzelner Seiten derselben. Das Verständnis der Thatsache

wird vorausgesetzt und scheint jener Zeit mit dem allgemein verständlichen Begriff des Opfers ebenso nahe gelegen zu haben, als es der späteren Zeit mit dem Verlust des letzteren entschwunden ist.

Es ist das Leiden des Christus, des Königs seines Reiches, des Hauptes der Menschheit, nicht irgend eines Individuums. Daher wird in unserem Briefe als Subjekt des Leidens und Sterbens dieser Name allein hervorgehoben (1, 11. 19; 2, 21; 3, 18; 4, 13; 5, 1; vgl. dagegen 1, 3. 7. 13; 3, 21). Es ist der König, der für die Unterthanen, der Hirte, der für die Schafe leidet. Aber es ist auch der Gerechte, der Fehl- und Makellose, der für die Sünder um ihrer Sünden willen sich hingibt (1, 19; 2, 22 f.; 3, 18). Wie nun schon menschliche Liebe durch Selbstverleugnung eine Sündenmenge deckt (4, 8), so ist Petrus dessen gewiß, daß jene Opferliebe Christi die Sünden der Welt deckt. Denn nach Gottes wunderbarem Ratschluß hat die That der Sünder, die den heiligen Leib Christi auf das Fluchholz des Galgens brachte, nur wirken müssen, daß die Sünde der Welt hinweggeschafft ward (2, 24). Und indem die Welt Christum in Tod und Vernichtung bringen wollte, hat sie ihn zum heiligen Priester und Lebensfürsten gemacht, der die Sünder als Heilige zu Gott führt (3, 18).

Des Fleisches Art ist es, in der bösen Lust, unbekümmert um Gott und die Menschen, das Eigene zu suchen, aber eben dadurch wider die Seele und ihr wahres Leben zu streiten (4, 1 ff.; 2, 11). Darum fähret das Fleisch, d. i. der natürliche Mensch in all seiner Kraft und Herrlichkeit dahin, wie das Gras und seine Blüte (1, 24). Fleisch und Blut des natürlichen Menschen, das in jedem Augenblick egoistischer Lust sich ans Leben klammert, muß rettungslos dem Tode verfallen. So war es des Geistes, d. i. göttliche Art, Fleisch und Blut zu Gefäßen selbstverleugnender Liebe zu machen. Der Leib, den man ans Fluchholz hinaufgeschafft hat, nahm von der Erde die Sündenlast hinauf und hinweg (2, 24), die Blutstropfen, die vom Kreuze hinab zur Erde, dem großen Altar Gottes rannen, bedeckten das große Heer der Sünden (4, 8) und bezeichnen fortan jeden, der damit besprengt wird (1, 2) als unantastbares Eigentum Gottes, welches dem Geschick der Welt und des Fleisches — ebenso freilich auch dem Verhalten und Gebahren der Welt und des Fleisches — entnommen ist (1, 18; 2, 9 ff.). Denn dieses Blut hat, wie der ewige Geist Christi vor Anfang der Welt von ihm wußte — und in den Propheten von ihm weissagte (1, 11. 20), im Wort und Sakrament eine bleibende, die Ewigkeit umfassende Lebenswirkung (1, 25; 3, 21; 1, 2).

6. **Der Hebräerbrief (insbesondere dessen Lehre vom Opfer und von der Versöhnung verglichen mit der paulinischen).**

I. **Einleitendes über den alttestamentlichen Opferbegriff und die paulinische Versöhnungslehre.** Wie bei allen alttestamentlichen Einrichtungen sind in der Betrachtung auch des Opfers eine Reihe von wesentlichen Elementen, die in der geschichtlichen Thatsache vereinigt auftreten, auf das schärfste zu unterscheiden, falls man zu einem wirklichen Verständnis der Sache gelangen will. Können doch sogar in diesen Einrichtungen gewisse Seiten in einen solchen Gegensatz,

ja Widerspruch treten, daß man an der göttlichen Stiftung zweifeln könnte. Man denke an das israelitische Königtum. Sofern es vom Volke in Ähnlichkeit des Königtums der Heiden, im Sinne fleischlichen Hochmutes und im Absehen vom ewigen Könige gefordert wird, wird es von der Prophetie als ein Abfall von Jehova bezeichnet (1 Sam. 8). Und in demselben Königtum liegt, sofern es eine göttliche Gabe ist, wie hernach die Prophetie nicht müde wird zu weissagen, der Keim dessen, in dem sich alle göttliche Erlösung und alle himmlische Gabe zusammenfaßt, der Messias. Man denke an den Tempel. Er ist der Ort, da Gottes Gegenwart wohnt, und hat die Bestimmung, ein Bethaus zu werden für alle Völker. Und dennoch sind es Lügen, wenn gewisse Leute in Israel sagen: Hie ist des Herrn Tempel, Hie ist des Herrn Tempel, Hie ist des Herrn Tempel; sie machen diesen Ort zur Räuberhöhle, wo sie die Früchte ihrer Gottlosigkeit in Sicherheit bringen zu können vermeinen (Jer. 7, 3 ff.). So steht auch Jesus zu den atl. Thatsachen, und darin besteht der Übergang der Weissagung in die Erfüllung, daß diese Widersprüche aufgehoben werden. Er ist der Davidssohn (Mt. 20, 30 ff.), und er ist es nicht (22, 41 ff.). Während nun das Ewige und Göttliche, welches eine atl. Einrichtung in sich schloß, durch jenen Übergang in Christo, der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, erhalten bleibt, so konnte dagegen, ja mußte das Irdische, das dem Mißbrauch und der Verzerrung Verfallene vernichtet werden.

Sehen wir auf das Opfer. Es ist ja etwas Wahres an der Ansicht Spencers (De ratione et origine sacrificiorum in De legibus Hebraeorum ritualibus etc. Cantabrigiae 1685 p. 639 ss.), daß Gott sich vielmehr die Opfer habe gefallen lassen, als daß Er sie gewollt habe. Weil die Heiden Opfer hatten, wollte und mußte sie auch Israel haben; gerade wie Tempel, Priestertum oder Königtum (vgl. Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, S. 736 „eine dem menschlichen Opferbedürfnisse gemachte Konzession"). Daher werden auch die meisten Opfer im Gesetz nicht gefordert, sondern es wird nur ihre Art und Weise festgestellt, wenn der Israelite sie darbringen wollte (Lev. 1—3; vgl. Jer. 7, 21 f.). Mit dieser Opferlust der Heiden wie der Israeliten hangt nun auch aufs genaueste der Mißbrauch zusammen, den Propheten und Psalmisten aufs schärfste geißeln. Man meint Gott mit der äußeren Gabe einen Dienst zu leisten und sich sein Wohlgefallen damit zu erkaufen. Gegen solche fleischliche Neigung hat, wie Psalmisten und Propheten, wieder Luther bezüglich des Mönchtums und andrer Leistungen auftreten müssen, wenn er z. B. spricht: „Da bringets die menschliche Lehre hin, daß Gott unser Opfer und Gaben bedürfe, wir Gott sollen Gutes thun; so er doch saget: Ich will dich speisen und mit allen Gütern füllen, so kehren wirs gar um, nämlich daß Gott soll froh werden. Aber er schüttelt den Kopf dagegen im 50. Psalm u. s. w." (Erl. Ausg. Bd. 44 S. 378 f.).

Hier handelt es sich nun um das Opfer, sofern dasselbe eine menschliche Gabe und Leistung an Gott ist. Auch soweit dieselbe in wahrhaft kindlich frommem Sinne gemeint war — ganz abgesehen von der oben bezeichneten Verzerrung —, hat sie auf einer höheren Stufe der Entwicklung höheren Leistungen weichen müssen (Röm. 12, 1). Aber das Opfer ist nicht nur menschliche Gabe, sondern mit dem menschlichen Thun in ihm verknüpft sich, wie

in allen atl. Einrichtungen, ein Thun und eine Gabe Gottes. So im Tempel und seinem Dienst, im Priestertum, so im Königtum. Dieser Zug nun knüpft sich an das Blutvergießen und die Rückgabe desselben an Gott. Wie das N. T. denselben aus dem atl. Opferwesen herausnimmt und in Christo als ewig und göttlich hinstellt (Mt. 26, 28; Röm. 3, 25; Hebr. 9, 22), so erstreckt er sich nach dem Bericht des A. T.s in die unvordenklichsten Zeiten, ja bis ins Paradies (1 Mos. 9, 4 ff.; 4, 4; 3, 21; vgl. Mt. 19, 4 ff.). — Auch die rationalistische Auffassung des Opfers muß hier eine gewisse Mystik und das höchste Altertum derselben anerkennen. So heißt es bei Wellhausen: „Das Leben, als dessen Substanz das Blut angesehen wurde (2 Sam. 23, 17), hatte für die alten Semiten etwas Mysteriöses, Göttliches; es zu vernichten trugen sie eine religiöse Scheu. . . . Das Blut wagte man nur so zu vergießen, daß man es der Gottheit, der Quelle des Lebens, zurückgab. So ward zwar keineswegs jede Mahlzeit, wohl aber jede Schlachtung ein Opfer" (Prolegomena zur Geschichte Israels. 1883. S. 65 f.). Ich füge dem hinzu, daß was als älteste und wichtigste Voraussetzung des Opfers anzusehen ist, auch den gesamten Opferdienst überdauert hat und jetzt es vornehmlich ist, was den Juden von allen übrigen Völkern unterscheidet: die Eigentümlichkeit der Schlachtung und das Blutverbot. Abgesehen von 1 Mos. 9, 4 kommt das Blutverbot, wie Delitzsch bemerkt (Bibl. Psychologie II. Aufl. S. 242), in der mosaischen Gesetzgebung siebenmal vor, wozu im übrigen zu vgl. 1 Sam. 14, 32 f.; Ezech. 33, 25; Jes. 66, 3.

So gilt es nun bezüglich des Opfers zwei Gesichtspunkte scharf von einander zu trennen, den sakrifiziellen oder eucharistischen und den sakramentalen. Dort will der Mensch Gotte etwas geben, hier handelt es sich um eine That und Gabe Gottes. Man darf aber nicht, wie Kliefoth thut (Liturgische Abhandlungen IV, S. 27), „blutige und eucharistische" Opfer einander gegenüberstellen. Denn sofern das Brandopfer, dessen Blut zuerst vergossen worden ist, Gotte auf dem Altar dargebracht wird „Ihm zum süßen Geruch", ist das Opfer ja sakrifiziell oder eucharistisch; vielmehr hat hier Delitzsch die richtige Unterscheidung: „Alles was auf den Altar kommt, ist nicht sühnend, sondern Gotte nur in der Voraussetzung angenehm, daß es die Gabe eines Gesühnten ist (Hebräerbrief, a. a. O.). In den Opfern nun im sakrifiziellen Sinne hat sich die juventus mundi nicht genug thun können und sie verfielen der Verzerrung, gegen die Psalmisten und Propheten eifern.

Treten wir an das sakramentale Gebiet im Opferdienst heran, so gehört hieher — um mit dem letzten zu beginnen — die göttliche Heilsgegenwart in der Opfermahlzeit. Wie ursprünglich und wichtig die letztere, mag man aus der Bemerkung von Reuß über die ältesten Opfer schließen. „Über die Natur dieser Opfer erfahren wir nichts von Belang; das sicherste ist, daß Festmahle damit verbunden waren" (Geschichte des A. T.s 1881, S. 163). Nachdem der Mensch Gotte gegeben hat, tritt Gott als Gastgeber auf und nimmt den Menschen in seine Tischgemeinschaft auf, — in gewissem Sinn Herstellung des Paradieses.

Während nun für die gottentfremdeten und gemeinen Seelen der Gedanke nahe lag, Gottes Wohlwollen durch die menschliche Gabe wie durch eine Bestechung auch für den Gottlosen zu gewinnen, haben die frommen

Gemüter allerzeiten ein Bewußtsein davon gehabt, daß in der Religion immerdar Gottes Gnade und Barmherzigkeit das erste und grundlegende sei — wie es schließlich in herrlichen Worten der Prophet ausspricht (Jes. 43, 22 ff.). Daß Gott überhaupt ein Geschenk vom sündigen Menschen annimmt, um dann sein Gastgeber zu sein, das setzt ja eine grundlegende Gnadenthat voraus, da es für die alttest. Menschheit von vorneherein gewiß ist, daß der heilige Gott und der sündige Mensch als solche keine Gemeinschaft haben können; wie sich das am deutlichsten in der Überzeugung ausdrückt, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, ohne zu sterben.

Diese grundlegende Gnadenthat Gottes kann nun nicht etwa als unsichtbar vorausgesetzt werden; da würde sie eben zweifelhaft bleiben; sondern muß entsprechend dem ganzen Wesen der Opferhandlung sichtbar hingestellt werden. Das ist Thatsache des Blutvergießens oder auch Blutsprengens.

Daß ein solcher Inhalt der Handlung uns gerade in den ältesten Zeiten nirgend ausgelegt wird, wie oben Reuß hervorhebt, ist kein Beweis gegen diese Deutung, sondern liegt in der Natur und dem Alter unserer Berichte. Sie geben uns eben Thatsachen, keine Theorien. Hier muß nun vor allem das Passa genannt werden. Dieses Opfer, dem niemand das höchste Altertum abzusprechen wagt — wird doch wahrscheinlich an das Frühlingsopfer eines Hirtenvolkes der Urzeit der heilsgeschichtliche Inhalt sich angeschlossen haben —, genügt allein schon, um die Ansicht Spencers und Wellhausens zu widerlegen, wonach alle Opfer unter den homerischen Satz fallen: „Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ᾽ αἰδοίους βασιλῆας“ (a. a. O. S. 64). Wo ist denn das Geschenk, das im Passa der Gottheit dargebracht wird? Von dem Begriff des δῶρον aus wäre es daher ganz konsequent, wie Hofmann (Schriftbeweis) gethan hat, dem Passa überhaupt den Opfercharakter abzusprechen; womit doch nichts anderes erreicht wäre, als dasselbe zu einem alleinstehenden Geheimnis zu machen. Im Passa tritt die sakramentale Bedeutung des Opfers für sich auf, wie in den unblutigen Opfern der sakrifizielle Inhalt überwiegt. Mit dem Passa darf ferner das große Bundesopfer Exod. 24 in mehrfacher Beziehung verglichen werden, zunächst schon sofern beide wie zwei Hälften sich vereinigen, das Volk Israel zu dem von Jehova erlösten und Ihm zugeeigneten Gottesvolke zu machen. Es fehlt beiden altertümlichen Opfern die offenbar jüngere Beteiligung der Priester. Worauf es aber für uns ankommt: auch bei dem Bundesopfer tritt der sakrifizielle Teil des Opfers ganz und gar zurück gegen den sakramentalen: der Blutsprengung und „daß die Blutbesprengten Gott schauen, an seinem Tisch essen und trinken“ (24, 8. 11).

So haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, daß in der berühmten Stelle Levit. 17, 10. 11 in wirklich prophetischer Weise die geheimnisvolle Bedeutung des Opferblutes enthüllt wird, wenn es hier heißt: „Welcher Mensch Blut isset, den will ich ausrotten aus seinem Volk. Denn die Seele des Fleisches ist im Blut; und Ich habe es auch gegeben auf den Altar zu bedecken (d. i. versöhnen) eure Seelen.“ Mag nun diese Stelle aus dem „Heiligkeitsgesetz“, wie nach Klostermann diese Gesetzesgruppe des sogenannten Priesterkodex mit Recht genannt wird, einer früheren oder späteren Zeit angehören — schreibt doch Dillmann (z. d. St.) gerade diesen Kapiteln „zum Teil allerälteste Gesetze“ zu —, hier kommt nur in Betracht, daß obiger

Gedanke dem innersten religiösen Empfinden des Gottesvolkes, des Israel nach dem Geist wirklich entspricht und entnommen ist. Hier erweist sich einmal gerade das Gesetz „weissagend“, und wenn es auch nur der „Priesterkodex“ ist (Röm. 3, 21. 25; vgl. Matth. 11, 13). In dieser Beziehung ist von hervorragender Bedeutung, daß der für uns so wichtige Gedanke nicht direkt gelehrt oder gebildet, sondern nur als längst gegebener angeführt wird, um das Blutverbot zu begründen; (man vgl. Matth. 20, 28, wo Jesus einen für ihn längst feststehenden, ja den Mittelpunkt seines Selbstbewußtseins bildenden Gedanken in solcher Weise ausspricht). Was nun den Inhalt betrifft, so ist diese prophetische Deutung des Blutvergießens, wonach es sich um die Anwendung und Aneignung einer „göttlichen Gnadengabe“ handelt, vollständig genügend, die Spencer'sche Rationalisierung, die im Opfer lediglich Geschenk des Menschen an Gott sieht, zu vernichten. Ohne die Voraussetzung aber, daß das Blut als Träger des Lebens oder Gefäß der Seele schlechterdings nicht der Willkür des Menschen anheimfalle, sondern Gottes Eigentum sei, wäre ja das anerkannt uralte Blutverbot nicht zu verstehen. Und so werden wir es als einen gleich alten Gedanken anzusehen haben, daß das Blut im Opfer nach Gottes Gnadenbestimmung dazu diene, den durch seine Sünde von Gott geschiedenen Menschen mit Gott zu vereinigen oder zu heiligen. Wird dieser Zweck den Schlachtopfern im allgemeinen zugeschrieben (Hiob 1, 5; vgl. Lev. 1, 4; 16, 30), so lernen wir eben aus Lev. 17, 11 (bestätigt durch Ex. 12, 7. 13), daß derselbe durch die Verwendung des Blutes erreicht wird. In den Sünd- und Schuldopfern aber, deren Gipfel wiederum das große Versöhnungsopfer, ist nur dieser allgemeine Versöhnungscharakter des Blutes der ältesten Opferformen — mit dem Passa vergleichbar — sonderlich betont und hervorgehoben.

Was geschieht nun eigentlich im Opfer? Noch einmal mag darauf hingewiesen werden, was im Obigen schon gegeben ist, daß das Blut oder die im Blut waltende Seele des Tieres nicht ein Vertreter des Geschöpfs, des Menschen ist, sondern ein Diener oder Bote Gottes, gerade wie der Priester nicht ein Abgeordneter der Menge, sondern obwohl aus der Zahl der Menschen genommen ein Diener und Stellvertreter Jehovas ist, der Jehovas Rock trägt und Sein Brod ißt. So ist nun auch Leiden und Thun der im Opfer sterbenden Seele göttlicher Art; es ist das gerade Gegenteil dessen, was Wesen und Thun des „Fleisches“ ist. Der Charakter des letzteren ist Lebensegoismus und Lebensübermut, leben um sein selbst willen (vgl. oben über den Begriff „Fleisch“ S. 674 f.); wogegen die Seele des Opfers sich hingibt in den Tod um des anderen Willen. Dort gilt: „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren“; daher ist des Fleisches Ende Tod (Röm. 8, 6); hier „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird er gewinnen.“ Jenes ist „menschlich“ oder „fleischlich“, dies ist „göttlich“ oder „geistlich“ (Mt. 16, 23. 25). (Vgl. hiezu und dem Folgenden meinen Vortrag: Die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut. Greifswald 1884. S. 38 ff.). Darum allein kann ja auch dem heiligen und lebendigen Gotte, dem alles Tote zuwider ist gleich der Sünde, Opferblut, Opferfleisch und Opferdampf angenehm sein, weil Opfertod eben nicht Tod ist, sondern nach jenem Worte vielmehr „Leben gewinnen“ heißt und ist. So ist das Opferblut der Tiere nur auf einer niederen Stufe, was das Leiden und schließlich der Tod der die Sache

Jehovas vertretenden Propheten ist: Jehovas Leiden und Arbeiten für sein Volk. Der Zusammenhang der Tieropfer und der Prophetenopfer wird aber bekanntlich Jes. 53, 10 ausgesprochen, wie andererseits der Prophet keinen Zweifel darüber läßt, wo zugleich die letzte Quelle der Erlösung und Sündenvergebung liegt und wo der höchste Grund und Ursprung aller Selbaufopferung und gebenden Liebe sich findet, wenn er im Sinne Jehovas sagt: „Mir hast du Arbeit gemacht in deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht in deinen Missethaten. Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke Deiner Sünden nicht" (Jes. 43, 24 f.).

Worauf es nun vornehmlich bei der Betrachtung des Opfers ankommt, das ist der Gedanke, daß sich der Mensch nicht selbst erlösen kann, sowenig wie sich selbst erschaffen. Auch bei den Heidenvölkern ist keineswegs der allein beherrschende Gedanke und Wahn, der Gottheit eine ihr wohlgefällige Gabe zu schenken; wie wäre da das Menschenopfer denkbar, das doch bei den meisten alten Völkern und nicht etwa bloß den in Kultur tief stehenden sich findet! Vielmehr liegt auch dieser Verzerrung der richtige Gedanke zu Grund, daß wir uns nicht selbst erlösen können, sondern ein anderer für uns eintreten muß. Das kann aber im wahren und vollkommenen Sinn nur der heilige und barmherzige Gott selbst sein. Weil nun jener geheimnisvolle Grundzug des Opfers allem Rationalismus und Deismus wesentlich widerspricht, daher die unablässigen Bemühungen in früherer wie in neuester Zeit, das Opfer seines eigentlichen Kernes zu berauben.

Treten wir nun in das N. T. und die Schriften des Apostels Paulus hinein, so verstehen wir, daß alle jene Opfer im sakrifiziellen Sinne, jene Gaben, mit denen Israel Gotte etwas schenken wollte, ihr Ende gefunden haben in dem Einen großen Opferdienst, auf den schon die Propheten hingewiesen haben, und den Paulus beim Übergang des ersten sogenannten dogmatischen Teiles des Römerbriefs in den zweiten ethischen fordert: die Christen sollen ihre Leiber d. h. alle ihre Organe des Leibes und der Seele als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer Gotte darbringen, das ist ihr vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12, 1; vgl. Hebr. 13, 15. 16).

Das ist des Christen Aufgabe, die Heiligung oder die Opferung seines Lebens für Gott, nachdem der sakramentale Inhalt alles Opferdienstes, die Gabe Gottes an sein Volk, ihre Erfüllung im Opfertode Christi gefunden hat. Was sagt uns nun Paulus über diesen selbst? Da ist es nun wichtig, zunächst festzustellen, daß Paulus wie Jesus selbst und Petrus innerhalb des Gebietes des Opferwesens dieselben großen Thatsachen in Christo erfüllt sieht. Es sind die grundlegenden Opfer, deren Bedeutung darum auch, wie oben gezeigt worden ist, entweder ganz oder vorwiegend im sakramentalen Gebiete liegt: das Passa und das große Bundesopfer (1 Kor. 11, 23. 25; vgl. 5, 7; 2 Kor. 3, 6). Dazu tritt dann bei Paulus als Vorbild des Opfers Jesu das Opfer des großen Versöhnungstages und zwar nicht des jährlichen, sondern des großen Jobeljahres nach Ablauf der sieben Jahrwochen, als der Gipfel aller alttestamentlichen Sünd- und Schuldopfer (Röm. 3, 25; Lev. 25, 9; vgl. hiefür Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes. Gotha 1881. S. 80 ff.). Auch hier ist das Charakteristische. daß Jehova nicht eine

Gabe des Menschen empfängt, sondern daß die Gabe Jehovas, das versöhnende Blut, seine Mission vollzieht (Lev. 16, 27; vgl. Hebr. 13, 11. 12; wenn nach Lev. 16, 25 das Fett auf den Altar kam, so kann die Verbrennung dieses für den Menschen und also auch für Gott ungenießbaren Teiles des Opfertieres nur die Bedeutung haben, daß Gott den Akt der Versöhnung bestätigt und versiegelt). Von Jahr zu Jahr nämlich fand in Israel am großen Versöhnungstag, d. i. am zehnten Tag des siebenten oder Sabbatmonates eine Tilgung der Sünden des ganzen Volkes statt; und endlich am selbigen Tage des Jobeljahres, d. i. des großen Sabbatjahres, fand diese Versöhnung der Art statt, daß auch eine Erlösung Israels von den Folgen der Sünde, von Knechtschaft und Armut eintreten sollte (Lev. 25). Schloß sich doch schon an den jährlichen Versöhnungstag das Laubhüttenfest an, das Fest paradiesischen Wohnens und seliger Freude an der Fülle der göttlichen Gaben, ja der Hoffnung künftiger Verklärung der Erde, da eine Hütte Gottes bei den Seinigen sein und dadurch das Wohnen Israels unter dem Weinstock und Feigenbaum seine Erfüllung gefunden haben wird. Für den Apostel ist nun der große Zeitpunkt gekommen (Röm. 3, 26) — nachdem er den vollkommenen Bankerott der adamitischen Menschheit (5, 12 ff.) an den hervorragendsten Vertretern derselben, Hellenen und Juden, nachgewiesen (1, 28 ff.; 3, 19. 20) —, daß die große Entlassung und Befreiung der gesamten Menschheit (3, 23) aus dem Schuldgefängnis, die Erlösung aus dem Tod und Elend dieses Gefängnisses stattfinde, die Erfüllung obigen alttestamentlichen Vorbildes. Denn weil Gott solche That der Versöhnung und Erlösung zu seiner Zeit sich vorgesetzt hatte, hat er in der Vorzeit die Sünde walten und alle ihre Folgen entwickeln lassen können, ohne die Sünde zu strafen und zu tilgen (3, 25; 5, 21). Endlich nun ist diese Zeit gekommen, da Gott seine Gerechtigkeit bewiesen, d. h. seiner Heiligkeit ebensowohl wie seiner Barmherzigkeit Genüge geleistet hat; jener durch die Vergießung des Blutes seines Sohnes, dieser durch die Wiederaufnahme der jenes Opfer im Glauben annehmenden in die Kindschaft, d. i. in den rechten Stand der Menschheit zu Gott (δικαιοσύνη θεοῦ: der von Gott gewirkte rechte Stand).

Das geschieht durch den, den Paulus, vorwärts auf die Entwicklung des Menschengeschlechtes blickend, den zweiten Adam nennt, der aber hier in Beziehung auf die dahintenliegende Sündenentwicklung das Opfer des großen Versöhnungstages der Menschheit ist. Was nemlich das Gegenteil des Fleisches und der Sünde ist, die da für sich selbst leben und genießen wollen, das Sich selbst hingeben für den anderen bis in den Tod, was Gott im alttestamentlichen Opferdienst weissagungsweise seinem Volke vor Augen gestellt hat, das vollzieht sich nun in vollkommener Art durch die Hingabe des Christus, d. i. des Königs der Menschheit. Christus das Opfer, Gott der Priester, der das Opfer in seinem Blute der Welt vor Augen stellt, wie es vor Gottes Augen gilt, nämlich als das vollkommen Gute, Heilige und Gerechte oder die Vollziehung des göttlichen Willens (vgl. 7, 12). Wer diesen Schatz annimmt, der ist dadurch gerechtfertigt.

In den Reden Jesu bei den Synoptikern erscheint Jesus selbst als das Subjekt der im Opfer sich vollziehenden Selbsthingabe (Mt. 20, 28; vergl. 16, 21). Der Apostel zeigt hier Gott als den priesterlich thätigen, der wie er

die alttestamentliche Heilsordnung von Versöhnungsopfer und nachfolgender Befreiung eingerichtet hat, so auch im N. T. ihre Erfüllung ins Werk setzt.

Treten wir an die zweite wichtige, von unserem Gegenstande handelnde Stelle des Briefes heran, so hebt da Paulus (Röm. 5, 6 ff.) allerdings zunächst die Thätigkeit Christi hervor, indem er im Anschluß an Jesaia 53 Christum als den beschreibt (vergl. Mt. 20, 28), der für die Kranken trotz ihrer Gottlosigkeit den Tod übernommen hat (vgl. für die Auffassung der ganzen Stelle Klostermann a. a. O.). Denn Gott hat zunächst auf die Gottlosigkeit der Menschen mit seinem Zorn geantwortet, der die Menschen hoffnungslos dahinsiechen und dem ewigen Tod als der Folge des endgiltig losbrechenden Zornes entgegengehen läßt. Das ist der Zustand, auf den sich die Erlösung bezieht, von der 3, 24 die Rede. Da ist Jesus Christus ins Mittel getreten und hat den Tod über sich genommen, sodaß in seinem Blute der Zorn Gottes sein Ende gefunden, an dessen Stelle die Liebe des Vaters und die Annahme der Sünder in die Kindschaft oder die Rechtfertigung getreten ist (v. 9). Zum Schluß aber erhebt sich Paulus von Christo zu Gott und bezeichnet jenen mit dem Worte, welches allein verstehen lassen kann, wie in Gott solche Veränderung von Zorn zur neuschaffenden Liebe (v. 9. 5), welche durch Geisteskraft unsere Krankheit heilt, hat stattfinden können. Es ist der Sohn Gottes, der allein Haupt der Menschheit (d. i. Christus) werden und allein solch mächtige Selbstaufopferung hat vollziehen können (v. 10). Denn, das schließen wir sogleich an, es ist der Vater, — der allmächtige Gott Himmels und der Erden — „der seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern denselben für die Menschheit in den Tod gegeben hat“ (8, 32). Eben damit aber ist ja bezeugt, daß Gott seiner selbst nicht geschont hat. Denn was den Sohn trifft, das trifft ebenso oder noch vielmehr den Vater.

Treten wir endlich an die Röm. 5 verwandte Stelle 2 Kor. 5, 15 ff. heran, so erscheint auch hier zunächst Christus als der thätige. Er, der Eine, ist für alle gestorben, d. h. ist zu ihren Gunsten in den Tod gegangen; und daraus schließt Paulus, daß die vielen nicht mehr sich selbst angehören, sondern dem, der für sie gestorben ist. Das ist dieselbe Thatsache, die Paulus 5, 21 so ausdrückt: Gott habe den Sündlosen zu unseren Gunsten zur Sünde gemacht, d. h. den Sündertod sterben lassen, durch welchen Tod uns Jesus zu eigen gewann. Ebendamit verstehen wir denn auch, wie Gott uns sich versöhnen, mit uns in Friede und Freundschaft treten konnte. Denn wir sind ja nach dem Tode Jesu nicht mehr wir selbst und gehören uns nicht mehr an, sondern sind dessen Eigentum, der für uns gestorben ist; wir tragen seine Farbe, wie die Thürpfosten das Blut des Passalammes. Darum sieht uns Gott nicht mehr als seine Feinde an (Röm. 5, 10), läßt nicht mehr seinen Zorn auf uns ruhen (Röm. 5, 9), sondern wir gehören in Christo zum Hause Gottes, wir sind neue Kreaturen. Es kommt nur darauf an, daß wir zu dem, was Gott gethan hat: Ja sagen; das ists, was Paulus als Botschafter Christi verlangt: laßt euch mit Gott versöhnen.

Aber wodurch geschah es denn, daß Gott diejenigen, um deren Willen Christus in den Tod ging, als Christi Eigentum als einen Teil Christi selbst ansieht, gegen den er nicht Zorn haben und ausüben kann?

Da stehen wir wieder mitten in der Opferfrage. Wir werden nur

schließen können: im Opfertode Jesu muß das absolut Wertvolle gegeben sein, vor dem der Zorn Gottes selbst Halt machen, das Gott selbst anerkennen muß. Nun gibt es aber nichts anderes, das über Gottes Zorn Gewalt hätte, als Gottes Barmherzigkeit und sich selbst dahingebende Liebe. Das ists nun auch, was Paulus zuerst in eigentümlicher Weise hervorhebt. Es ist Gott, der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat; in Christo hat Gott die Versöhnung selbst vollzogen (Röm. 8; 2 Kor. 5). Dieser Gedanke tritt denn in der umfassendsten und prinzipiellsten Weise 1 Kor. 1 auf, sodaß wir hier die letzte Quelle der paulinischen Theologie anzuerkennen haben. Der Inhalt des Evangeliums nämlich, d. i. des Wortes vom Kreuz, wird hier als die Thorheit und Schwäche Gottes bezeichnet. Denn so wenig kommt man, um die Grundthatsache des Christentums zu verstehen und sich anzueignen, mit den Begriffen der göttlichen Macht und Weisheit aus, daß es der Apostel wagen darf, dem Inhalt der Offenbarung Gottes in Christo den Namen der Thorheit und Schwäche Gottes zu geben (vgl. dazu oben S. 679 f.). Eben damit ist ja auch die Beziehung des Apostels zum A. T. und seinem Gesetze gegeben. Sofern das A T. göttliche Forderung, des Menschen Sache aber Gabe und Leistung ist, — das ist die göttliche Weisheit im Gesetz, durch welche doch die Rettung der alttestamentlichen Menschheit so wenig sich vollzog, wie die der hellenischen durch die in der Schöpfung gegebene Weisheit Gottes, 1 Kor. 1, 21 —, kann von Rechtfertigung keine Rede sein. Sofern das A. T. dagegen von göttlicher Gabe, Arbeit und Leistung redet, ist es Verheißung und Weissagung, welche Zeugnis ablegt für die in Christo erschienene Gottesgerechtigkeit (Röm. 3, 21).

II. **Der Hebräerbrief, insbesondere seine Versöhnungslehre.** — Knüpfen Jesus, Petrus und Paulus die Bedeutung des Todes des Christus innerhalb des Gesetzes wesentlich an das Passa und das große Bundesopfer, so redet der Hebräerbrief vorwiegend vom großen Versöhnungsopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbringt. Allerdings tritt auch das Bundesopfer hervor, sofern es dem Verfasser darauf ankommt, zu zeigen, daß an die Stelle des alten und unvollkommenen Bundes der von den Propheten geweissagte neue Bund treten und durch das dem alttestamentlichen Opfer entsprechende vollkommene des N. T.s eingeweiht werden mußte. Doch das eigentliche Ziel der Ausführungen unseres Briefes ist nicht das Bundesopfer selbst, noch auch das Sühnopfer des großen Versöhnungstages — auf welches Paulus Röm. 3, 25 seine Ausführung gründet —, sondern ist der Hohepriester, der jenes Opfer vollbringt. Denn nicht das war der Hauptanstoß für die Leser des Briefes, daß ein einmaliges Opfer des Leibes und Blutes Jesu an die Stelle der immer sich wiederholenden Thieropfer getreten sei, — hätten sie nicht eine lebhafte Empfindung davon gehabt, daß nicht der Kälber und Böcke Blut Sündenvergebung schaffe, so wären sie überhaupt nicht Christen geworden —, sondern das war für die Judenchristen das schmerzlich entbehrte, daß sie die dem alttestamentlichen Hohepriestertum, welches aus dem Allerheiligsten mit seiner Herrlichkeit ins Volk zurücktrat und unter demselben verweilte, entsprechende Herrlichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters nicht zu sehen bekamen. Denn derselbe blieb im Allerheiligsten verschwunden. Das Opfer hatten sie alle gesehen. Aber das ist eben die Thorheit und Schwäche Gottes

(1 Kor. 1, 25). Das Hohepriestertum dagegen war unsichtbar. Man vergleiche in dieser Beziehung die Predigten des Petrus in der AG., wie derselbe die Auferstehung Jesu zu betonen veranlaßt ist.

Da bedarf es nun für die Leser des Glaubens, wie ihn der Verfasser als die tragende Macht aller Vertreter der ganzen Heilsgeschichte nachweist (Kap. 11). Denn indem der Inhalt ihres Glaubens das Ewige und Göttliche ist, so ist derselbe eben damit auch ein vollkommen unsichtbarer (11, 1 ff.; vgl. 2 Kor. 4, 18). Dieser Inhalt ist statt des sichtbaren Jerusalems das himmlische, statt der irdischen Volksgemeinde die himmlische, statt der irdischen Herrlichkeit des Priester- und Mittlertums der ewige Mittler, der Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, zur Rechten Gottes, statt der immer sich erneuenden mannichfaltigen Opfer das Eine und vollkommene Blut des wahren Opfers und Hohenpriesters, welches nicht nur besser als jene, sondern besser als das Blut aller Gerechten und Propheten des Alten Bundes redet, die sich für Gottes Sache dahingegeben haben (12, 22 ff.). Freilich verweilt der Verfasser nicht minder bei diesem letzteren Gegenstand, denn wenn Jesus in seinem Tode das Eine, vollkommene und bleibende Opfer dargebracht hat, welches sich als solches an den Gewissen erweist, dann werden die Leser auch in ihm den ewigen und vollkommenen Hohenpriester erkennen und anerkennen müssen, daß er unsichtbar aber nicht unthätig und nicht unnütz im himmlischen Heiligtum verharre, bis die Zeit gekommen, daß alle seine Feinde ihm zu Füßen liegen und er zur Verherrlichung seiner Gläubigen erscheinen wird (9, 28); dann werden sie anerkennen, daß an dies große Versöhnungsopfer am Ende der Zeiten (1, 1) sich in der That auch das große Jobeljahr oder die vollkommene und ewige Sabbatruhe anschließt, welche wahrhaft zu vergleichen ist mit der Ruhe des Schöpfers von seinen Werken, das gelobte Land der verklärten Welt, in welches der Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, der zugleich König ist, einführen wird (4, 1 ff.). Es wird sich zeigen, daß Gott durch denselben seinen Sohn ein zweites Werk vollendet, in welchem jenes erste sein Ziel findet (1, 2).

So gilt es denn dem Verfasser vorwiegend, in der irdischen Thätigkeit des Hohenpriesters Jesus das vollkommene Opfer erkennen zu lehren, damit dann auch die Glaubensaugen der Leser den im Heiligtum verschwundenen Hohenpriester zur Rechten Gottes sitzend und so als den Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks erkennen. Das ist der Grund, warum nicht das Passaopfer im Hebräerbrief vorkommt; hier fehlt der Priester. Neben dem großen Versöhnungsopfer aber kann das Bundesopfer in Betracht kommen, weil auch hier der Mittler vorhanden ist.

So tritt denn an die Stelle des Zeitlichen und Mannichfaltigen, des Unvollkommenen und Schattenhaften des A. T.s im N. T. überall das Eine, Wesentliche und Bleibende (vgl. 1, 1). Es treten an die Stelle der atl. Opfer in ihrer eucharistischen Bedeutung die wahren und Gott wohlgefälligen Opfer der Christen im Lobe Gottes und in den Wohlthaten an die Menschen (13, 15. 16). Damit erfüllt sich die Forderung, welche Psalmisten und Propheten gegenüber dem Opferdienst, wie ihn so oft das gottentfremdete Volk übte, im Namen des h. Geistes stellten.

An die Stelle des Sakramentalen oder Sündentilgenden in den Opfern

aber tritt ein für allemal das Eine und vollkommene Opfer des Blutes Christi (10, 1 ff.). Und so gewiß es nun ist, daß der Kälber und Böcke Blut nicht Sünden wegnehmen kann (10, 4), so bleibt wiederum für das N. T. oder die künftige und ewige Welt der Grundsatz des A. T.s bestehen, daß „ohne Blutvergießen keine Vergebung" (9, 22). Wenn das atl. Gesetz hier eine gewisse Ausnahme gestattet (daher „fast alles" 9, 22; vgl. 3 Mos. 5, 11), so gehört es zur Vollkommenheit des N. T.s, daß hier diese Ausnahme wegfällt. Und indem dem Willen des h. Geistes Genüge geschieht, wie er durch Psalmisten und Propheten sich ausspricht, z. B. Ps. 40, welcher David sagen läßt: „Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; Ganzopfer und Sündopfer haben dir nicht gefallen; da sprach ich: siehe ich komme, in der Buchrolle steht von mir geschrieben: zu thun, Gott, deinen Willen": indem David so erfüllen will, was Samuel einst so scharf gegen Saul und seine Opfer geltend gemacht hat (1 Sam. 15, 22): findet eben unser Verfasser diesen Willen Gottes schließlich in vollkommener Weise ausgeführt in der Opferung des Leibes Jesu Christi, wie sie ein für allemale geschehen ist zu unserer Heiligung (10, 10).

Hier handelt es sich allein um die sakramentale, sündentilgende Bedeutung des Opfers. Daher wird denn Jesus nur als Hohepriester betrachtet, der kein anderes als das große Versöhnungsopfer darzubringen hatte, während die Priester auch die eucharistischen Opfer darbrachten (5, 1; wenn hier neben θυσίας auch δῶρα genannt sind, so bezieht sich das auf den Weihrauch, der zum großen Versöhnungsopfer gehörte, vgl. Hofmann z. d. St.).

Indem wir endlich an die Sache selbst herantreten, trennen wir uns prinzipiell von Hofmann und Ritschl, welche beide einseitig im Opfer nur die eucharistische oder sakrifizielle Bedeutung anerkennen; wie ja Hofmann darum das Passa und das Bundesopfer nicht als Opfer gelten lassen will (Schriftbeweis 2. A. II, 1 S. 274. Vgl. Ritschl 2. A. II S. 203). Vielmehr kommt zuletzt alles auf das Sakramentale im Opfer an, und das ist wie bei Jesus, so bei Paulus, im Hebräerbrief und schließlich im Johannesevangelium die Hauptsache. Das ist das eigentliche Geheimnis der Erlösung, daß der Herr für die Knechte, der Hirte für die Schafe, der Hohe für die Niedrigen und an dieselben sich hingibt. Das ist freilich eine satisfactio vicaria. Der Reiche tritt für die Armen, der Starke für die Schwachen, der Schuldlose für die Schuldigen ein. Nur nicht im engen juristischen Sinne des Strafleidens, sondern im Sinne heiligen väterlichen Leidens um die verlorenen Söhne. Nicht das ists, daß was als Strafe auf der Menschheit liegt ihr abgenommen und auf Jesum Christum gelegt wird, als könnte so eine Gleichheit hergestellt werden. Das ist eben nach allen Seiten betrachtet unmöglich. Das Objekt, das Christo auferlegt wird, ist ein anderes; und das Subjekt, das die Leiden trägt, ist seinem Wesen nach so ganz anders. Aber hier gilt es eben auch gar kein Äquivalent, sondern ein Überschwängliches. Es ist das göttliche, heilige Mitleiden, das höher ist als alles menschliche Leiden, höher denn der Himmel über der Erde. So ists auch in menschlichen Verhältnissen. Die Krieger, die den Tod fürs Vaterland sterben, und die anderen, die ihr Leben dem Tode darbieten, das sind die Starken und Jugendlichen, die für Greise und Kranke und Schwächliche daheim in den Tod gehen. Der Feuerwehr-

mann, der in den Flammen umkommt, während er ein unmündiges Kind rettet, opfert seine Kraft für die Schwäche. So ists eben Gottheit, die für Menschliches, ewiger Geist, der sich für Fleisch dahingibt (vgl. übrigens die von Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief S. 729 aus Stahls Fundamenten einer chr. Philosophie mitgeteilten Worte: „Wenn die Sühne die Gerechtigkeit erfüllt gleichwie die Strafe, so ist sie doch dadurch keineswegs dasselbe oder derselben Art mit der Strafe, etwa nur mit Änderung des Subjekts, eine Strafe, die an dem Unschuldigen vollzogen wird statt an dem Schuldigen, „stellvertretende Strafe"; sondern sie ist ein ganz Spezifisches, als solches eher der Strafe entgegengesetzt, als identisch mit ihr."

Zuletzt findet das Opfer nur die vollkommene Vollziehung seiner Idee, wenn in Christo das Göttliche und absolut Hohe sich herunterneigt und für die Niedrigen und Elenden hingibt. Es ist die Demut Gottes selbst, welche endlich in dem Hinab des lebendigen Gottes in den Tod ihre Vollkommenheit findet. Das ists nun auch, was besonders den Hebräerbrief auszeichnet, daß er auf diese letzten und höchsten Gedanken zurückgreift, deren Bedeutung man recht erkennen wird, wenn man sie mit den Worten Jesu vergleicht. Es wird die Fleischwerdung Christi unter diesen Gesichtspunkt gestellt, daß er den Tod zu leiden im Stande sei (2, 14. 15). So wird das Fleisch, welches beim sündigen Menschen nur Kraftentwicklung und Lebenslust sein will und das wider seinen Willen Tod ist, in Christo beabsichtigterweise Todesmittel und Weg der Selbstverleugnung werden. Es ist das göttliche Wesen, welches als Macht, Kraft und Herrlichkeit in Christo ins Leiden eingeht; darin besteht seine Vollendung als Hoherpriester (2, 9. 10. 17. 18; vgl. 1, 2. 3). Das hat aber nicht ohne die gewaltigsten Schmerzen, ohne das ernsteste Ringen seiner Seele geschehen können, so daß er in diesem seinem Hinabsteigen bis in den Tod Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen Gotte wiederum geopfert hat und im Leiden das Schwerste des Gehorsams gelernt hat — denn leichter ists in Seligkeit dem Vater zu gehorchen —; dadurch nun ist er zum vollkommenen Hohenpriester vollendet worden und denen, die wiederum ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles (5, 7 ff.). Und als der, der selbst den Gehorsam in schweren Leiden gelernt hat, wird er als mitleidiger Hoherpriester Mitleid mit unsrer Schwäche im Gehorsam haben (4, 15). Das ist nun die Erfüllung dessen, was das Gesetz dem Hohenpriester als dem Gipfel des Priestertums zuschreibt: daß er die Namen der Kinder Israel auf seinen Schultern vor dem Herrn trage und daß er in seinem Stirnblatt die Missethat der Kinder Israel bei ihrem Gottesdienst trage und sie vor Jehovah versöhne (2 Mos. 28, 12. 38).

Und so nähern wir uns dem Ziel und der Absicht unserer Schrift, indem wir die Summa ihres Inhaltes den ersten Worten derselben entnehmen, durch Obiges für die richtige Auffassung derselben vorbereitet. Es gilt dem Verfasser, seinen Lesern zu zeigen, daß in Christo, dem Sohne Gottes, im Unterschiede von der vielgeteilten und vielartigen Offenbarung des A. T.s, welche als solche nur eine Weissagung des Vollkommenen sein konnte, die vollkommene Offenbarung Gottes vorhanden sei. Aber nicht so, als hätte Christus, der von Ewigkeit her Bild und Widerschein des Wesens Gottes gewesen wäre, eben nur in der Welt aufzutreten gebraucht, um die Menschheit das göttliche

Wesen schauen zu lassen. Vielmehr steht es damit so, daß der, durch welchen Gott die Welt gemacht hat, nun erst zum Erben des Alls erhoben worden ist, nachdem er gethan hat, was als schwerer zu erachten ist denn die Weltschöpfung, nämlich die Welterlösung. Der, durch den Gott die Welt gemacht hat, hat erst Hoherpriester und Opfer derselben werden müssen, um Weltherrscher zu werden. Nachdem er nämlich durch Leiden und Tod die Sünden aus der Welt hinausgeschafft hat, ist er erst hiedurch — wozu die durch ihn vollzogene Weltschöpfung nur die Voraussetzung bildet — zur Ausstrahlung der Herrlichkeit und zum Ausdruck des bis dahin verborgenen Wesens Gottes geworden, und hat in dieser Eigenschaft und Bedeutung sich zur Rechten der an sich unfaßbaren göttlichen Größe in der Höhe niedergelassen. So reiht der Verf. auch da, wo es ihm darauf ankommt, Art und Wesen des Glaubens zu zeigen, die beiden großen Thatsachen der Weltschöpfung und des ersten Opfers als den wesentlichen Inhalt des Glaubens aneinander (11, 3. 4). Abel ist aber insofern ein einzigartiges Vorbild Jesu, als er, ein Priester, das erste Opferblut dargebracht und zugleich zum Opfer geworden zuerst sein eigen Blut vergossen hat (11, 4; 12, 24; vgl. Mt. 23, 35). So soll nun die Welt das Wesen Gottes nur in dem Sohn, wie er im Worte vom Kreuz gepredigt wird, erkennen; vgl. das Wort Luthers, daß wir im Sohn das Herz Gottes des Vaters erkennen. Wiederum hangt der ganze Weltlauf nach Gegenwart und Zukunft an dem Sohn; er der sein Leben für die Welt in seinem Blute ausgeströmt hat, trägt nun die Welt als eine von ihm erkaufte durch sein Machtwort und führt sie zu ihrem Ziel, welches kein anderes als er selbst ist.

Es ergibt sich aus dieser Umschreibung der ersten Verse des Hebräerbriefs, welche in formeller Beziehung an Hofmanns Erklärung sich anschließt, daß diese Worte (vgl. 12, 2) einen der bekannten Philipperstelle (2, 5 ff.) sehr nahe verwandten Inhalt haben und zunächst nicht von dem metaphysischen, sondern von dem ökonomischen Wesen des Sohnes handeln. Gerade aber durch das richtige Verständnis jener Worte, welches nicht in dem präexistenten Christus, sondern in dem geschichtlichen, d. h. leidenden und sterbenden Christus den Ausdruck des Wesens Gottes d. i. eben dieses Wesen selbst kennen lehrt, werden wir zur tieferen Erkenntnis des göttlichen Wesens geführt. Indem uns der Verf. darauf hinweist, daß es sich bei der Hingabe des Blutes des Christus um ein Opfer gehandelt habe, in welchem dieser durch ewigen Geist sich selbst Gotte dargebracht hat (9, 14), zeigt er, daß das Blut des großen Hirten der Schafe, um einen ewigen Bund herzustellen (13, 20), Gefäß ewigen und göttlichen Wesens sein mußte. Wir erfahren, daß das Opfer d. i. die Hingabe seiner selbst in den Tod wahrhaft und wesentlich göttlich ist. Welch ein Kontrast zu der herkömmlichen, auch orthodoxen Gottesanschauung, zur alten Weisheit, wonach Gott in seliger Allgenugsamkeit im Jenseits thront und die Kreatur, Tier und Mensch ihrer Not und ihrem Tode überläßt. Wir überzeugen uns, daß auch für Gott das Gesetz Noblesse oblige gilt. Wir erkennen, daß mit dem Worte Jesu von Gott, der seine Feindesliebe dadurch beweist, daß er seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, das letzte Wort über Umfang und Wesen der Gottesliebe nicht gesagt ist, daß eben die pädagogische Beschränkung, welche Jesum in der Bergpredigt abhält

von sich selbst und von seinem Kreuz zu reden, ihn nicht mehr sagen läßt. Indem von Christo gilt, was Phil. 2, 5 ff. so deutlich ausgeführt ist, daß ihm sein Name, der über alle Namen ist, gegeben sei darum, weil er sich selbst also erniedrigt habe, oder nach Hebr. 1, 1 ff., daß er durch die Sündenerlösung d. i. seine Bluthingabe seinen Sitz zur Rechten Gottes als Träger des Weltalls und Ausdruck des Wesens Gottes errungen habe, gilt auch von Gott, daß er es verdient, Gott zu sein. Nun aber steht es nicht so, als ob ein Nicht-Gott seine Gottheit durch Leistung verdienen könne, wie die Socinianer und Ritschl behaupten, sondern jene Selbsthingabe ist vielmehr die Offenbarung der Gottheit selbst, der Ausdruck des Wesens Gottes.

Opfer und Hoherpriester sind nur Hüllen Gottes selbst, der sich um die Tilgung der Sünden seines Volkes und der ganzen Menschheit müht, wie der Prophet es ausdrückt. Er ists, der im Opferblut leidet, der im Hohenpriester die Sünden des Volks als Last trägt, bis er sie hinwegschaffe (2 Mos. 12, 38). Und so ist die ganze Arbeit nicht nur des alttestamentlichen Kultus in Opfer- und Priestertum, sondern der alttestamentlichen Heilsgeschichte, vornehmlich aber die Arbeit und das Leiden der Knechte Gottes und Propheten nur die äußere Hülle jener großen Arbeit und Mühe, welche die Sünden Israels und der Welt Gotte gemacht haben (Jes. 43, 24. 25). Im Sohne Gottes am Kreuz wird das Leiden Gottes offenbar, das viel tiefer ist als Menschenleiden, der göttliche Hintergrund all der unzähligen Schmerzen und Seufzer der Kreatur von Anbeginn. Das ists, was vom Apostel als Thorheit und Schwäche Gottes bezeichnet wird (1 Kor. 1). Wie aber in der göttlichen Thorheit und Schwäche die höchste göttliche Kraft und Weisheit sich offenbart, welcher gelungen ist, was die in der Schöpfung und Sinaigesetzgebung offenbarte göttliche Kraft und Weisheit nicht vermochte, die Überwindung der Sünde und Erlösung der Welt, — so ist in derselben auch die Offenbarung der höchsten, wahrhaft göttlichen Ethik gegeben. Daher ist die Anerkennung dieser Thatsache der höchste Glaubensakt des Menschen, sofern er dadurch erst wahrhaft Gott selbst anerkennt und im Glauben sich aneignet. Allein durch den Glauben an das Wort vom Kreuz hat der Mensch das wahrhaft Göttliche, das summum bonum, nicht im Sinne des Genusses, sondern des sittlichen Wertes. Darum liegt in diesem Glauben die Rechtfertigung. Wiederum ist mit diesem Glaubensbesitz sogleich die wahrhaft ethische Thätigkeit des Menschen gegeben, da solches göttliche Kapital nicht müssig sein kann. Hier ist auch die Einheit von Dogmatik und Ethik unverkennbar, da die letztere nichts anderes ist als die Übersetzung der im Glauben empfangenen göttlichen Ethik in menschliches Thun.

Außer den S. 506 angeführten Schriften über die Apostelgeschichte (Zeller, Lekebusch, Baumg., Lange, Oertel &c.) vgl. noch Weiß, Bibl. Theol. des N. T.s. 3. A., S. 113 ff. || Speziell über Apg. 15 im Verh. zu Gal. 2 und zur paulin. Geschichte und Theologie überhaupt: v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s zusammenh. untersucht, I., S. 112 ff.; H. Ewald, Gesch. des Volks Israel VI, 437 ff.; Weizsäcker, Das Apostelkonzil (Jahrbb. f. deutsche Th. 1873, II.); Carsted, Neueste krit. Verh. über die Apg. &c. (Beweis des Gl. 1874, S. 289 ff.); Fr. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte; exeget. Beitr. zur Gesch. des Urchristenthums. Hildburgh. 1882.

Über die paulinische Theologie: G. W. Meyer, Entwickl. des paul. Lehrbegriffs. Altona 1801 [rat. und veraltet]. L. Usteri, Entw. des paul. Lehrbegriffs in seinem Verh. zur bibl. Theol. des N. T.s. Zürich 1824; 6. A. 1851. A. F. Dähne, Entw. des paul. Lehrbegr. Halle 1835. F. Chr. Baur, Paulus der Ap. J. Chr. 1845; neue Ausg.

bes. von Zeller 1866. Th. Simar, Die Theol. des heil. Paulus übersichtl. dargestellt. Freib. 1864, 2. umgearb. Aufl. 1883. E. Renan, St.-Paul (vol. III seiner Origines du Christianisme). Par. 1869. J. W. Straatmann, Paulus de Apostel van Jezus Christus, zijn Leven en Werken, zijn Leer en zijne Personlykheid. Amst. 1874 [noch hyperkritischer und zugl. unkritischer als selbst Renan]. A. Sabatier, L'apôtre Paul. Esquisse d'une hist. de sa pensée. Strasb. 1870. 2. ed. 1879. O. Pfleiderer, Der Paulinismus. Ein Beitr. zur Geschichte der urchristl. Theologie. Lpz. 1873 [gleich dem vorigen gemäßigt tendenzkritisch]. H. Opitz, Das System des Paulus n. seinen Briefen. Gotha 1873. Ivons, Christianity as taught by S. Paul. Lond. 1876. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus. Teil I. Berlin 1880.

Zur paulin. Christologie: J. F. Räbiger, De christologia Paulina contra Baurium commentatio. Vratiol. 1852. W. Beyschlag, Die Christol. des N. T.s 1866 (dagegen L. Schultze, Vom Menschens. u. Logos, 1869). R. Schmidt, Die paul. Christologie in ihrem Zus. mit der Heilslehre des Ap. dargestellt. Gött. 1870. W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk ꝛc. Bd. II, Abtl. 1, Basel 1878. || W. Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2, 5–11. Zugleich ein Beitr. zur paul. Christologie, Karlsruhe 1884. || Zur paulin. Anthropologie: Holsten, Die Bed. des Worts σάρξ im Lehrbegr. des Paulus 1855. J. G. Krumm, De notionibus psychologicis Paulinis. Giss. 1858. H. F. Th. L. Ernesti, Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt, 2 Bde. 1862. H. Lüdemann, Die Anthropol. des Ap. P. u. ihre Stellung innerh. seiner Heilslehre. Kiel 1872. Ecklund, Σάρξ voc. quid. ad. Paul. significet. Lundae 1872. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878. || R. A. Lipsius, Die paulin. Rechtfertigungslehre, Lpz. 1853. H. F. Th. L. Ernesti, Die Ethik des Ap. P., Braunschw. 1868; 3. A. 1880. || Zur paulin. Eschatologie: A. Klöpper, Die paul. Lehre v. d. Auferstehung, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862, I. W. Beyschlag, Die paul. Theodicee Röm. 9–11, 1868.

Palmer, Die Moral des Jakobusbriefs (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1865, I.). Woldemar Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbr. Lpz. 1869. W. Beyschlag, Der Jakobusbr. als urchristl. Geschichtsdenkmal (Theol. Stud. u. Kr. 1874, I.). v. Hofmann, Die h. Schr. N. T.s, Tl. VII, 3 (1876). D. Erdmann, D. Br. des Jak., Berl. 1881.

K. Holsten, Zum Evangelium des Paulus u. Petrus. Altes u. Neues. Rostock 1868. F. Zimmer, Paulus gegen Petrus, Gal. 2, 14 ff. (Ztschr. f. Wissensch. Theol. 1882, III.). A. L. Poelmann, Theologia Petrina, Groning 1856. Weiß, Der petrin. Lehrbegriff ꝛc. Berl. 1855. L. Morich, Des h. Ap. Petrus Leben u. Lehre, Braunschw. 1874. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s VII, 1. 2 (1875).

Zur paulin. Soteriologie (insbes. z. Versöhnungslehre): A. Ritschl, Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung. Bd. II: Der bibl. Stoff der Lehrer, Bonn 1874; 2. A. 1882. G. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins. Berlin 1878. E. Ménégoz, Le péché et la redemption d'après S. Paul. Par. 1882. Grau, Über die Gottheit Christi u. die Versöhnung durch sein Blut (aus der Ev. KZ.), Greifsw. 1884.

B. der Ham, Doctrina de vet. novoque Testam. in ep. ad Hebraeos exhibita, 1847. Ed. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 2 B. Ludwigsburg 1858 f. 2. A. 1866 f. K. Wieseler, Untersuchung über den Hebräerbrief ꝛc., Kiel 1861. K. Kluge, Der Hebräerbrief. Auslegung u. Lehrbegriff. Neu-Ruppin 1863 (bes. S. 138 ff.). H. Vict. Andreä, Die Weltansch. des Glaubens in einer prakt. Auslegung des Hebräerbriefs, Frankf. 1866. Vgl. Stier (1842), Tholuck (3. Aufl. 1850), Delitzsch (1857) und Kurtz (1869) in ihren Kommentaren zum Br.

7. Die johanneische Theologie.

Auch die Schriften dritter Stufe, Hebr.-Br., Apokalypse und johanneische Schriften wurzeln ganz und gar in ihrer Zeit. Es ist die herannahende Endkatastrophe des jüdischen Staates und Volkes, welche auch die Judenchristenheit ergriffen und erschüttert hat, die Veranlassung des Hebr.-Br. Es ist das vom Blute der Heiligen trunkene Rom, das Babylon jener Zeit, welches dem Seher den Standpunkt gibt, von dem aus er das Babylon und Antichristentum der Endzeit schaut. Sagen diese Schriften Zeit und Veranlassung ihrer Entstehung selbst aus, so vermag dies das 4. Ev. seiner Natur nach nicht. Aber der (erste) Brief des Johannes leistet hierin Ersatz (s. oben auf S. 480 über

meine Stellung zu der betr. Einleitungsfrage; vgl. dazu meine Entwicklungsgeschichte des ntl. Schrifttums).

Gerade die genannten Schriften der dritten Stufe zeigen, näher betrachtet, daß die Entwicklung des neutestamentlichen Schrifttums eine durchweg dem Wachstum des Lebens entsprechende ist. Während die Synoptiker den Samen des Samens enthalten, entfalten sich hier gewisse auf jener Stufe nur keimartig vorhandene Bestandteile zur vollsten Reife und Deutlichkeit, weil die Bedingungen solcher Entfaltung in der Situation der späteren Zeit und durch die Provokation der ihr eigentümlichen geistigen Mächte gegeben sind.

Das Joh.-Ev. steht in seiner Zeit und schwebt durchaus nicht darüber. Dies von der Zeit Gefordertsein und dies Antworten auf die Fragen der Zeit widerspricht nun aber keineswegs dem Charakter der Absolutheit und Ewigkeit, den gerade unsere ntl. Schrift vor anderen zeigt. Vielmehr bewährt darin das 4. Ev. nur das Wesen der h. Schrift und der göttlichen Offenbarung überhaupt, welche überall eine wunderbare Verknüpfung des Zeitlichen und Ewigen, des Irdischen und Himmlischen, des Menschlichen und Göttlichen ist. Es ist nur die Veranstaltung der die Welt- und Gottesreichs-Geschichte lenkenden Vorsehung, daß dieser allgemeine Charakter göttlicher Offenbarung am Ende des apostolischen Zeitalters in ein besonders helles Licht gesetzt werden sollte. Es traten in dieser Zeit Richtungen auf, welche jenes Einssein des Göttlichen und Menschlichen vornehmlich in der geschichtlichen Person Jesu Christi, in welchem das Christum gegeben ist, in ähnlich prinzipieller und bewußter Weise leugneten, wie dies im 19. Jahrh. durch eine moderne Gnosis geschehen ist. Jenen Richtungen antwortet der Brief in den bekannten Stellen (2, 22; 4, 1 ff.) und das Ev. in seinem Schlußwort, in welchem es sagt: daß es geschrieben sei, damit die Christenheit glaube, daß Jesus (d. h. die geschichtliche, empirische Person) ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit sie durch solchen Glauben Leben habe in seinem Namen (20, 31).

Wir treffen aber hier wieder auf das, was Pfleiderer — einer der jüngsten Vertreter des modernen Gnostizismus auf unserem Gebiet — als die eigentliche Pointe der paulinischen Christologie bezeichnete (siehe oben S. 672). Das kehrt nun, da es sich eben um das Wesen des Christentums handelt, auf unserer Stufe der Entwicklung des ntl. Schrifttums, in einer besonderen und abschließenden Weise wieder. Wunderlich genug, daß man den Verfasser dieses Ev.s, welches der Stoß ins Herz des Gnostizismus ist, zum Gnostiker hat machen wollen; freilich am Ende nicht wunderlicher, als der Versuch, den Apostel Paulus dazu zu stempeln.

An solcher Verkehrung des Thatbestandes trägt allerdings eine gewisse Schuld diejenige Theologie, welche in unserem Ev. Spekulation, Theologie oder Gnosis findet, nur daß sie als Inhalt derselben ein kirchliches oder biblisches Dogma, im Unterschied von heidnischer Philosophie oder Häresie, finden will. Unser Evangelist ist kein christlicher Gnostiker im Gegensatz zu häretischen Gnostikern. Will man ihm jenen Namen geben, so muß man eben das Wort „Gnostiker" in einem ganz anderen, nämlich biblischen Sinn und Sprachgebrauch nehmen, als es nun einmal hat. Denn in den Worten Jesu: „das ist das wahrhaftige Leben, daß sie Dich, den allein wahrhaftigen Gott und den Du gesandt hast, Jesum als Christus erkennen" (17, 3) ist nicht

nur der Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis ein anderer, als bei den Gnostikern, sondern auch das Erkennen selbst ein anderes. Doch hievon ist später zu reden. Unser Evangelist ist aber auch nicht der „Theologe" des N. T.s, wie ihn die griechische Kirche in der hellenischen Überschätzung der Philosophie und Theologie genannt hat.

Da gilt es nun allerdings, bevor von einer positiven Darstellung des Inhaltes des Joh.-Ev. die Rede sein kann, vor allem das Vorurteil hinwegzuräumen, welches durch die sogenannte „Logoslehre" von vornherein den Evangelisten in ein schiefes Licht stellt. Denn freilich wenn derselbe eine derartige Lehre ausgebildet hätte, sei es nun in Anlehnung an Philo oder die damalige Zeitphilosophie überhaupt, ja auch — von der letzteren ganz abgesehen — in Anlehnung an das A. T. (mit oder ohne Apokryphen), wie schon Hengstenberg und neuerdings Weiß wollten, so wäre ja damit schon eine Art von Theologie gegeben. Es handelt sich aber um einen Unterschied und Gegensatz, wie zwischen alttestamentlichen Propheten und Apokryphen. Die letzteren setzen an die Stelle des Messias der ersteren das Abstraktum einer göttlichen Weisheit, welche in Wahrheit nur eine „göttlich" genannte menschliche Philosophie ist. Es kann nun das Verdienst v. Hofmanns nicht genug hervorgehoben werden, in diesem Stück den Bann der neueren Theologie gebrochen zu haben; wenn auch zahlreiche Theologen in dem hergebrachten Geleise verharren, da es nun einmal sehr menschlich ist, sich selbst d. h. hier ein Stück Theologie in dem Gegenstand der Forschung zu erkennen (vgl. übrigens zum Folgenden meine Entwicklungsgeschichte des ntl. Schrifttums und das von mir herausgegebene Bibelwerk für die Gemeinde 1877).

Da das Joh.-Ev. seiner Leserschaft innerhalb der Christenheit keine Schranken zieht und wir kein Recht haben, als seine Leser lediglich oder vorwiegend philosophisch gebildete oder auch mit dem A. T. näher vertraute Leute uns vorstellen, so sollte es als unbegreiflich gelten, wie der Verfasser, selbst wenn er nicht der Apostel wäre, seine Schrift mit einem Worte und Begriff beginnen konnte, der einem sehr großen Teil seiner Leser unbekannt und rätselhaft sein und bleiben mußte. Angenommen der Verfasser — was bei einem Apostel schon befremdlich genug wäre — hätte ein derartiges Theologumenon durch seine Schrift in die Christenheit einführen wollen, so war der allein vernünftige Weg, vom Bekannten auszugehen und zum Unbekannten überzuleiten; mit Jesu, der bekannten geschichtlichen Person zu beginnen und von ihr nachzuweisen, daß sie mit dem vom Verfasser verkündigten „Logos" identisch sei. Statt dessen würde der Verfasser mit jenem Rätsel anfangen und es wieder verschwinden lassen, ehe zur Klarheit gekommen, was es mit der geschichtlichen Person, von welcher das ganze Ev. handelt, zu thun habe. Denn es wird doch niemand behaupten wollen, daß die Worte „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", welche — unter Voraussetzung des philosophischen, gnostischen oder auch atl. theologischen Begriffs von „ὁ λόγος" — das befremdlichste, rätselhafteste und neueste der ganzen Schrift aufstellen und enthalten, in sich selbst auch die Lösung des Rätsels geben. Der Verfasser denkt aber im übrigen gar nicht mehr an irgend eine Lösung desselben. Aus dem einfachen Grunde, weil für ihn ein solches überhaupt nicht vorliegt.

Der Verf. des 4. Ev. hat an die Spitze seiner Schrift ein Wort gestellt,

das seiner gesamten Leserschaft vollkommen bekannt und durchsichtig war, wie es denn mit dem Sprachgebrauch des ganzen N. T.s übereinstimmt. Es ist „das Wort vom Kreuz" in den paulinischen Schriften, dessen Inhalt „Christus, der Gekreuzigte" (1 Kor. 1, 18; 2, 2); es ist das Evangelium, das eben darum eine Kraft Gottes ist, weil sein Inhalt Christus ist (Röm. 1, 16). Es ist dasselbe Wort, von dem nicht solche Dinge ausgesagt werden könnten, wie sie 1 Petri 1, 23 ff. und Hebr. 4, 12 f. ausgesagt werden, wenn es nicht einen ewigen, göttlichen und persönlichen Inhalt hätte. Es ist das Wort, von dem dieselben Prädikate gelten, wie von der Person Jesu, welche ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Es ist ein nicht der Sache, höchstens der Form nach neuer oder gar kühner Schritt, vom „Worte" das auszusagen, was die ersten Verse des Ev. enthalten; die Befremdlichkeit ist eigentlich nur für solche vorhanden, welche von den „Geheimnissen" des Himmelreichs und des Wortes, als des Samens desselben nichts wissen oder wissen wollen. Im übrigen liegt hier nichts wunderbareres vor, als was der Evangelist 1, 12; 20, 31 vom „Namen" Jesu Christi sagt. Wenn man an den „Namen" Jesu als des Christus glauben und in seinem Namen das Leben haben kann, so muß eben in diesem Namen die Person gegenwärtig sein, an die geglaubt wird, und die das Leben ist. So hätte denn von dem Namen Christi ausgesagt werden können, was sonst von der Person Christi ausgesagt wird; es hätte gesagt werden können: der Name ist das Leben, die Wahrheit und was dem „Wort" in den ersten Versen des Prolog beigelegt wird. Es hätte, kurz gesagt, sich von dem Namen Jesu Christi ein ähnlicher Sprachgebrauch entwickeln können, wie er im A. T. bezüglich des Namens Jehova vorliegt, wo bekanntlich „der Name" nicht nur für „Gegenwart" Jehovas, sondern geradezu für „Jehova" selbst steht (vgl. 3 Mos. 24, 11. 16; 5 Mos. 28, 58; 1 Kön. 9, 3).

Nun war am Ende des apostolischen Zeitalters jene Richtung aufgetreten, welche die Gemeinde eine neue Weisheit lehren wollte, eine Weisheit, welche wesentlich in der Scheidung von Idee und Wirklichkeit oder Geschichte, von Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem, von Christus und Jesus, Gottessohn und Menschensohn, und naturgemäß in der Scheidung von Evangelium oder Wort der Predigt und jener höheren Philosophie bestand. Da sollte denn das wahre Christentum in der Erkenntnis dieser Religionsphilosophie bestehen, während der bloße Glaube an das Evangelium eine niedere Stufe darstellt. Wie aber der „Glaube, so tritt auch die Heiligung gegenüber der „Gnosis" als der Vollkommenheit zurück. Es sind eben keimartig die bekannten Anschauungen des Gnostizismus, wie sie im 2. und 3. Jahrh. in den großen gnostischen Systemen entwickelt auftraten und in den Philosophien Schellings und Hegels wiederkehren (vgl. F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tübingen 1835). Da muß denn nun der alte Apostel geltend machen und feststellen, was das wahre Christentum ist. Das geschieht einmal durch den Satz: daß der Jesus der Christus, daß der im Fleisch Erschienene der Gottessohn ist; daß man den Jesus nicht verwerfen kann, ohne den Christus zu verlieren, und wiederum ohne den Sohn, d. h. den Jesus von Nazareth, auch nicht den Vater, d. h. die Gottheit haben kann (1 Joh. 2, 22; 4, 2 ff. 15; 5, 1. 5; Joh. 20, 31). Wiederum aber geschieht das durch

die bestimmte Erklärung, daß man den Christus und Gottessohn, — und mit ihm den Vater, das Göttliche und Himmlische —, welcher eben der Jesus der Geschichte ist, wirklich und wahrhaftig, in der realsten Weise empfängt durch das Hören des Evangeliums, des Wortes vom Kreuz; daß die Gläubigen einer Religionsphilosophie gar nicht bedürfen. Das ist nun in unverkennbarer Weise ausgeführt 1 Joh. 2, 20. 21. 24. 25. 26. 27. „Was ihr von Anfang an (d. h. da die Predigt des Evangeliums zu euch kam) gehört habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr im Sohn und im Vater bleiben." Indem die Leser solcher Botschaft glaubten, empfingen sie die Salbung des h. Geistes und den Besitz der Wahrheit und des ewigen Lebens, so daß sie keiner neuen und besonderen Unterweisung (von seiten der Gnostiker) bedurften. Beides endlich, die Einheit von göttlicher Ewigkeit und zeitlicher Geschichte, und wiederum von einer geschichtlichen Persönlichkeit und der Wortverkündigung, sagt der Eingang des Briefes klar genug aus, so daß von hier aus auch der Eingang des Ev. Licht empfängt. Es heißt dort: Was von Anfang war (d. h. was in Ewigkeit bei Gott und göttlicher Art war; vgl. Joh. 1, 1), was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben (jenes Ewige und dies Geschichtliche, den Gottessohn und Menschensohn darf der Verf. zusammenfassen, weil sie identisch sind). Es ist die Rede von dem Wort, welches das Leben enthält: und zwar ward das Leben offenbaret, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch (im Worte, so daß ihr hörend empfanget und besitzet) das ewige Leben, welches war bei dem Vater und welches uns offenbart ward; was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habet (d. h. uns gleich werdet, was den Besitz des ewigen Lebens angehet); und zwar sind wir in Gemeinschaft getreten (durch jene geschichtliche Erfahrung, und tretet ihr wiederum durch das Hören des Evangeliums) mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo. — So gilt es dem Verfasser das Ineinandersein des Ewigen und Göttlichen im Geschichtlichen und wiederum dieses Vergangenen als eines Göttlichen und Lebendigen im gegenwärtigen und augenblicklichen Worte der Predigt hervorzuheben (man beachte doch besonders die Identifizierung der konkretesten geschichtlichen Thatsachen: „was unsere Hände betastet haben" mit „dem Worte des Lebens", aus welcher die Unmöglichkeit sowohl eines philosophisch-metaphysischen wie atl. metaphysischen Logosbegriffs erhellt). Hierin aber ruht ja auch das Wesen des Christentums und das Geheimnis seiner Kraft, daß der Prediger in dem Bewußtsein predigt, nicht menschliche Meinungen, Hoffnungen, Forderungen über göttliche Dinge vorzutragen, sondern göttliche Thaten, welche ewigen göttlichen Inhalt und eine gegenwärtige lebendige Kraft haben, selig zu machen jeden, der daran glaubt. Denn in der Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger setzt sich ja fort, was Jesus von seinen Worten sagt: „daß sie Geist und Leben sind", und was Petrus als ihre Wirkung erfahren hat, daß sie ewiges Leben geben (Joh. 6, 63. 68); wie es auf denselben Inhalt sich bezieht, wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6) oder „Dein Wort ist Wahrheit" (17, 17). Das ist die wahre Theologie der Thatsachen gegenüber einer Theologie der Rhetorik. In jenem Ineinander liegt die wahre Ein-

heit der systematischen, historischen (d. i. exegetischen) und praktischen Theologie.

Während nun im Brief gerade das Moment der Predigt und der durch sie mit dem Göttlichen und Ewigen hergestellten Gemeinschaft hervorgehoben werden konnte, tritt dasselbe der Natur der Sache nach im Eingang des Ev. zurück. Hier kann nur durch den mehreremale mit Nachdruck hervorgehobenen Ausdruck „das Wort" die Bedeutung der Gegenwart und das Recht des Praktischen zur Geltung kommen. Es überwiegen die Momente des Ewigen und Geschichtlichen. Ganz besonders bedeutsam tritt hier hervor, daß der Inhalt des Wortes, d. i. Christus — der auch 1 Joh. 1, 1 schon als ein uranfänglicher, d. i. ewiger bezeichnet ward —, wie er die geschichtlich vollzogene Erlösung ist, so auch das Geheimnis der Schöpfung in sich schließt. Sagt Jesus weissagend von seinen Worten die Ewigkeit a parte post aus (Mtth. 24, 35), so erzählt der Evangelist von dem Worte der Predigt, welches Christus ist, wiederum weissagend, daß es im Anfang und im lebendigen Liebesverkehr mit Gott und göttlicher Natur war, daß es, weil Grund und Ziel alles Lebens der Welt, auch Grund der Schöpfung gewesen sei; und weil denn einst die Geburt der Schöpfung sich durch das „Wort", das da „Leben" und „Licht" ist, vollzogen hat, so konnte sich auch durch dasselbe in seiner geschichtlichen Erscheinung, da es nicht ein bloßer Mensch wie Johannes der Täufer war, die Wiedergeburt der Welt und die Erhebung der verlorenen Kinder Gottes in den Kindesstand vollziehen. Solche Erhebung der Menschheit geschieht aber nur auf Grund der Thatsache der tiefsten Erniedrigung dessen, von dem das Wort redet, auf Grund der Fleischwerdung dessen, der einst bei Gott war. Nur in dem Fleischgewordenen hat göttliches Leben und Licht als göttliche Gnade und Wahrheit, die da menschliche Sünde und menschliche Nichtigkeit überwinden, auf Erden Wohnung gemacht. Sprach das Gesetz die göttliche Forderung aus, so enthält das Evangelium oder das Wort, indem es Jesum Christum bringt, göttliche Sündenvergebung, neuschaffende Kraft und Leben.

Auch hier wie 1 Joh. 1, 1 verknüpft der Evangelist mit dem Evangelium oder Wort der Predigt als dem Subjekt die beiden prinzipiell wichtigen Thatbestände als seinen Inhalt, den ewigen, göttlichen Christus und den im Fleisch offenbarten geschichtlichen Christus. Daher tritt im Prolog nur zweimal der „Logos" als Subjekt auf, um gegenüber dem geschichtlichen „Jesus Christus" zu verschwinden, von dem das Ev. als eine erzählende Schrift zu berichten hat. Wohl aber erinnert an die Bedeutung des „Wortes" und weist darauf hin der für unser Ev. so charakteristische Ausdruck „glauben an den Namen" Jesu Christi. Ist doch dieser Name nichts anderes, als der zusammenfassende Mittelpunkt oder die Seele des Wortes von Christo, so daß, was oben vom „Worte" ausgeführt ist, vom Namen gilt, wie wir andrerseits von dem durch das ganze A. und N. T. sich erstreckenden Sprachgebrauch des „Namens" Gottes und Christi auf die Bedeutung des „Wortes" zurückzuschließen ein Recht haben. Es ist oben schon auf das A. T. verwiesen worden (man vgl. auch Oehler, Theologie des A. T.s. Bd. I. S. 189 ff.). Wenn nun schon im A. T. der „Name Gottes" die ganze göttliche Selbstdarstellung, die ganze dem Menschen zugekehrte Seite des göttlichen Wesens, nicht die ideale Exi=

stenz Gottes im Bewußtsein des geschaffenen Geistes, sondern eine „davon unabhängige objektive Existenz", die Gegenwart und wirksame Kraft Gottes (vgl. a. a. O.) bedeutet, wie kann da Weiß vom Glauben an den Namen Christi — in dem man das Leben haben soll — sagen, „diese Formel könne nur besagen, daß man zuversichtlich glaube, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt?" (a. a. O. S. 642). Wie Gottes Name da wohnt, wo Er seine Gegenwart zu erfahren gibt (so Oehler a. a. O.), so heißt glauben an den Namen Jesu Christi, an den im Wort und Namen gegenwärtigen Christus sich hingeben und mit Ihm in Gemeinschaft treten. Denn was wäre es um eine Heilsoffenbarung in Christo, die auf die leibliche Nähe Jesu, wie sie nur den nächsten Jüngern zuteil ward, beschränkt geblieben wäre oder die in derselben einen wesentlichen Vorzug besessen hätte? Während vielmehr gilt: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben", die also nur das Wort gehört und mit dem in seinem Namen gegenwärtigen Christus in Gemeinschaft getreten sind, so daß sie in diesem „Namen" das ewige Leben haben (Joh. 20, 29. 30).

Es gilt — um kurz das Resultat festzustellen — auf diesem Gebiet die beiden großen Gleichungen, welche allen Ebionismus und Gnostizismus ausschließen: das Evangelium (d. i. das Wort der Predigt der Apostel) = Jesus (d. i. die geschichtliche Person); und Jesus = Christus (d. i. der Sohn Gottes, eine Person von ewigem göttlichem Wesen). Bezüglich aber der sogenannten Logoslehre ergibt sich in geradem Widerspruch zu der herkömmlichen Meinung, daß der Verfasser unseres Evangeliums, statt eine Spekulation oder ein Theologumenon einzuführen, vielmehr das ganz und gar praktische Wesen des Christentums, nämlich seine in der Predigt des Wortes wirkende Heil- und Heiligungskraft (Röm. 1, 16) zur Durchführung bringt.

Keineswegs ist aber das „an ihn" oder „an seinen Namen glauben" ein in sich abgeschlossener und vollendeter Zustand. Das Joh.-Ev., welches in der unbedingtesten Weise alles Heil und Leben von Oben, von Gott ableitet, welches den Glauben selbst und das Menschliche überhaupt als Gefäß dem göttlichen Inhalt gegenüber fast verschwinden läßt, nimmt doch wiederum auf die psychologische Entwicklung des Glaubens alle Rücksicht. Der Glaube geht aus von dem zuversichtlichen Annehmen einer Thatsache, eines Wortes (3, 11. 12; 4, 21 u. s. w.), muß sich aber darüber hinaus immer mehr zur Hingabe an die Person dessen, um den es sich hier handelt, erheben. In dieser centralen Beziehung ähnelt das vierte Ev. dem Mark.-Ev., daß vor dem „Reiche Gottes" und seinen mannigfaltigen Beziehungen, wie sie bei Matthäus und Lukas hervortreten, der persönliche Mittelpunkt dieses Reiches ganz und gar überwiegt. Aber wie diese Hingabe an Jesu Person im Mark.-Ev. eine fortschreitende, sich vertiefende ist, so auch in unserem Ev. (vgl. 2, 11. 23 ff.). Der Fortschritt aber besteht darin, daß der Glaubende immer mehr sich selbst d. i. seinen eigenen Willen und seine eigenen Meinungen aufgibt und dafür immer umfassender Christum empfängt. Das Ev. kennt solche, die an Christi Namen glaubten und von solcher unbedingten Hingabe an Christum — eben damit auch von vollkommener Erkenntnis — weit entfernt waren; so tritt ein Nikodemus auf (Joh. 3); so mußten ja auch die Jünger von Stufe zu Stufe des

Glaubens emporbringen (vgl. hiefür Weiß a. a. O. S. 643 Anm. 3). Statt daß aber der Glaube dadurch irgend den Charakter einer Tugend, eines Werkes und Verdienstes annähme, reinigt er sich vielmehr dadurch immer mehr von allem Eigenen und Menschlichen, eben darum auch vermeintlich Verdienstlichen, um göttliche Kräfte zu empfangen. Der wahre Glaube erkennt und beweist durch die That, daß der Mensch von sich selbst Fleisch ist und nur durch eine Wiedergeburt des Geistes die Art des Reiches Gottes gewinnen kann (3, 5). Wenn daher Jesus selbst einmal den Galiläern auf ihre Frage: „was sollen wir thun, damit wir die Werke Gottes wirken“ antwortet: „das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, den Er gesandt hat“ (6, 29), so gehört in der That etwas dazu, dies Wort mit Baur in synergistischem Sinn mißzuverstehen. Das Christentum fordert vom Menschen — im Gegensatz zum Gesetz der Gebote — nur Ein Werk, und dies Werk besteht eben in der Verwerfung seiner selbst, in dem „sein Leben verlieren“, um Christum und in ihm das ewige Leben zu gewinnen. Denn wenn es 1 Joh. 3, 23 heißt: „das ist sein Gebot, daß wir dem Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und einander lieben“, so ist hier wie anderswo der Sinn, daß der Glaube die göttliche Kraft — weil den Sohn Gottes — empfängt, aus welcher die Werke der Liebe hervorgehen. Ähnlich Joh. 15, 1 ff.: Christus der Weinstock, die Christen die Reben, welche in Ihm bleibend aus der Lebenskraft desselben heraus Früchte bringen. So ernstlich nun auch solche Liebe zu den Brüdern und ihre Früchte gefordert werden, immer wieder wird daran erinnert, daß nicht unsere Liebe das erste ist, sondern Gottes Liebe (1 Joh. 4, 10; vgl. Joh. 15, 16). Gottes Liebe ist allein der Quell, aus welchem Leben und gute Werke hervorgehen, und zwar Gottes Liebe, wie sie sich ihre Gestalt in Christo, dem Lamm Gottes und dem wahrhaftigen Weinstock, gegeben hat. Es ist eine Gottesthat, auf die alle Menschenthaten als ihren Ursprung zurückgehen, dort in der Weltgeschichte die Sendung des Sohnes (Joh. 3, 16), im Leben des Einzelnen die Wiedergeburt durch das Wasser und den Geist, die göttliche Zeugung, aus der Gotteskinder werden, die göttliche Pflanzung, durch die Reben am wahrhaftigen Weinstock werden (Joh. 1, 13; 3, 5; 15, 1 ff.; 1 Joh. 3, 1 f.; 9, 10; 5, 4. 5). Hier bewahrheitet sich Jesu Wort: „Machet den Baum gut, so wird auch seine Frucht gut u. s. w.“ (Mtth. 12, 33; 7, 16 ff.). Nur Reben am guten Weinstock bringen gute Früchte, nur Kinder Gottes überwinden die Welt und der Glaube ists, der die Welt schon überwunden hat, wenn auch die aus dem Glauben strömende Kraft diesen Sieg immer wieder im einzelnen zu gewinnen hat (1 Joh. 5, 4 f.). So gilt nun andrerseits, daß eine Rebe, die keine Frucht bringt, verworfen wird (Joh. 15, 2), daß wer die Sünde thut und nicht die Brüder liebt, nicht in Gott und im Leben bleibt. Aber der Grund des nicht Frucht Bringen ist immer das nicht in dem Weinstock Bleiben, der Grund des Sündigens ist das nicht in Christo Bleiben (Joh. 15, 4 ff.; 1 Joh. 3, 6). Der Quell dagegen der guten Werke, der Erfüllung der Gebote ist das Sein und Bleiben in Christo, das Auswirken seines Geistes — daher denn auch seine Gebote nicht schwer sind (1 Joh. 4, 13; 5, 3). Denn sie sind nicht von außen an den Menschen forderungsweise herangebracht, sondern es ist die Liebe, als das Wesen Gottes, das in seinen Kindern, den von Ihm gezeugten, waltet und nicht anders

als in guten Werken zur Erscheinung kommen kann (1 Joh. 4, 16. 12; 5, 3).

In der einfachsten und doch wiederum umfassendsten Weise versetzen uns Brief und Ev. des Joh. in das Reich Gottes und bezeugen Wesen und Wirksamkeit dieses Reiches, wie es sich im Leben und in der Erfahrung des Apostels verwirklicht hat. Das ist ja überhaupt das unterschiedliche Wesen des vierten Ev. gegenüber den dreien, daß ersteres Leben und Lehren Jesu durch die persönliche Erfahrung des Apostels hindurchgegangen und bestätigt wiedergiebt, während jene die göttliche Gabe an sich zur Darstellung bringen. Was hier als „Reich Gottes und der Himmel" erscheint, das tritt bei Johannes auf als das ewige Leben, welches der Christ hat und genießt, als das wahre Sein, in welches er aus dem Tode und der Vergänglichkeit hindurchgedrungen ist, als die Wahrheit, die er statt der Lüge und des Scheines erkennt und in der er wiederum das wahre Leben und Sein besitzt und genießt.

Für solche Wahrheit Zeugnis abzulegen, ist Christus aus der oberen Welt in diese untere gekommen. Dieses Reiches der Wahrheit, des ewigen Lebens und bleibenden Seins König ist er (Joh. 18, 37). Diese Wahrheit erkennen, heißt das ewige Leben besitzen (17, 3). Man kann sie aber nicht erkennen, man erkenne denn Ihn, den König des Reichs der Wahrheit, in welchem allein das wahrhaftige Sein, das ewige Leben und die Wahrheit ist (1 Joh. 5, 20; Joh. 14, 6). Eine Person aber, ein Ich kann man nicht erkennen, man glaube ihm denn und nehme sein Zeugnis an (Joh. 3, 11). So ruht das Erkennen, von dem Ev. und Briefe reden, immerdar auf dem Glauben, auf der vertrauensvollen Hingabe an die Person Christi. Ja der Glaubende hat im Glauben schon die ganze Wahrheit, weil er Christum hat, welcher ist die Wahrheit (1 Joh. 2, 21. 27). Aber wie der Glaube wächst und fortschreitet, so eignet sich die aus demselben immer hervorgehende Erkenntnis durch fortschreitende Enthüllung jenen Schatz der Wahrheit immer inniger an.

Auf das Eine aber läuft die Lehre der johanneischen Schriften immer hinaus, wie sie stets davon ausgeht, daß das Christentum und die wahre Religion nichts anderes sei, als das persönliche Verhältnis des Menschen zu Jesu als dem Christus, d. h. dem König des Gottesreiches und Bräutigam der Menschheit. Nur wer den Sohn hat, hat den Vater (1 Joh. 2, 23). Mag nämlich ein Mensch auch noch so bedeutend sein im Thun und Erkennen, in Werken und Weisheit, mag er als Mikrokosmos eine ganze Welt von Ideen in sich besitzen, — das menschliche Geschlecht kann doch von ihm nicht fortgepflanzt werden anders als durch eine Ehe, d. i. dadurch, daß eine andere Person zu ihm kommt. So kann die alte Menschheit nicht über sich selbst hinauskommen und ewiges Leben aus sich hervorgehen lassen, mag sie auch die höchsten Werke der Kunst und Wissenschaft hervorbringen, es sei denn, daß der Bräutigam zu ihr trete. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch und unterliegt dem Schicksal des Fleisches (Joh. 3, 6). Ein neuer Lebensgeist kommt über sie nur in dem, der aus dem Reiche des Geistes, des wahren und ewigen Seins herniedergekommen ist (3, 13. 17).

Wie nun ein Bräutigam nur von seiner Braut hören mag und die Braut von ihm, wie ihnen alles Andere in der Welt langweilig erscheint, weil

für sie eben ein neues Leben beginnt, durch welches erst die alte Welt umgewandelt werden muß, damit sie auch neu werde, — so redet unser Evangelist, der einst an Jesu Brust gelegen hat, allein von Ihm, dem Bräutigam der Menschheit. Darum beginnt ihm die Thätigkeit Jesu mit dem Wunder auf der Hochzeit zu Kana, durch welches Jesus sich als den Bräutigam der Menschheit beweist, der das natürliche Leben derselben in das Leben des Geistes verwandelt (vgl. mein Bibelwerk).

Aus jener Beziehung Christi zur Menschheit, wie sie gerade in unseren Schriften zur Darstellung kommt, fließt der monotone, aber auch mystische und sonderlich lebenwirkende Charakter derselben. Denn wo keine Geheimnisse, da wird auch kein Leben erzeugt. In den syn. Evv. redet Jesus gewissermaßen allein, denn die, zu denen er redet, verstehen ihn noch nicht. Im vierten Ev. reden stets zwei Stimmen zugleich, Christus und der Evangelist, dessen Sprache darum jener redet; oder wir hören Jesu Wort nur als Echo aus dem Herzen seines Jüngers. Darum hat sich wohl auch die Kirche von vornherein mehr an das joh. Ev. gehalten, als an die Syn., und führt der Weg zu diesen über jenes. Andrerseits werden wir verstehen, daß der Reichtum der Syn. nicht durch das vierte Ev. erschöpft wird.

Wer nun nichts von jener Liebe zu Ihm weiß, wer auch in seinem Herzen keine Sehnsucht hat, über sein natürliches Leben durch Ihn erhoben zu werden, dem wird das Joh.-Ev. ungenießbar und seine Rede unerträglich erscheinen, wie das Reden Liebender einem, der von Mutterleibe an verschnitten ist (Mt. 19, 12). So zeigt denn auch der Evangelist in einem hervorragend wichtigen Abschnitt, wie sich wahrer Glaube und Scheinglaube von einander unterscheiden. Es ist der Bericht von der letzten Entscheidung in Galiläa durch die Rede in der Synagoge zu Kapernaum (Joh. 6). In endgültiger Weise vollzieht hier der Evangelist, was einst der Jünger in voreiliger Weise versucht hatte, nämlich wahre und falsche Jünger Jesu zu scheiden (Mk. 9, 38 f.). Es ist dort nicht vom h. Mahl die Rede, so unverkennbar auch die Beziehung dieser dem vorletzten Passafeste angehörenden Erklärung Jesu zum letzten Passafeste und seinem großen Inhalte sich darstellt (6, 4). Es gilt vielmehr, das Wesen des Glaubens ans Licht bringen, wie er freilich der Offenbarung Jesu in jener letzten Nacht verwandt ist (6, 51). Wie wir aber früher gesehen haben, daß Ev. und Br. Joh. gegenüber dem gnostischen Scheinglauben die Identität von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Gottheit und Menschheit, von Geist und Fleisch als das entscheidende Zeichen wahren Glaubens aufstellten, so nehmen wir hier wahr, daß der Glaube sich in der Hingabe an die ganze Person Jesu nach Geist und Leib beweisen muß. Es genügt nicht, daß man in Jesu den Wunderthäter und König eines Machtreiches sieht, wie jene Galiläer (6, 15); es genügt nicht, in Ihm einen Propheten, einen Gesetzgeber oder auch Vorbild des moralischen Gottesreichs zu sehen, wie einst Nikodemus that und Alt- und Neurationalisten thun, geschweige einen Philosophen, wie die Gnostiker meinen. Er will im Glauben aufgenommen sein als das Brot und Wasser des Lebens, das wahrhaft himmlischen Ursprungs und göttlichen Wesens den Hunger und Durst der Seele ewiglich stillt. Aber dieses Brot des Lebens wird auf eine wunderbarere Weise hergestellt, als das Brot des Leibes. Durch seine Fleischwerdnng hat

Christus das Gotteslamm werden müssen, das der Welt Sünde trägt. Er ist der Gerechte und Knecht Gottes, der um anderer Willen geschlagen und gemartert ward (Joh. 1, 29; Jes. 53). Aber damit ward er auch zum Passalamm des Neuen Bundes. Und wie der Israelite den Segen jenes ersten Bundes und der Erlösung aus Ägypten sich nicht zueignen konnte, wenn er nicht vom Passalamm aß, so kann Niemand die Erlösung des Neuen Bundes haben, er esse denn Fleisch und Blut dieses ntl. Passalammes (Joh. 6, 4. 51. 53; 19, 36). So beweist er sich als den guten Hirten, der zum Opferlamm für seine Schafe wird; so will er der Bräutigam der erlösten Menschheit sein, daß er zuerst sein Blut für die in Sünde und Tod Lebenden dahingegeben hat, um dann noch bei jedem dieser Elenden mit Geist und Fleisch und Blut einzukehren und ihn in Seine Herrlichkeit zu verklären.

Wie dunkel sind noch für das exegetische und biblisch-theologische Verständnis diese Gebiete! Nur der Geist der lutherischen Kirche fühlt sich ihnen verwandt, während sie eine andersgeartete Theologie entweder vergewaltigt oder ignoriert. D. Fr. Strauß, zuweilen unbefangener als der durch sein vorgefaßtes System gebundene F. Chr. Baur, erklärt gegenüber der gnostischen Karikierung des Joh.-Ev. durch letzteren, der es als das „geistigste" Evangelium — im Sinne der Philosophie — bezeichnet hatte, es vielmehr für das geistigste und sinnlichste zugleich (s. Leben Jesu für das Volk 1864 S. 141). Was Baur durch Ignorierung abthut, stellt Strauß als einfachen Widerspruch hin. Für den Evangelisten liegt dagegen ein solcher gar nicht vor. Für ihn ist es gerade der Weg und die Offenbarung des Geistes, d. h. des Liebesgeistes Gottes, nach dem Grundsatz „Amor descendit" (Joh. 4, 24; 3, 16; 1 Joh. 4, 16), ins Fleisch herniederzukommen (vgl. hiezu das S. 678 ff. über den Begriff „Geist" bei Paulus Gesagte); und wer daher den Gottessohn nicht als einen fleischgewordenen anerkennt, der ist selbst ein Lügengeist (1 Joh. 4, 2 f.). Und derselbige Gottesgeist als Geist der Selbsterniedrigung führt den König von Israel und Erlöser der Welt zur Salbung in das arme Wasserbad der Johannestaufe. Das ist die zweite große That der Selbsterniedrigung des Gottessohnes und erscheint darum unserem Evangelisten so bedeutend (1 Joh. 5, 6). Denn damit widersagt er dem Willen des Teufels, verzichtet auf jeglichen Eigenwillen, auf alle weltliche Herrschaft, eben damit auch auf die Anerkennung des irdisch gesinnten Israel (6, 15), tritt somit auf den Weg nach Golgatha. Das erkennt denn auch nach seinem Maße der Prophet Johannes, wenn er ihn eben wegen seiner Erniedrigung am Jordan „das Lamm Gottes" nennt (1, 29). Und endlich führt ihn dieser Geist ans Kreuz und läßt ihn da sein Blut vergießen zur Sündenvergebung. Und indem er sein Leben, welches er hingegeben hat für die Welt, wiedergewinnt und sein heiliges Blut, ist er von nun an der vollendete Erlöser, das Haupt der neuen Menschheit, welcher den Geist des neuen Lebens von sich ausgehen läßt, alle an Ihn Glaubenden wiederzugebären (7, 39).

So muß nun nach unserem Evangelisten jedes Kind Gottes den Weg gehen, den der Sohn Gottes vorangegangen ist, um das volle Zeugnis des h. Geistes über seine Gotteskindschaft zum empfangen, den Weg durch Wasser und Blut. Denn obwohl Jesus der Sohn Gottes war von Ewigkeit und durch seine Geburt aus der Jungfrau Maria Davids Sohn und Erbe aller

Verheißungen des A. T.s, so empfing er doch erst durch die Taufe des Johannes den Geist des Erlöserberufes und die Wundermacht über Leben und Tod. Es hängt das Nichtverständnis der Johannestaufe und der Beziehung Jesu zu dem Täufer und zum A. T. überhaupt aufs nächste zusammen mit der Verkennung der Taufe und der Sakramente überhaupt bei unserer Dogmatik und biblischen Theologie, welche viel mehr, als sie ahnt, von indogermanischen d. i. gnostischen Vorurteilen erfüllt ist. In der reformierten Kirche verbinden sich von vorn herein gnostische Züge mit dem gesetzlichen Wesen des A. T.s, während die lutherische Theologie die Aufgabe hat, aus dem Zusammenhang alt. Gnadenthaten Gottes d. i. Verheißungen als Weissagungen den Inhalt ntl. Erfüllung immer tiefer verstehen zu lernen (vgl. Mt. 11, 13). Der Bedeutung der Johannestaufe nun für Jesum entsprechend ist es nicht genügend, an Jesum zu glauben, um ein Kind Gottes zu werden und ins Himmelreich einzugehen, sondern es muß die Taufe durch Wasser und Geist hinzutreten (Joh. 1, 12 f.; 3, 5). Hiemit wird aber dem Glauben nicht etwa etwas genommen, sondern der Glaube vielmehr erst zu dem gemacht, was Glauben ist: nämlich sich selbst aufgeben und seine Zuversicht allein auf die Gottesthat setzen. Darum wird dem Glauben nicht zugemutet, weder gen Himmel zu fahren, um Christum herabzuholen, noch in die Unterwelt, um den Erlöser heraufzuholen (vgl. Röm. 10, 6 ff.), sondern von oben ist der Christus herniedergekommen ins Fleisch, in den Tod. Denn es gilt eine Wiedergeburt zu einem neuen himmlischen Leben; und bei der Wiedergeburt hat der, dem sie widerfährt, so wenig zu leisten, als der durch eine natürliche Geburt ins irdische Leben tretende. Und wiederum muß der Glaube in das Todesblut Jesu, des Lammes Gottes, eingehen und mit Fleisch und Blut des ntl. Passaopfers eins werden, damit er in der vollen Kraft des todüberwindenden Lebens stehe. Nur durch ein Einswerden mit der ganzen Person Jesu, des Gekreuzigten, nach Geist und Leib treten wir in eine Gemeinschaft des Lebens mit Ihm, wie die Rebe am Weinstock hangt (6, 56; 15, 1 ff.), — wir in Ihm und Er in uns —, eine Gemeinschaft des Lebens, welche derjenigen entspricht, die den Vater und den Sohn in ewiger Wesens- und Liebesgemeinschaft verbindet.

Wer also in selbstverleugnendem Glauben den „Weg" Gottes betritt (14, 6), welcher durch Wasser und Blut führt (1 Joh. 5, 6), der wandelt damit in einem neuen Leben, dessen Realität sich ihm eben so sicher beweist, wie die irdische Wirklichkeit sich dem sinnlichen Menschen darstellt, eine Gewißheit und Zuversicht des Heiles und Lebens (certitudo salutis), welche schlechterdings über die Erkenntnis desselben erhaben ist; wie niemand einer astronomischen Unterweisung über den Chemismus des Sonnenkörpers bedarf, um dessen gewiß zu sein, daß derselbe wärmt und leuchtet (Joh. 3, 8). Jene Gewißheit beruht auf dem „Zeugnis des Geistes", welches selbst wiederum sich selbst darstellendes und beweisendes Leben und Wirklichkeit ist (1 Joh. 5, 6. 11); die Kinder Gottes sind allesamt gottgelehrt und haben die Salbung des h. Geistes, welche Propheten schafft, die einer anderweitigen Belehrung oder auch Vergewisserung ihres Gnadenstandes nicht bedürfen (2, 20. 27). Um solchen Lebens und solcher Lebensgewißheit aber teilhaftig zu werden, bedarf es eben des selbstverleugnenden Glaubens, der nicht an „Wasser" und „Blut" sich ärgert,

sondern die Einigkeit ihres Zeugnisses sich gefallen läßt. Diese certitudo salutis fehlt bekanntlich in der römischen Kirche, welche dem Laien den Kelch, d. i. das Blut Christi entzieht, und wird sogar als etwas Ungehöriges verwehrt (vgl. Möhler, Symbolik 5. Aufl. S. 197 f.). Sie fehlt aber auch, obgleich schmerzlich vermißt, in der ihrer selbst bewußten reformierten Kirche, welche die Sakramente zu Symbolen herabsetzt und also auf das Zeugnis des „Wassers" und des „Blutes" verzichtet (vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 1855, Tl. 1 S. 53; Tl. 2 S. 72 u. a. a. O.). Es ist der einfältige Kindesglaube, welchem der Eingang in das Himmelreich zugesagt ist (Mt. 19, 14 und Parall.). Dieser Kindesglaube regt sich überall, wo das Wort Gottes, als das Wort des Vaters gehört wird. Er macht sich auch geltend in der römischen Kirche trotz der mächtigen Hindernisse, welche menschliche Tradition wie Bollwerke gegen ihn aufgerichtet hat (vgl. Mt. 15, 1 ff.). Er ist erst recht lebendig in der reformierten Kirche, welche das Wort Gottes frei gibt, trotz solcher Lehren, wie Prädestinations- und Sakramentlehre, welche jenem Kindesglauben ganz und gar widersprechen, indem sie an die Stelle des Glaubens den Zweifel setzen, ob auch gerade mir die göttliche Gnade gelte. Zum Wesen solchen Kindesglaubens gehört nun, an den göttlichen Gnadenmitteln nicht zu mäkeln oder zu zweifeln, sondern dieselben als Vatergaben, d. i. als köstlichste Arznei und teuersten Schatz hinzunehmen (vgl. Mt. 7, 9 ff.), ob sie auch dem Auge des natürlichen Menschen noch so geringfügig vorkommen möchten. Solchen Glauben bewies jener Blindgeborne, dem Jesus einen Teig aus Speichel und Staub auf die Augen legte und dem er befahl, sich im Siloahwasser zu waschen (Joh. 9).

Es galt in obiger Skizze nicht mehr, als den Versuch einer Einführung in den Geist der johanneischen Theologie. Daß dieser Geist nicht „spekulativ" im hergebrachten Sinne des Wortes, nicht „theologisch", „dogmatisch" sei, diese Überzeugung wenigstens anzubahnen, bemüht sich obiger Zusammenhang. Die johanneische Theologie ist mystisch ganz und gar, weil alles Leben mystisch ist, und diese Theologie das höchste Leben, das Leben aus Gott und in Gott, zum Inhalt hat. Alles Leben aber ist Sache der Erfahrung. So ist die johanneische Theologie Erfahrungstheologie, nicht ein Spekulieren über Gott, und Christus, sondern ein Leben in Ihm, wie Er in Gott lebt, ein Hangen an Ihm, wie der Rebe am Weinstock, ein Ihn Genießen als das Wasser und das Brot des Lebens; aber auch ein Wirken aus Ihm und in Kraft Seines Geistes. Denn der Glaube, der nicht Frucht bringt, ist tot, wie die Rebe, die den inneren Zusammenhang mit dem Weinstock verloren hat. So ist die johanneische Theologie durch und durch ethisch, praktisch; eine Seite derselben, welche in obiger Skizze nur angedeutet ist.

Und dennoch ist diese selbige Theologie zugleich intuitiv, prophetisch in die verborgene Tiefe, und also Mysterien schauend — nur daß man das nicht mit „spekulativ" oder „gnostisch" verwechsele. Die Geheimnisse göttlichen Lebens können nun einmal nicht durch eine einseitige menschliche Thätigkeit ergründet werden, weil sie eben Gottes Geheimnisse sind und Gott Person ist. Wohl aber ist mit dem Leben in Gott auch ein Wissen von Gott und gött-

lichen Dingen gegeben. Das ist das „Chrisma", die Salbung des h. Geistes, die jeden einfachen Gläubigen zum Propheten, zum Erkennenden macht (1 Joh. 2, 20. 27; Joh. 17, 3).

So schaut er denn in dem Leben, welches aus Gott kommend ihn mit Gott verbindet, auch das Wesen Gottes; denn das „Leben" ist Licht (Joh. 1, 4); und wo sich irgend Licht und Erkenntnis geltend machen, die wie sie nicht aus dem Leben stammen, so auch nicht Leben wirken, da sind sie nicht Wahrheit, sondern Lüge (1 Joh. 2, 21 ff.). Der nun in jenem Leben aus Gott Stehende schaut in diesem Leben die wahre Realität der Dinge, wie das Wesen Gottes, d. i. den Geist, mag derselbe nun in den Worten Jesu erscheinen (Joh. 6, 63), oder in seinem Fleisch (1, 14; 6, 51. 53. 63), oder in Wasser und Blut (3, 5; 1 Joh. 5, 6 ff.). Denn der „Geist" als Gottes Wesen ist keineswegs der pure Gegensatz zur Materie oder zum Fleisch (das gilt nur vom „Geist" im Sinn der Gnostiker und Philosophen), wie hätte er sonst Fleisch werden und uns selbst die Verklärung unseres Leibes verheißen können? Er ist vielmehr als der göttliche „Liebesgeist" der Geist der Demut und Herablassung, der wahre Geist des Vaters, der sich über Kinder erbarmet (vgl. Mt. 11, 29; Joh. 3, 16), und, statt sich über Garizim und Zion zu erhöhen, hat er sich vielmehr ins Fleisch herabgelassen und den Leib Jesu zum Tempel seiner wahren Anbetung erwählt (Joh. 4, 21—24; 2, 19. 21), damit er in diesem Leibe allen ohne Unterschied nahe sei, die in Gott den „Vater" anrufen wollen. Denn wie göttlicher Liebesgeist, um sich selbst, nämlich der Barmherzigkeit, zu genügen, sich in die Schwachheit des Fleisches heruntergelassen hat, ja wie göttliches Leben, weil es sich selbst dahingebende Liebe ist, in den Tod hat gehen können, so ist derselbige Gottesgeist auch armes „Menschenwort" geworden, damit alle, die es im Glauben aufnehmen, Geist und Leben empfangen.

So fordert in der That die Lehre der johanneischen Schriften — auf Grund ihrer Entstehung im Gegensatz zu judaistischen und ethnischen Fälschungen des Christentums — in sonderlicher Weise die Theologie auch noch unserer Zeit auf, ihren traditionellen Gottesbegriff von jüdischem wie ethnischem Sauerteig zu reinigen und — mag sich dieser Sauerteig noch so spirituell oder spekulativ, oder auch, wie das jetzt wieder beliebt wird, noch so moralisch geberden — das immer ernstlicher zu thun, was Luther forderte: an die Stelle der „alten Weisheit", von der auch Juden, Türken und Heiden zu reden wissen, die „neue Weisheit" zu setzen, die nur aus Christo kommt, in welchem wir in das Herz Gottes schauen (vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie. Erlangen 1862. Abt. 1, S. 100). Da gilt es, anders als bis jetzt unsere Dogmatik gethan, statt überwiegend von der Allmacht und Schöpferherrlichkeit Gottes zu reden, von der Schwäche und Demut Gottes zu handeln, in deren Dienst die Allmacht steht; statt überwiegend von der „Wesensgleichheit" des Sohnes und des Vaters im Sinne der Allmacht und der Herrlichkeit Gottes zu reden, von dem Nichtsvonsichselberhaben und -können des Sohnes zu handeln (Joh. 5, 19 ff.), in welchem die Wesensgleichheit mit jener Schwäche und Demut Gottes erscheint; endlich statt überwiegend von dem h. Geist zu handeln, sofern er mit dem Vater und dem Sohne Einem Throne der Gottheit angehört, mehr von ihm zu reden, der sich herabläßt, mit Wasser und Blut in Eine Zeugen- und Märtyrerschaft auf Erden zu treten und in der

Verherrlichung des Vaters und des Sohnes sich selbst zu verleugnen (1 Joh. 5, 6 ff.; Joh. 16, 13 ff.). So gewiß es aber ist, daß die Kirchenlehre in ihrem Dogma von der Trinität gegenüber jüdischem und heidnischem Irrtum Grenzen gezogen hat, die nicht überschritten werden dürfen, so entschieden hat andrerseits die biblische Theologie geltend zu machen, daß innerhalb dieser Grenzen noch „Tiefen Gottes" verborgen liegen (1 Kor. 2, 10), welche der die Kirche in die ganze Wahrheit leitende Geist Gottes entsprechend dem fortschreitenden Wachstum des Reiches Gottes durch das tiefere Verständnis des Wortes Gottes ihr immer mehr enthüllen wird. Hier aber wird das Licht des Geistes, wie es einst der alten Kirche vornehmlich im johanneischen Ev. geleuchtet hat, und wie es in den paulinischen Schriften seit dem Jahrhundert der Reformation entzündet worden ist, noch in besonderer Weise in die synoptischen Schriften zurückgetragen werden müssen, um hier in ungeahntem Maße neue Lichter zu entzünden.

Zum Lehrbegr. der Apokalypse: C. A. Auberlen, Der Prophet Daniel u. die Offenbarung Johannis. Basel 1854; 2. A. 1857. C. F. Schröder, Die Auffassung der Offb Joh.s, Jahrbb. f. deutsche Th. 1864. A. Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Th. 1869, IV. B. Weiß, Apokalyptische Studien. St. u. Kr. 1869, H I. (vgl. Bibl. Th., 3. A., S. 551 ff.). Hermann Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, Gotha 1873 [eingehendste monogr. Darstellung, zugleich Verteidigung des apost.-johanneischen Urspr. der Apok.]. F. Godet, Essai sur l'Apoc. (Études bibl. t. II., 1874, p. 325. 591).

Zum Lehrbegr. des Ev. und der Briefe des Joh.s: E. Schmid, De theologia Johannis Ap. diss. II. Jenae 1801. L. A. Simson, Summa theologiae Johanneae. Regiomont. 1839. G. C. L. Frommann, Der johanneische Lehrbegriff. Berlin 1839. K. R. Köstlin, Der Lehrbegr. d. Ev. u. d. Br. Johs. Berlin 1843. Ad. Hilgenfeld, Das Ev. u. die Briefe Johs. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt, Halle 1849 [extrem tendenzkritisch; — etwas gemäßigter: Ztschr. f. wiss. Th. 1863. I. II.]. Niese, Die Grundgedanken des Joh.-Ev. Naumburg 1850. O. Thenius, Das Ev. der Evv. Lpz. 1865 [apolog. gegen Strauß]. B. Weiß, Der joh. Lehrbegriff in s. Grundzügen untersucht. Berl. 1862 (vgl. dess. Bibl. Theol., 3. A., S. 600—688). Alb. Thoma, Die Genesis des Johs.-Ev. ꝛc. Berlin 1882 [extrem tendenzkritisch, das pneumatische Ev. als höchst künstliche Mosaikarbeit eines schlauen alexandrinisch gebildeten Schriftgelehrten des 2. Jahrh. auffassend]. Aug. Jacobsen, Untersuchungen über das Joh.-Ev., Berlin 1884 (negat. kritisch; vgl. desselben Verfassers „Unters. über die synopt. Evv., 1883). P. Keppler, Die Komposition des Joh.-Ev., Tübingen 1884. C. Müller, De doctrine gnosticae vestigiis in quarto evangelio etc., 1884 (beide von kath. Autoren).

B. Die exegetische Theologie

oder Schrifttheologie

(Wissenschaft von der hl. Schrift).

---

3. Die Lehre vom Schriftganzen

dargestellt von

Dr. W. Volck,
orb. Professor der Theologie in Dorpat.

Inhalt.

a) Die Kanonik oder die Wissenschaft vom biblischen Kanon.

b) Die biblische Hermeneutik.

Die Kanonik oder die Wissenschaft vom biblischen Kanon.

Die Kirche sieht in dem Komplex der Schriften A. und N. T.s ihre heilige Schrift. Sie lebt des Glaubens, in diesem Schriftganzen das für sie normative Wort Gottes zu besitzen. Worin ist dieser Glaube begründet? Läßt sich derselbe wissenschaftlich rechtfertigen? M. a. W.: Was macht jene Schriften in ihrer Einheit zum Kanon der Kirche? Hierauf zu antworten ist die Aufgabe derjenigen Wissenschaft, welche wir mit dem Namen der Kanonik bezeichnen. Dieselbe setzt eine zwiefache, auf die Schrift gerichtete Thätigkeit des Theologen voraus, nämlich 1) eine Untersuchung der einzelnen Schriften Alten und Neuen Testamentes zum Behuf des Verständnisses ihres Kontextes und ihrer Entstehungsgeschichte; 2) eine Darlegung ihres Inhalts nach Geschichte und Lehre, also die Resultate der sogenannten biblischen Einleitungswissenschaft, der biblischen Geschichte und biblischen Theologie. Erst wenn durch diese Thätigkeiten ein Einblick in das Verhältnis der einzelnen Schriften zu einander, in ihre Zusammengehörigkeit, sowie die Einheitlichkeit ihres Inhalts gewonnen ist, richtet sich die Aufmerksamkeit des Schriftforschers auf das Schriftganze, auf die Gesamtheit der Schriften behufs der Beantwortung der Frage nach dem Grund des eigentümlichen Verhältnisses, in welchem die Christenheit zu diesem Schriftganzen steht, sofern sie in ihm das für sie maßgebende Wort Gottes zu besitzen glaubt. Indem die Kanonik diese Frage beantwortet, bildet sie den Abschluß der auf die Schrift gerichteten Thätigkeit des evangelischen Theologen.

1. Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons.

a. Handelt es sich in unserer Disziplin um die Kanonizität der einzelnen Schriften, um den Grund ihrer Zugehörigkeit zum Kanon, um die Frage, warum gerade diese Schriften und keine anderen denselben ausmachen, so liegt es am nächsten, zuzusehen, ob nicht die Entstehungsgeschichte des Kanons in dieser Richtung Aufschluß gibt. Allein was zunächst den alttestamentlichen Kanon betrifft, so sind wir über die Art und Weise, wie sich derselbe gebildet, so gut wie gar nicht unterrichtet. Denn wenn wir auch im A. T. Spuren einer auf die Sammlung der h. Literatur Israels gerichteten Thätigkeit finden,

so doch nirgends eine Stelle, welche eine geschlossene Sammlung h. Schriften voraussetzte oder auf einen schon vorhandenen Kanon sich bezöge. Und mögen immerhin wesentliche Bestandteile unseres Pentateuchs, Sammlungen von Prophetenschriften (vergl. Dan. 9, 2) schon geraume Zeit vor dem Exil in Ansehen gewesen sein: für unseren Zweck ist dies ohne Bedeutung, da wir über Umfang und Beschaffenheit dieser Bestandteile nichts genaueres bestimmen können. Daß ein Mann, wie Esra, welcher סֹפֵר heißt, auch der h. Literatur Israels seine Thätigkeit zugewandt haben wird, unterliegt ja freilich keinem Zweifel; allein Näheres über diese seine Thätigkeit für die Herstellung des atl. Kanons berichten uns die nachexilischen Bücher nicht; und auch den talmudischen Stellen, auf welche man sich berufen hat, läßt sich nicht entnehmen, daß der Kanon in der Zeit Esras und der sogenannten großen Synagoge abgeschlossen worden (vgl. Strack in PRE.², Art. Kanon d. A. T. S. 416 ff.). Wir besitzen kein früheres Zeugnis von historischem Wert für den atl. Kanon und zwar in der Dreiteilung, in welcher er uns vorliegt (תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים) als die bekannte Stelle in dem Prolog zum Buch Sirach, wo der Übersetzer von seinem Ahnherrn Jesus ben Sirach sagt, daß er *ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος προήχθη καὶ αὐτὸς, συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων.* Während sich aus dem Buche selbst deutlich nur Bekanntschaft mit den Propheten im weiteren Sinn, dem sogenannten zweiten Kanon, den נְבִיאִים, ergibt, gedenkt hier der Übersetzer bereits einer dritten Abteilung h. Bücher. Wenn sich auch nicht erweisen läßt, daß er bei *τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων* an alle gegenwärtig als Hagiographen bezeichneten biblischen Bücher gedacht hat, so doch ebensowenig, daß er eins derselben nicht anerkannte oder noch andere für gleichwertig hielt (vergl. Strack a. a. O. S. 425). Jedenfalls sehen wir, daß in der Zeit, als der Enkel des Siraciden schrieb, d. h. um 130 v. Chr. die Scheidung zwischen heiliger und profaner Literatur, auf der die Abschließung des Kanons beruht, in Palästina durchgreifend vollzogen und eine h. Schrift Israels in einer Einteilung vorhanden war, in welcher wir die uns in dem atl. Kanon vorliegende erkennen. Was diese Einteilung betrifft, so wird die Bezeichnung כְּתוּבִים, da sie an sich bedeutungslos ist, nur mit Bezug auf die beiden anderen Überschriften zu verstehen sein, dasjenige unter sich begreifend, was in den Kanon eingetragen ist, aber weder zur תּוֹרָה gehört, d. h. demjenigen, was die grundlegliche Voraussetzung des national-religiösen Bestandes Israels ausmacht, noch zu den נְבִיאִים, d. h. demjenigen, worin sich das in der Thora grundleglich gegebene fortsetzt, sei es als Erzählung der h. Geschichte (נביאים רִאשׁוֹנִים), sei es als Weissagung auf ihren Ausgang (נ' אַחֲרוֹנִים). Vgl. übrigens den Versuch über „die Bildung des atl. Kanons“ S. 173 ff.

Wir finden also den atl. Kanon in der angegebenen Zeit fertig vor, ohne über die Geschichte seiner Entstehung, namentlich über die Hauptfrage, auf die es uns ankommt, wie es geschah, daß man gerade die uns vorliegenden Schriften im Unterschied von anderen aufnahm, Aufklärung zu finden. Nicht ohne Interesse ist indes, was Josephus, welcher den Kanon seit Artaxerxes für abgeschlossen ansieht, Apion gegenüber bemerkt, wenn er (contra Apionem I, 8) sagt, die Juden hätten nicht Myriaden von Büchern, die nicht

miteinander stimmten, sondern nur 22, welche mit Recht für göttlich gälten und die ununterbrochene Geschichte des Volkes Gottes enthielten. Unter diesen 22 Büchern versteht er ohne Zweifel die Schriften unseres hebräischen Kanons. Von der Zeit des Artaxerxes an — fährt er fort — sei zwar noch allerlei geschrieben worden, aber nicht gleich glaubwürdig geachtet wie das Frühere aus Mangel einer ununterbrochenen, unzweifelhaften Prophetenreihe: *πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*

Diese h. Schrift der atl. Gottesgemeinde, auf welche sie sich in allem berief, was ihr Verhältnis zu Gott anging, überkam die ntl., welche sich diesem Schriftganzen in gleicher Weise unterstellte, wie jene, als deren Fortsetzung und Vollendung sie sich ansah. Da nun aber die ntl. Gemeinde bald ihrem größeren Teil nach eine griechisch redende war, so sah sie sich an die inzwischen entstandene Übersetzung der LXX gewiesen. Hiedurch lief sie Gefahr, Schriftstücken, welche sich an diese Übersetzung angeschlossen hatten, ohne zu der h. Schrift der atl. Gottesgemeinde gehört zu haben, die gleiche Geltung wie dieser zuzuschreiben: eine Verirrung, der man in der occidentalischen Kirche in höherem Maße verfiel, als in der orientalischen.

b. Sind wir nun über die Art und Weise, wie die Sammlung des atl. Kanons sich gebildet, im Unklaren, so steht die Sache anders beim neutestamentlichen, dessen Entstehungsgeschichte wir verfolgen können. Schon frühzeitig finden wir in der Kirche neben dem geschlossen vorliegenden Kanon des A. T.s Sammlungen heiliger Schriften, welche, aus ihr selbst hervorgegangen, zu öffentlicher Vorlesung dienten. Bereits zur Zeit Justins muß es in der Kirche solche Sammlungen gegeben haben, welche paulinische Briefe und die vier Evv. nebst der Apg. enthielten. Wir sehen dies daraus, daß Marcion (140—150) für seinen Anhang eine Sammlung h. Schriften herstellte, in welcher sich neben zehn paulinischen Briefen das von ihm zurechtgemachte Ev. des Lukas befand ohne die Apg., welche also bereits in der kirchlichen Sammlung von jenem getrennt gewesen sein muß. Wenn er die Pastoralbriefe nicht aufnahm, so erklärt sich dies daraus, daß sie ihm ihrem Inhalt nach für seinen Zweck nicht taugten. Aber auch der erste Brief Petri und der erste johanneische müssen sich in der kirchlichen Sammlung befunden haben, da sie nach Eusebius von je und überall in kirchlichem Gebrauche standen. Hat es nun in so früher Zeit eine Sammlung evangelischer und apostolischer Schriften, über deren Ursprung und Wert allgemeines Einverständnis herrschte, in der Kirche gegeben, so doch nicht dasjenige, was man einen ntl. Kanon nennt, auf den man sich da, wo es sich um die Erweisung der Wahrheit des Christentums handelte, ebenso berufen hätte, wie man sich auf das A. T. berief (vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers S. 341 Anm.). Eines ntl. Kanons in diesem Sinne bedurfte es erst, als es sich darum handelte, das Wesen dessen, was christlich sei, festzustellen. Im antignostischen und antimontanistischen Interesse kam er zu stande. Aber es fehlte viel, daß der Umfang der als kanonisch geltenden Schriften in allen Gebieten der Kirche derselbe gewesen wäre. Nicht alle, welche gegenwärtig den ntl. Kanon ausmachen, waren überall im kirchlichen Gebrauch, wie dies eine Vergleichung des wohl dem letzten Viertel des 2. Jahrh. angehörigen muratorischen Frag-

ments, welches ein Verzeichnis der in der römischen Kirche in öffentlicher Geltung stehenden h. Schriften enthält, mit der im Anfang des 3. Jahrh. entstandenen syrischen Übersetzung des N. T., der sogenannten Peschitthâ zeigt. Schriften, welche in der Peschitthâ fehlten, wie z. B. die Apokalypse, der Brief Judä, der 2. und 3. des Johannes, werden in jenem anerkannt. Andererseits waren nicht bloß solche Schriften, welche wir in unserem ntl. Kanon finden, sondern auch andere, wie z. B. der Pastor des Hermas und der sogen. Brief des Barnabas, in manchen Teilen der Kirche in gleichem Gebrauch, ohne freilich jemals allgemein zur h. Schrift gerechnet worden zu sein. Als letzterer angehörig galten allgemein nur die Evv. samt der Apg., die den Namen des Ap. Paulus tragenden Briefe, der erste Brief Petri und der erste johanneische, hingegen der zweite Brief Petri, der zweite und dritte des Johannes, die Briefe Jakobi und Judä nur je in einem Teile der Kirche. Der Hebr.-Br. kam im Abendland erst im 4. Jahrh. zur allgemeinen Anerkennung, während die Apokalypse anfänglich im Abendland kirchliche Geltung gehabt hat, als sich im 2. Jahrh. im Morgenland Zweifel gegen sie erhoben, was zur Folge hatte, daß sie erst ziemlich spät, ebenso wie der zweite Brief Petri, zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Ausgleichung dieser Differenzen hinsichtlich des Umfangs des Kanons eine allmähliche und unmerkliche war. Der Brauch einer Gemeinde übte seinen Einfluß auf die andere und so glich sich die Verschiedenheit aus. Beispiele dafür haben wir nicht. Bei Eusebius (hist. eccl. III, 25) suchen wir umsonst Aufschluß in dieser Richtung, da sich seine bekannte Unterscheidung zwischen ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα nicht sowohl auf den Gebrauch der einzelnen Kirchen als auf die Äußerungen der einzelnen kirchlichen Schriftsteller gründet (v. Hofmann, Encykl. d. Theol. S. 245). Als ὁμολογούμενα bezeichnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli (ohne Angabe der Zahl), 1 Joh., 1 Petr. und (εἴγε φανείη) die Offenbarung Johannis. Letztere führt er noch ein zweites mal auf unter den Antilegomenen zweiten Ranges mit einem εἰ φανείη, die Entscheidung den Lesern überlassend. Vgl. zu den hier gegebenen Andeutungen für das Einzelne den Abschnitt „Quellen-Kunde zur Gesch. des ntl. Kanons" in diesem Werke.

Während sich also da, wo wir die Entstehungsgeschichte des Kanons verfolgen können, bei einzelnen Schriften ein Schwanken herüber und hinüber wahrnehmen läßt, eine nur sehr allmählich schwindende Unsicherheit, wissen wir dort, wo die Geschlossenheit des Kanons unzweifelhaft ist und wir mit Bestimmtheit sagen können, daß alle Bestandteile desselben, welche bis jetzt dazu gerechnet werden, von je der atl. Schrift angehöret haben, von seiner Entstehungsgeschichte nichts. Es wäre sonach um die Wissenschaft der Kanonik übel bestellt, wenn sie lediglich auf die Entstehungsgeschichte des Kanons angewiesen wäre. Da uns dieselbe auf die Frage, von der wir ausgingen, ohne Antwort läßt, so ergibt sich die Notwendigkeit einer inneren Kritik der Schrift, welche, was den ntl. Kanon betrifft, von dem Umfang desselben, wie er auf den Synoden zu Hippo Regius (393) und Karthago (397 und 419) festgestellt worden ist, auszugehen, dabei aber des Unterschieds zwischen denjenigen Schriften, welche von Anfang und solchen, die erst allmählich dem Kanon beigezählt wurden, eingedenk zu bleiben hat, um letztere hinsichtlich der Be-

deutung zu prüfen, welche sie für das Ganze der Schrift haben. Der in Karthago bestätigte Kanon der Synode zu Hippo zählt novi testamenti evangeliorum libri quatuor, act. apost. liber unus, Pauli ap. epp. tredecim, ejusdem ad Hebr. una, Petr. duae, Joannis tres, Jac. una, Judae, Joan. apocalypsis. Wenn dieselbe Synode auch jene Schriftstücke, welche sich an die Übersetzung der LXX anschlossen, ohne zu der h. Schrift der atl. Gottesgemeinde gehört zu haben, die sogenannten atl. Apokryphen ohne weiteres in den Kanon aufnahm, so überschritt sie ihre Befugnisse, sofern den atl. Kanon festzusetzen Sache der israelitischen Gemeinde war. Ob diese Schriftstücke ein notwendiges Mittelglied, wie man gesagt hat, zwischen dem atl. und ntl. Kanon bilden, darüber hat gleichfalls die innere Kritik zu entscheiden.

Noch um die Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. teilt der afrikanische Bischof Junilius in seinem Kompendium über biblische Isagogik die „göttlichen Bücher" in Hinsicht auf ihr Ansehen in drei Klassen, in Bücher perfectae, mediae und nullius auctoritatis. Zur ersten Klasse rechnet er den Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte; ferner das Psalmbuch, die zwölf kleinen Propheten, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel; die Proverbien Salomos, das Buch des Siraciden; den Prediger Salomonis, die 14 Briefe Pauli, den ersten Brief des Petrus und den ersten Brief des Johannes. Zur mittleren Klasse gehören die Schriften, welche „von mehreren" zum Kanon gerechnet worden sind: die zwei Bücher der Chronik, Hiob, Tobia, Esra, Judith, Esther, die zwei Bücher der Makkabäer; ferner die Apokalypse des Johannes, über welche apud orientales admodum dubitatur; endlich das Buch der Weisheit, das Hohelied, der Brief des Jakobus, der zweite des Petrus, der des Judas, der zweite und dritte des Johannes. Alle anderen nicht namhaft gemachten Bücher sind nullius auctoritatis (vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten S. 350 f.). Die lutherische Kirche hat nachmals in ihren Symbolen über den Umfang der h. Schrift nichts bestimmt. Das Tridentinum kanonisierte die h. Schriften, welche in der Vulgata vorlagen.

2. Der Umfang des Kanons nach älteren und neueren Bestimmungen der Kirche.

Bevor wir uns der inneren kritischen Untersuchung zuwenden, haben wir der Versuche einer prinzipiellen Begründung für den Umfang des Kanons zu gedenken, welchen wir, und zwar schon in der alten Kirche, begegnen. Nach Irenäus und Tertullian, bei welchen wir einen abgeschlossenen ntl. Kanon finden, beruht die Kanonizität der h. Schriften auf ihrer Apostolizität. Das Luk.-Ev. ist ihnen das des Paulus, das Mark.-Ev. das des Petrus und die übrigen Schriften stehen lediglich, weil apostolischen Ursprungs, im Kanon. Hingegen erscheint in dem, einer früheren Zeit angehörigen, muratorischen Fragment der apostolische Ursprung nicht als ausschließlich maßgebend für die Kanonizität einer Schrift, wie denn dort einerseits hinsichtlich des Pastors des Hermas nur seine Abfassung in nicht mehr apostolischer Zeit (nuperrime temporibus nostris) gegen seine Aufnahme in den Kanon geltend gemacht, andererseits den paulinischen Briefen wiederholt Katholizität d. h. Bestimmung

für die ganze Kirche vindiziert wird. Hienach wäre das Prinzip der Apostolizität durch das der Katholizität beschränkt und anderseits zu der Forderung erweitert, daß keine Schrift in den Kanon aufgenommen werden kann, deren Abfassung diesseit der apostolischen Zeit fällt (vgl. A. Harnack, Ztschr. f. Kirchengesch. III, 3 S. 358 ff. und dazu Theol. Literaturblatt 1881, Nr. 10 S. 766). Origenes (vgl. Euseb. h. e. VI, 25 und Thomasius, Die christl. Dogmengesch. I, S. 124) macht wiederholt den Grundsatz geltend, daß nicht sowohl die bloße Abstammung von einem Apostel als vielmehr das des Geistes eines Apostels Würdige zur Aufnahme in den Kanon qualifiziere, während er anderwärts erklärt, daß man sich streng an die Überlieferung der Kirche zu halten habe, „über welcher augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet“. Von einem festen Urteil über den neutestamentlichen Kanon kann freilich bei ihm vielfach nicht die Rede sein. Um zu einem solchen zu gelangen, hätte es vor allem einer genaueren Fixierung des Begriffs des Kanonischen bedurft. Aber wie schwankend dieser Begriff bei Origenes ist, sieht man daraus, daß er neben den neutestamentlichen Schriften den Hirten des Hermas benützt mit dem Bemerken, daß er dessen kanonischen Charakter nicht bestreiten möchte, und nächst ihm den Brief des Barnabas, den er eine καθολικὴ ἐπιστολή nennt, sowie den ersten Brief des Clemens (vgl. PRE.[2] Art. Kanon d. N. Test. S. 462 f.). Eusebius zieht sich ganz und gar auf die Tradition zurück (h. e. III, 25). Diese betont auch Hieronymus und noch entschiedener Augustin (Landerer in PRE.[1] VII S. 291), für welchen das Ansehen der verschiedenen Kirchen und die dadurch bedingte Geltung und Verbreitung der h. Schriften maßgebend ist. Wir lassen den Wert dieser Prinzipien der Apostolizität, der Katholizität, der Betonung der Tradition vorerst auf sich beruhen und fahren in unserer historischen Umschau fort.

Dort, wo man, wie in der mittelalterlichen Kirche, thatsächlich die Schrift der Tradition d. h. der Kirche unterordnete, dürfen wir keinerlei Förderung unserer Wissenschaft erwarten. Um so mehr wendet sich unsere Aufmerksamkeit der reformatorischen Kirche zu, soferne dieselbe allen Erzeugnissen der kirchlichen Entwicklung auf dem Gebiet der Lehre und des Lebens gegenüber der Schrift die Stellung der unica norma et regula zuerkennt. Hier mußte der Begriff des Kanon ein ganz neues Interesse gewinnen. So gewiß die reformatorische Theologie in ihrem Glauben der Göttlichkeit der Schrift war, so hinderte sie diese Selbstgewißheit doch nicht, kritisch auf ihre Authentie und die Kanonizität ihrer einzelnen Teile einzugehen. Kanonisch ist ihr eine Schrift, welche die Bestimmung hat, der Kirche als Norm und Regel des christlichen Glaubens zu dienen. Diese Dignität kann ihr aber nur dadurch werden, daß sie vom h. Geist stammt. Scriptura sacra habet dignitatem canonicam a spiritu sancto; und diese Abstammung vom h. Geist begründet eben ihre Authentie. Authentisch ist eine Schrift, nicht sowohl, weil sie irgend einen menschlichen Verfasser hat, etwa von einem Apostel herrührt, sondern vom h. Geist als auctor primarius stammt. Zunächst schied man die Apokryphen als nicht inspiriert aus dem Kanon, aber auch hiebei bewährte der Protestantismus seinen historischen Sinn. Luther will sie nicht ohne weiteres wegwerfen, weil sie doch bisher im Gebrauch gewesen. Im ersten Buch der Makkabäer erkennt er den stilus sacer des h. Geistes und achtet es dem Kanon gleich. Aber das 3. und 4. Buch

Esra verweist er ganz aus der Bibel. Doch man ging noch weiter und setzte die kritischen Untersuchungen bis hinein in die Mitte des Kanons fort. Indem man, wie wir dies namentlich bei Chemnitz sehen (s. u.), die eusebianische Unterscheidung zwischen Homologumenen und Antilegomenen wieder aufnahm, wurde man selbst über die Authentie einzelner neutestamentlicher Schriften bedenklich. Die Entscheidungsgründe waren zunächst äußere Zeugnisse, bes. das Zeugnis der alten Kirche; aber auch innere. Von letzteren hat namentlich Luther selbst einen kühnen Gebrauch gemacht. Es ist bekannt, wie er in der Frage nach der Bestimmung der Kanonizität einer Schrift verfährt. Er sagt: „Darin stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, daß sie allesamt Christum predigen und treiben; auch ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät." Hienach bestimmte Luther den Wert der Schriften. Die erste Stelle weist er an dem Ev. Johannis, den paulinischen Briefen und dem ersten petrinischen, die zweite den anderen drei Evv. und den übrigen Briefen. Den Brief des Jakobus hält er für keine apostolische Schrift, weil sie vor jenem Grundsatz nicht als solche sich ausweise, weil sie nicht Christum treibe. Aus ähnlichen Gründen bestreitet er die Echtheit des Briefes Judä und des zweiten petrinischen. Selbst über den apostolischen Ursprung des Hebräerbriefs wird er bedenklich. Über die Offenbarung Johannis hält er sein Urteil in suspenso. Seiner subjektiven Überzeugung nach ist sie weder apostolisch noch prophetisch (Walch XIV, S. 105. 148).

Wir finden hier ein neues Prinzip für die Beurteilung dessen, was kanonisch ist und was nicht. Es handelt sich für Luther um den Inhalt der einzelnen Schriften, um ihre Stellung zu der in Christo geschehenen Offenbarung der Heilswahrheit, also um eine innere Kritik, welche auch wir postulieren. Diese Kritik Luthers, welche von der Person Jesu Christi aus die einzelnen Schriften beurteilt, hat eine tiefe, innere Wahrheit, sofern diese Person der Kern und Stern der ganzen Schrift ist. Aber indem er nun von einzelnen Schriften aus, welche ihm Christum sonderlich offenbaren und für die Kirche der Reformation von sonderlicher Bedeutung geworden sind, die Kanonizität der anderen bemißt, wird sein Urteil zu subjektiv, und indem er vom Einzelnen aus das Ganze wertet, unzureichend und ungerecht. Nur vom Ganzen der Schrift aus kann man ihren einzelnen Teilen gerecht werden, nur vom Ganzen aus die Bedeutung des Einzelnen bemessen. Darum bedarf es vor allem einer richtigen Bestimmung dessen, was es um die Schrift als Ganzes ist. Nicht minder aber will festgehalten sein, daß sie zunächst nicht dem Einzelnen, sondern der Kirche gegeben ist, der Kirche aller Zeiten. Der Einzelne kann etwa eines großen Teils der Schrift entraten, die Kirche zu Zeiten sonderliche Erfahrung von der Gotteskraft einzelner Schriften machen; aber der Bedarf des Einzelnen oder die jeweilige Erfahrung der Kirche kann nicht den Maßstab abgeben für die Wertschätzung des Ganzen. Sonst kann es leicht geschehen, daß man in einzelnen Schriften, welche Christum treiben, ihn nicht findet, wie wir denn sagen müssen, daß über Schriften, wie den

Brief des Jakobus, welchen Luther eine epistola straminea nannte, oder den Hebräerbrief das Urteil sich wesentlich geändert hat.

Die Symbole der beiden protestantischen Kirchen finden die Norm und Regel des Glaubens nur in den prophetica et apostolica scripta veteris et novi testamenti, welche sie als kanonisch gelten lassen. Während aber die lutherischen Symbole über den Umfang der Schrift nichts bestimmen, geben einige reformierte Bekenntnisschriften auch ein namentliches Verzeichnis der zum Kanon zu rechnenden Bücher (Gall. art. 3; Angl. art. 1; Belg. art. 4) und versuchen zugleich eine Begründung der Begriffe Kanon und Kanonizität (Belg. art. 5; gall. 4), indem sie die Zugehörigkeit einer Schrift zum Kanon erschließen non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione, quo suggerente edocemur illos ab aliis ecclesiasticis libris discernere, ein Argument, das wir zu prüfen haben werden.

Luthers kühne Kritik und seine Fehlgriffe machten vorsichtiger. Aber es fehlt viel, daß in der folgenden Zeit das Problem, um das es sich handelt, seiner Lösung näher gebracht worden wäre. Sehen wir ab von der durch Luthers Kritik hervorgerufenen Schrift Karlstadts (De canon. scriptt. Vit. 1520), welche zwar das Verdienst hat, zuerst die Frage, um welche es sich handelt, zum Gegenstand einer bestimmten Untersuchung gemacht zu haben, aber ohne dieselbe bei der ihr eigenen willkürlich subjektivistischen Gruppierung der biblischen Bücher wesentlich zu fördern, so betont Chemnitz, der vor allem in Frage kommt, die Anwendung historischer Zeugnisse bei der Kritik des Kanons. Nachdem er den Beschlüssen des Tridentinums gegenüber, welches den Kanon der Vulgata schlechthin zum Glaubensartikel erhob, die Frage aufgeworfen, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, praesens ecclesia possit facere canonica, kommt er zu dem Schlusse, daß da, wo sichere und übereinstimmende Zeugnisse der alten und ältesten Kirche fehlen, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere, sine manifestis et firmis documentis (Examen conc. Trid. 1615, I. S. 92). Indem er sonach die eusebianische Unterscheidung zwischen unbezweifelt und zwischen zweifelhaft kanonischen Schriften aufrecht erhält, will er zwar letztere nicht verwerfen, aber doch den übrigen nicht gleichgestellt und kein Dogma aus ihnen entnommen wissen, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris (a. a. O. S. 93). In Wahrheit sind damit die ἀντιλεγόμενα aus dem Kanon ebenso ausgeschlossen, wie die Apokryphen. Aber darf jene Unterscheidung des Eusebius für alle Folgezeit der Kirche maßgebend bleiben? Sicherlich nicht. Denn nachdem einmal die Kirche die eine Zeitlang angezweifelten Schriften in den Kanon aufgenommen hat, so kann es sich doch nur fragen, ob sie mit Recht einen Bestandteil desselben bilden oder nicht. Diese Frage aber kann nicht entschieden werden von der Erwägung jenes kirchlichen Schwankens aus, sondern nur nach der inneren Berechtigung jener Schriften (Erlanger Ztschr. f. Prot. u. Kirche, Jhrgg. 1862 S. 181). Ein lehrreiches Beispiel bietet in dieser Hinsicht die Offenbarung Johannis. Dieselbe hat der ältesten Kirche für das Werk eines Apostels und zwar desjenigen Apostels, den sie als ihren

Verfasser nennt, gegolten und ist ihm erst nachmals aus anderen als geschichtlichen Gründen abgesprochen worden und um ihre kirchliche Geltung gekommen. Wird sie nun deßhalb für einen nur zweifelhaft kanonischen Bestandteil der ntl. Schrift zu achten sein? Gewiß nicht. Denn hier liegt ein Widerspruch oder ein Zweifel vor, über dessen Berechtigung die Kirche jederzeit selbständig zu urteilen vermag.

Bei den nachfolgenden Dogmatikern tritt die Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften mehr und mehr zurück. Hollaz erklärt sie schließlich für unnötig, cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis libris divinam auctoritatem assignent. Wenn auch für die altlutherische Dogmatik das Zeugnis, das die älteste Kirche von der Kanonizität einer Schrift ablegt, von Wichtigkeit ist, so reicht ihr doch für die von dieser historischen Frage unabhängige Glaubensgewißheit, daß eine Schrift Wort Gottes sei, jenes Zeugnis nicht aus. Vielmehr ergibt sich ihr die auctoritas scripturae canonica praesertim ex interno spiritus s. testimonio, per scripturam attente lectam vel ex ore docentis auditu perceptam mentes hominum illuminantis (vgl. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 6. A. S. 53). Man vergleiche namentlich Quenstädt, welcher (Systema I, p. 136, Leipz. 1715) sagt: Distinctae sunt quaestiones, an evangelium Matthaei sit canonicum et an evangelium Matthaei sit a Matthaeo conscriptum; prius pertinet ad fidem salvificam, posterius ad cognitionem historicam; sive enim Philippus, sive Bartholomaeus illud conscripserit evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam; ecclesia primitiva vero de auctore alicujus libri canonici testari potest, quia vidit sacrarum scripturarum autographa. Quod vero evangelium Matthaei et Lucae sint scripta canonica, non vero evangelium, quod sub Thomae vel Bartholomaei nomine circumfertur, illud sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat internum spiritus sancti testimonium. Allein das testimonium spiritus s. — müssen wir entgegnen — bezeugt uns ja immer nur so viel, daß der Inhalt der Schrift ein göttlicher, daß die Lehre, welche sie enthält, die Heilswahrheit ist; nicht aber, — und gerade darauf kommt es ja an — daß die Schrift, daß ihre einzelnen Teile in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, „in einer alle anderen Erzeugnisse des christlichen und kirchlichen Lebens ausschließenden Weise" göttlichen Ursprungs sind. Man übersehe doch nicht, daß die ntl. Schrift nicht ein Kompendium der Lehre Jesu und seiner Apostel enthält, daß sie vielmehr einen durchaus zeitgeschichtlichen Charakter an sich trägt, „soferne sie aus lauter einzelnen Büchern besteht, welche zunächst für ihre Zeit geschrieben, dem religiösen Bedürfnis ihrer Gegenwart dienen wollten, unter den speziellen Verhältnissen, durch welche sie je und je hervorgerufen worden." Sagt uns nun das Zeugnis des h. Geistes, daß die hier vorliegenden, so gearteten Schriften, gerade diese und alle diese, das urkundliche Wort Gottes an seine Gemeinde sind? Nimmermehr (vgl. Frank, System der christl. Gewißheit II. S. 61). — Der katholischen Anschauung gegenüber, welche das Ansehen der Schrift abhängig macht vom Ansehen der Kirche und ihrer dogmatischen Autorität, wird lutherischerseits betont, die Kirche könne nur hinweisen und hinführen auf die Schrift; sie habe ministeriale indicium, nicht magisteriale judicium. Ecclesiae ministerio et testi-

ficatione — sagt Gerhard — deducimur ad agnoscendam scripturae auctoritatem, sed ex eo inferri nequit, quod auctoritas scripturae sive in se, sive quoad nos ab ecclesiae auctoritate unice pendeat, quia, quando jam cognovimus, scripturam esse divinam et verbum Dei continere, non amplius credimus scripturae propter ecclesiam, sed propter se ipsam.

Die kritischen und auflösenden Bewegungen in der theologischen Wissenschaft innerhalb des 18. Jahrh. haben auch die Frage vom Kanon ergriffen. Semler (vergl. dessen Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons 1771—1775), welcher an der Spitze dieser Bewegungen steht, beurteilt die Echtheit oder Unechtheit der h. Schriften darnach, ob sie die moralische Ausbesserung befördern. Das ihr nicht Dienende verweist er aus dem Kanon, wie das Hohelied, Ruth, Esra, Nehemia, die Chronik, weniger bestimmt Josua, Richter, die Bücher Samuelis. Am willkürlichsten verfährt er mit der Apokalypse, „diesem Produkt eines ausgelassenen Schwärmers“. Die Evangelien beläßt er, nur statuiert er auch da einzelne Interpolationen und sagt, daß sie nur für Juden geschrieben von der jüdischen Ausdrucks- und Vorstellungsweise durchdrungen seien, welche wir Christen erst abziehen müßten. Die alte Kirche hat nach Semler in dem Kanon nicht eine für alle Zeiten fixierte Lehrnorm gesehen, sondern das Verzeichnis der Bücher, welche in den Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden, und rein äußere Gründe sind es gewesen, welche für die Zusammensetzung des Kanons maßgebend waren. Semler ist darin im Recht, daß er den zeitgeschichtlichen Charakter der Schrift betont und eine geschichtliche Behandlung der Schrift fordert; aber er entkleidet sie ihres heilsgeschichtlichen Charakters. Seine Untersuchungen über den Kanon heben den dogmatischen Begriff vom Kanon überhaupt auf und setzen an seine Stelle einen rein historischen, was aber nichts anderes heißt als den Begriff vom Kanon selbst aufgeben und ihn mit dem einiger authentischen Urkunden vom Urchristentum vertauschen. Von einer Schrift ist dann keine Rede mehr, sondern nur von Schriften. Man hat in den Anfängen der historischen Kritik, wie sie bei Semler vorliegen, eine Antizipation des Resultats der neueren Tübinger in gröberen Umrissen gesehen (so Tholuck in PRE.[1] Art. Semler XIV, S. 262). Und an letztere wird man allerdings erinnert, wenn Semler Jesum und die Apostel sich an jüdische Meinungen akkommodieren läßt, wenn er in Paulus, der freilich anfangs noch „judenzte“, denjenigen Apostel sieht, welcher das Christentum zur Weltreligion erhob, wenn er sagt, die katholischen Briefe seien zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch freien, geschrieben. Vgl. über die Tübinger Schule die Ausführungen S. 388 ff.

Nach Schleiermacher (Der christl. Glaube Ausg. v. 1830 II. S. 329 ff.) beruht das eigentümliche Ansehen der ntl. Schrift auf ihren Verfassern, sofern dieselben als die unmittelbaren Jünger Jesu vermöge ihrer lebendigen Erinnerung im stande gewesen sind, das Bild seines Lebens und seiner Lehre in ungetrübter Reinheit zu zeichnen. Hienach ist kanonisch dasjenige, was aus dem Kreis dieser Jünger herstammt. Allein ganz abgesehen davon, daß die ntl. Schrift völlig anders beschaffen sein müßte, als sie ist, wenn sie ihr normatives Ansehen dem Eindruck verdankte, worin das Leben und Lehren Jesu bei seinen unmittelbaren Schülern nachwirkte: wie viele ntl. Schriften rühren von

solchen Schülern Jesu her? In Wahrheit nur der kleinere Teil derselben; die meisten von solchen, von welchen wir, wie bei Markus und Lukas, entweder nicht wissen, daß sie Jesu unmittelbare Jünger gewesen, oder, wie bei Paulus, wissen, daß sie es nicht gewesen. Und wie steht es mit dem A. T.? Twestens (Vorlesungen über die Dogmatik. 4. Aufl. Tl. I. S. 310) Versuch, dasselbe unter den von Schleiermacher für das eigentümliche Ansehen der ntl. Schriften geführten Beweis aufzunehmen, ist ebenso mißlungen, wie der von Rothe (Theol. Stud. und Krit. 1860, I. S. 7 ff., II. S. 221 ff. und dazu v. Hofmann, Vermischte Aufsätze S. 94 ff.) gemachte, die schleiermachersche Auffassung der ntl. Schrift über die ganze Schrift zu erstrecken.

Mit Schleiermacher berührt sich Ritschl. Ihm zufolge (vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 10 ff.; Unterricht in der christlichen Religion, 2. A. S. 2 u. f. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theol. A. Ritschls S. 4 f.) hat die erste christliche Gemeinde ihren Glaubensinhalt aus der Anschauung, dem Wort und der Anregung Christi selbst empfangen, und dieser Inhalt ist in urkundlicher Form in den apostolischen Schriften niedergelegt. Die normative Autorität der h. Schrift beruht darauf, daß sie den noch ungetrübten Glauben der christlichen Gemeinde erkennen lehrt. Es gilt dies in erster Linie vom neuen Testament. Aber zu dessen Verständnis ist die richtige Verwertung auch des alten unentbehrlich. Da nämlich aus dem in demselben niedergelegten Glaubensinhalt der israelitischen religiösen Gemeinde der christliche Glaube hervorgegangen ist, so hat nur dasjenige im neuen Testament Anspruch auf normatives Ansehen, was sich als im Einklang mit den alttestamentlichen religiösen Grundvorstellungen zeigt oder sich in der Linie der Fortbildung derselben bewegt. Die Harmonie zwischen alt- und neutestamentlichen Ideen in einer Schrift ist daher ein wesentliches Kriterium ihrer Echtheit. Und wenn die Litteratur des 2. Jahrhunderts einen solchen Abstand gegen die apostolische zeigt, so ist die Ursache davon der Umstand, daß in ersterer bereits in bedenklicher Weise die Bekanntschaft und das Verständnis der religiösen Grundbegriffe des Alten Testaments vermißt wird. So Ritschl. Unseres Bedünkens deckt sich weder seine Definition der hl. Schrift mit der wirklichen Beschaffenheit des uns vorliegenden neutestamentlichen Kanons, noch erscheint das von ihm aufgestellte Kriterium der Echtheit einer Schrift, nämlich die Übereinstimmung zwischen alt- und neutestamentlichen Ideen ausreichend, um zu einem sicheren Urteil über die Kanonizität aller uns im neutestamentlichen Kanon überlieferten Schriften zu gelangen. Es ist irreführend, zu sagen, die h. Schrift lehre uns den Glauben der ersten Gemeinde erkennen. Diese Definition würde eher auf das symbolum apostolicum passen. Was uns die neutestamentliche Schrift erkennen lehrt, sind vielmehr die grundleglichen Heilsthatsachen und Heilszeugnisse, auf welchen der Glaube der christlichen Gemeinde ruht.

Von einer anderen Auffassung der h. Schrift, als die der genannten Theologen ist, ausgehend betont auch Philippi in seiner „Kirchlichen Glaubenslehre" ihre Abfassung durch gottberufene Propheten und Apostel, durch Zeugen, Werkzeuge und Träger der ursprünglichen Offenbarung. Das Geisteszeugnis, sagt er, mache die h. Schrift zum heilskräftigen, die prophetische und apostolische Abfassung zum vollkommen reinen und richtschnurlichen Gottes-

wort. Fragt man nun, was uns dieses apostolischen und prophetischen Ursprungs versichere, so verweist Philippi was das N. T. betrifft darauf, daß sich die Urkirche dessen werde vergewissert haben (a. a. O. I. S. 197), hinsichtlich des A. T. aber auf die Tradition der jüdischen Synagoge und das Zeugnis des Josephus; er erinnert daran, daß auch David und Salomo Propheten gewesen, und daß die Verfasser der Geschichtsbücher Josua, der Richter, Samuels, der Könige als prophetae priores bezeichnet werden (a. a. O. S. 234). Auf Grund der Zusammenstimmung der historischen Bezeugung und des testimonium spiritus sancti besitze die Kirche einen festen und sicheren biblischen Kanon. Allein dessen ganz zu geschweigen, daß die Gewißheit der Kanonizität der h. Schrift in der Weise, wie Philippi es thut, von der Gewißheit ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs abhängig machen so viel heißt, als sie auf eine geschichtlich bezeugte Thatsache, mithin auf fides humana gründen, haben wir nun einmal im N. T. Schriften, welche nicht von Aposteln herrühren, ja solche deren Verfasser wir nicht einmal kennen. Und selbst wenn dem nicht so wäre, wenn der apostolische Ursprung der ntl. Schriften zweifellos feststände, würden wir ihrer kanonischen Autorität noch keineswegs sicher und gewiß sein, da der Satz, daß alles, was apostolisch auch kanonisch sei, angesichts der Thatsache nicht haltbar ist, daß es einen paulinischen Brief gegeben hat, der nicht in den Kanon aufgenommen worden (1 Kor. 5, 10): ein Beweis dafür, daß es der Urkirche nicht einmal darauf angekommen ist, alle apostolischen und nur apostolische Schriftstücke zusammenzubringen. Und sollen wir uns hinsichtlich des A. T.s wirklich bei der Tradition der jüdischen Synagoge, dem Zeugnis des Josephus und der Benennung jener Geschichtsbücher als prophetae priores beruhigen? Selbst wenn wir dies vermöchten, so erhebt sich wieder die Frage, wie es sich mit so manchen Schriften unter den Hagiographen verhalte, wie mit dem Buch Esther, den Büchern der Chronik und anderen, welche weder prophetischen Verfassern zugeschrieben, noch überhaupt als prophetische bezeichnet werden? Wir leugnen selbstverständlich nicht, daß eine Schrift, welche kanonisch sein will, der Offenbarungszeit und dem Offenbarungskreis oder, wie man hinsichtlich des N. T.s gesagt hat, „der schöpferischen Urzeit des Christentums" angehören muß. Aber angesichts des überlieferten Kanons das Prinzip der prophetischen und apostolischen Herkunft aufrecht erhalten zu wollen, erscheint uns ebenso unthunlich, als sich, wo es seinen Umfang zu bestimmen gilt, auf die Tradition der alten Kirche oder auf das testimonium spiritus sancti im Sinne unserer altlutherischen Dogmatik zu berufen.

Reicht nun keiner der Versuche aus, welche man gemacht hat, den Umfang des Kanons zu bestimmen, so bleibt nichts übrig, als zu prüfen, ob die Schriften des A. und N. T.s eine Einheit bilden und ob sie in dieser Einheit geeignet sind, der Kanon der Kirche zu sein, welchen diese in ihnen zu besitzen glaubt. Wenn aus der inneren Zusammengehörigkeit der Schriften selber die Berechtigung sowohl ihrer Zusammenfassung in eine einheitliche Schrift, als auch die Berechtigung dieser Schrift, Kanon für die Kirche Christi zu sein, entnommen werden kann, dann ist die Frage beantwortet, von der wir ausgingen. Auf diesem Weg zur Lösung des Problems zuerst hingewiesen zu haben, ist das Verdienst v. Hofmanns.

Vgl. zur Geschichte des Kanons die oben angegebene Lit. zur Gesch. des atl. Kanons, sowie des ntl. Dazu noch Edwin Cone Bissell, The historic origin of the Bible. N.-York 1873. Klaiber, Die Lehre d. altprot. DD. v. d. test. sp. scti., Jhrb. f. d. Theol. II, 1 ff. L. Gaussen, Die Ächtheit der h. Schriften vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens. Aus dem Französ. ins Deutsche übertr. von J. E. Grob. Bd. I u. II. Basel u. Ludwigsburg 1864 u. 65. v. Hofmann, Die h. Schrift N. Test. zusammenhängend untersucht (2. A.) I, S. 2 ff.

Zur Apokryphenfrage insbes. vgl. oben S. 187 f. und bes. noch: Bleek, Über Stellung der Apokryphen des A. T.s im Kanon, Stud. u. Kr. 1853. Keerl, Das Wort Gottes und die Apokryphen A. T.s 1853. Oschwald, Die Apokryphen in der Bibel, Zürich 1853. R. Stier, Die Apokryphen 1853. Hengstenberg in der Ev. Kztg. 1853.

3. Die innere Zusammengehörigkeit der Bestandteile des Kanons Alten und Neuen Testaments.

Es handelt sich also um die Lösung einer zwiefachen Aufgabe. Es gilt 1) den Nachweis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Schriftstücke des A. und N. T.s, m. a. W.: der inneren Einheit der Schrift zu führen; 2) aus der Beschaffenheit der Schrift die Erkenntnis ihrer Berechtigung, der Kanon für die Kirche Jesu Christi zu sein, zu gewinnen. Ersterer Nachweis fällt denjenigen beiden theologischen Disziplinen zu, deren Herstellung der Kanonik voraufgeht, der biblischen Geschichte und der biblischen Theologie. Sie zeigen, daß der Inhalt der Schriften A. und N. T.s nach Geschichte und Lehre ein in sich einheitlicher ist; daß diese Schriften sonach ein in sich geschlossenes Ganzes ausmachen, womit dann zugleich dargethan ist, daß die sogenannten atl. Apokryphen nicht die Stellung einnehmen, welche man ihnen hat zuweisen wollen, nämlich vom A. zum N. T. überzuleiten, daß sie vielmehr „verloren" zwischen beiden stehen und deshalb aus dem atl. Kanon auszuscheiden sind.

Aber was macht nun jene Schriften zum Kanon der Kirche? Was macht sie geeignet, die ausreichende letzte Instanz für alle in der Kirche aufgekommenen und noch aufkommenden Fragen zu sein? Unsere alte Dogmatik definiert die Schrift als verbum Dei a prophetis et apostolis ex inspiratione divina litteris consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem (vgl. Schmid a. a. O. S. 18 ff.). Wäre aber die Schrift nichts weiter als dies, d. h. ein Kompendium der seligmachenden Lehre, so wäre sie zwar ausreichend für den Einzelnen, nicht aber für die Gemeinde. Was die Kirche auf dem Weg, den sie zurückzulegen hat, leiten und weisen, was der irrenden zurechthelfen, die strauchelnde stützen, die fragende bescheiden kann, ist einzig und allein die Geschichte, deren Ergebnis der gegenwärtige Bestand der Kirche ist. Nur diese Geschichte, die Geschichte der werdenden Kirche mit ihrem unendlichen Reichtum vermag der gewordenen die Dienste zu leisten, deren sie bedarf. Und diese Geschichte findet sie in der Schrift. Die Schrift vergegenwärtigt sie ihr. Sie ist das Denkmal dieser Geschichte, der urkundliche Bericht der Offenbarungsthatsachen, welche die Voraussetzung des gegenwärtigen kirchlichen Bestandes bilden. Soll aber dieser Bericht der Kirche den erforderlichen Dienst leisten, so muß er vollständig sein d. h. so geartet, daß in ihm alle wesentlichen Stufen und Seiten der grundlegenden Offenbarung nach Erkenntnis und Geschichte des Heils zur Darstellung kommen (vergl. Sächsisches Kirchen- und Schulblatt 1861 Nr. 68 S. 344). Ist nun die

h. Schrift die also geartete Urkunde der göttlichen Offenbarung? Das ist die Frage.

Die Gemeinde Jesu Christi hat ihre Vorgeschichte in der Geschichte des israelitischen Volks. In dieser Geschichte liegen ihre Wurzeln. Denn aus der israelitischen Gemeinde ist Jesus Christus hervorgegangen und sie selbst hervorgewachsen, die sich durch ihn in einer auf Vergebung der Sünde beruhenden Gemeinschaft mit Gott weiß. Die Urkunde jener Geschichte, welche also auf Christum und das durch ihn vermittelte Heil der Gottesgemeinschaft abgezielt hat, ist das A. T., dem sich die israelitische Volksgemeinde unterstellt gesehen und das nun mit dem Neuen zusammen die h. Schrift der Gemeinde Jesu Christi bildet. Ist nun die Urkunde, welche wir das A. T. nennen — so fragen wir zunächst — ein einheitliches und vollständiges Denkmal der Geschichte der atl. Gottesgemeinde?

a. **Die alttestamentliche Stufe der Heilsgeschichte und ihre Urkunde.** *1.* Wir stoßen im A. T. zunächst auf ein großes Geschichtswerk, umschließend diejenigen Schriften, welche nach der hergebrachten Einteilung als תּוֹרָה und נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים bezeichnet sind. Dieses Werk, dem auch das Buch Ruth einzugliedern ist, erzählt die Geschichte der israelitischen Volksgemeinde von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer durch die Wegführung in die Fremde erfolgten Auflösung, entspricht also dem einen großen Zeitraum der israelitischen Geschichte. Jeder Wendepunkt, jeder Fortschritt dieser Epoche ist hier in Schrift gefaßt: die grundlegenden Thaten Gottes, welche dazu dienten, Israel seinen eigentümlichen Charakter aufzuprägen, seine Erwählung, seine Erlösung aus Ägypten, seine Einführung in das Land der Verheißung, der Übergang aus der Volksgestalt in die Reichsgestalt, die Auflösung alles israelitischen Gemeinwesens. Der zweite Zeitraum der Geschichte Israels umfaßt die Periode der Wiederherstellung des Gottesstaats bis zum Ende der atl. Offenbarungszeit. Was in demselben geschehen, finden wir in der anderen Gruppe der alttest. Geschichtsbücher erzählt. Den Bericht dieser Wiederherstellung selbst bietet das Buch Esra, während die Chronik die Wurzeln dieses wiederhergestellten Gemeinwesens, dessen Beschaffenheit wir aus dem Buche Nehemia kennen lernen, in der Vergangenheit Israels aufzeigt. Was die Stellung des Buches Esther innerhalb dieser Geschichtsbücher der nachexilischen Zeit betrifft, so beruht die Eigentümlichkeit desselben darin, daß wir hier den Übergang von den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes zu dem menschlichen Thun eines Volkes gewahren, welches nur noch durch solche Vergangenheit und deren Erlebnisse ausgezeichnet ist. Die in diesem Buch erzählte Rettung der in den persisch-medischen Landen wohnenden Judenschaft erscheint als eine That menschlicher Klugheit und Energie und darum ist der Name Gottes in dem ganzen Buche nicht genannt. Aber in ihrem Gelingen hat die nachexilische, in der Diaspora lebende Judenschaft ein Unterpfand der göttlichen Fürsorge, wie in der Regierung Nehemias ein Beispiel gottgefälligen Lebens.

2. Neben diesen beiden Gruppen von Geschichtsbüchern, welche den beiden ihrer Dauer nach ungleichartigen Epochen der israelitischen Geschichte entsprechen, finden wir in der atl. Schrift Bücher, deren Inhalt prophetische Verkündigung bildet. Wenn diese innerhalb derselben einen so großen Raum einnehmen, so entspricht dies dem Wesen der atl. Offenbarungsstufe, die über

sich hinausweist auf die Zukunft, welche sie anbahnt, die Zukunft des Heils. Neben der Auflösung des äußeren Bestandes Israels einhergehend und dieselbe in das Licht seines heilsgeschichtlichen Berufes stellend tröstet jene Verkündigung das Volk über den Verlust seiner irdischen Herrlichkeit und bereitet dasselbe unter Mahnung und Verheißung auf die Erscheinung einer besseren und vollkommeneren vor, welche sich vollziehen werde durch Gericht und Erlösung. Und als dann nach dem Ende des babylonischen Exils eine vorläufige Wiederherstellung des israelitischen Gemeinwesens erfolgt, da lehrt die Prophetie in derselben ein Unterpfand der herrlichen Zukunft erkennen, deren es im strengen Festhalten am Gesetz seines Gottes zu warten habe, auf daß ihm der Tag seiner schließlichen Offenbarung zum Heil und nicht zum Verderben gereiche. Damit es dieselbe aber nicht zu früh erwarte und auf die ihm bevorstehende Drangsalszeit vorbereitet sei, wird es durch die im Buch Daniel niedergelegten Offenbarungen über die Geschichte der gottfeindlichen Weltmacht belehrt, welche erst verlaufen müsse, ehe sich seine Hoffnung erfülle und Gottes Reich auf Erden aufgerichtet werde. Es ist die Aufgabe der biblischen Theologie, den inneren Zusammenhang aufzuzeigen, in welchem die einzelnen prophetischen Schriften, deren Inhalt wir summarisch angegeben haben, unter einander stehen. Wir erwähnen hier nur noch speziell des Buches Jona (vgl. den Art. Jona in P.R.E.[2]). Die Stellung desselben innerhalb der prophetischen Schriften verkennt man, wenn man seinen Grundgedanken in der Weisung sucht, daß auch den Heiden das Wort Gottes zu verkündigen sei. Auf den Erlebnissen des Propheten und deren Bedeutung ruht hier das Gewicht. Diese ihre Bedeutung beruht aber darin, daß sie Aufschluß geben über die Natur des prophetischen Berufs überhaupt.

3. Belehren uns nun die Geschichtsbücher über Israels heilsgeschichtliche Vergangenheit, die prophetischen über seine Zukunft, so erschließt uns eine dritte Reihe von atl. Schriften die Eigentümlichkeit des geistigen Lebens Israels, wie es durch solche Vergangenheit und durch solchen Ausblick in die Zukunft gewirkt ist. Hieher gehören das Psalmbuch, die Proverbien, das Hohelied, die Bücher Hiob und Kohelet. Lernen wir in dem Psalmbuch das religiöse Leben Israels kennen, wie es sich äußert in der Rede zu Gott, vor Gott und von Gott, so in den Proverbien die praktische Lebensweisheit, welche gegründet auf die Furcht Jahve's das sittliche Wesen aller Lebensverhältnisse zu würdigen weiß, während die übrigen Schriften sich über das allgemein menschliche Leben verbreiten: über die Lust und mannigfaltige Herrlichkeit desselben das Hohelied, über seine Öde und Nichtigkeit Kohelet, über die Rätsel des Einzellebens das Buch Hiob.

Diese Andeutungen über das atl. Schrifttum, welche an diesem Ort nicht näher ausgeführt werden können, werden wenigstens den allgemeinen Eindruck erwecken, daß in diesem Schrifttum allerdings eine Urkunde vorliegt, in welcher die atl. Offenbarung nach allen Zeiten und Seiten zur Darstellung kommt. Im Besitz eines so gearteten Schriftdenkmals war die israelitische Gemeinde imstande, ihre Vergangenheit und die aus ihr gewordene Gegenwart zu verstehen, und befähigt zu einem ihrem heilsgeschichtlichen Beruf entsprechendem Verhalten, sowie ausgerüstet zur Überwindung der ihr erwachsenden Anfechtungen. Sie hatte an ihm in der That einen Kanon für ihr Ver-

halten nach Innen und Außen, eine Norm, ausreichend und geeignet, sie aus der atl. Offenbarungszeit hinüberzugeleiten in die ntl., in welcher jene ihre Erfüllung finden sollte. Verhält es sich aber so mit den Schriften des A. T.s, bilden sie eine Einheit in dem dargelegten Sinne, dann ist es Gottes Geist, der sie hervorgebracht und zusammengebracht hat. Dieser Schluß, daß der Geist der Offenbarung, welche in ihr niedergelegt ist, sie gewirkt, daß somit ihre Entstehung den Abschluß dieser Offenbarung selbst bildet, ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihrem richtig erkannten Wesen. Wir sagen also, daß, als die Zeit der das zukünftige Heil vorbildenden, auf Christum abzielenden Geschichte zu Ende ging, derselbe Geist Gottes, welcher in dieser Geschichte wirksam war, eine Urkunde dieser Geschichte hervorgebracht hat, welche für die israelitische Gemeinde das maßgebende Wort Gottes sein sollte, um sie zuzubreiten für die Offenbarung Gottes in Christo, der sie entgegenging.

Man hat eingewandt (s. Th. Lit.-Zeitung 1883, Nr. 24, S. 559), die Behauptung, daß die israelitische Gemeinde im Besitz eines so gearteten Schrifttums im stande gewesen sei, ihre Vergangenheit und die aus ihr gewordene Gegenwart zu verstehen, verrate noch allzusehr eine dogmatische Betrachtungsweise der Schrift, an deren Stelle die geschichtliche zu treten habe. „Seit wann — fragt man — hatte denn die israelitische Gemeinde dieses Schrifttum?" „Und wie war es vorher?" „Und gibt dasselbe wirklich das richtige Bild ihrer Vergangenheit?" Was die ersten beiden Fragen betrifft, so handelt sichs ja in unserer Auseinandersetzung nicht um die israelitische Gemeinde während des geschichtlichen Verlaufs der atl. Offenbarung — sie hatte an dem lebendigen Wort in ihrer Mitte die Leuchte ihres Fußes und das Licht auf ihrem Wege —, sondern um die Gemeinde, welche, nachdem die alttestamentliche Offenbarung zu Ende gediehen und die Prophetie verstummt war, der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung entgegensah. Sie bedurfte — sagen wir — eines Wegweisers, eines sicheren Führers und hatte denselben in dem Komplex der alttestamentlichen Schriften, deren Sammlung nach der Rückkehr aus dem Exil ihren Anfang nahm. In dieser Schrift alten Testamentes sehen wir allerdings das „richtige Bild ihrer Vergangenheit". Und wenn man weiter behauptet, daß, wenn nur ein vollständiger Bericht d. h. ein solcher, in welchem alle wesentlichen Seiten und Stufen der alttestamentlichen Offenbarung zur Darstellung kommen, den erforderlichen Dienst leisten könne, im alten Testament z. B. das erste Makkabäerbuch im Kanon nicht fehlen dürfe, so genügt es, sich den Inhalt dieses Buchs zu vergegenwärtigen, um das Unzutreffende dieser Behauptung einzusehen. Es wird dort die Geschichte der Zeit unter Antiochus Epiphanes in einer Weise erzählt, welche zeigt, daß man in dieser Geschichte die Erfüllung Danielscher Offenbarungen inne geworden. Das Buch beweist also nur, daß die israelitische Gemeinde der damaligen Zeit ihre h. Schrift sich in der That dazu dienen ließ, wozu sie ihr gegeben war. Von einer Gleichstellung dieses, für uns ja wertvollen, Buches mit den kanonischen könnte nach den von uns aufgestellten Prinzipien nur dann die Rede sein, wenn dasselbe entweder eine Lücke ausfüllte, welche sonst zwischen dem Schluß der alt- und dem Anfang der neutestamentlichen Offenbarung klaffen würde, oder in ihm ein Fortschritt religiöser Erkenntnis vorläge. Aber weder das Eine noch das Andere ist der

Fall. Mit Unrecht hat man, wie bemerkt, von den atl. Apokryphen gesagt, daß ohne ihre Dazwischenkunft etwas wesentliches fehlen würde, namentlich der neutestamentliche Lehrbegriff undenkbar wäre. Die erste neutestamentliche Offenbarung und Verkündigung, dahin lautend, daß der erscheinen wird, dessen Vorläufer ein Bote im Geist und der Kraft des Elia sei, schließt sich an jenes Wort des letzten alttestamentlichen Propheten an, daß Jahve vor jenem großen Tag des Gerichts und der Erlösung Elia senden werde, sein Volk zu ihm zu bekehren.

b. **Die Bestätigung des alttest. Kanons im N. T.** Diesem unserem die atl. Schrift betreffenden Resultat entspricht dasjenige, was das N. T. über das A. T. sagt. Zwar gibt es uns keinen Aufschluß darüber, wie das A. T. entstanden, wohl aber charakterisiert es uns sein Wesen und die Stellung der atl. Gottesgemeinde, sowie die Jesu Christi und der ntl. Schriftsteller zu ihm. Wir vergegenwärtigen uns die hieher gehörigen Schriftstellen!

Zunächst richtet sich da unsere Aufmerksamkeit auf die Stelle 2 Petri 1, 21, wo der Apostel, nachdem er vom *προφητικὸς λόγος* geredet, auf den die Leser achten sollen, diese darauf aufmerksam macht, daß dieser *λόγος* keiner aus ihrem eigenen Verstand entnommenen Deutung unterliegen kann und darf; „denn — fährt er fort — nicht durch Menschenwillen ist jemals Weissagung zustande gekommen, sondern vom h. Geist getrieben haben Menschen sie kraft göttlicher Wirkung geredet.“ Somit — so wird geschlossen — ist das prophetische Wort im Geist desjenigen zu verstehen, der es durch seinen Geist gewirkt hat. In dieser Stelle ist nun allerdings die heilsgeschichtliche Weissagung des A. T.s auf göttliche Eingebung zurückgeführt; aber hiemit gewinnen wir wenig für unseren Zweck, da es sich für uns nicht bloß um die Propheten und deren Weissagungen, sondern um das einheitliche atl. Schriftganze handelt. Freilich hat man dasselbe, um sich seines göttlichen Ursprungs zu versichern, in allen seinen Teilen zu einem Werk inspirierter Propheten zu machen versucht. Aber daß dieser Versuch nicht gelingen kann, ist oben bereits gezeigt worden.

Enthält nun die Stelle 2 Petri 1, 21 nicht mehr als dies, daß es Wirkung des h. Geistes gewesen, kraft deren die atl. Propheten geredet, so ist die Aussage 2 Tim. 3, 15 ff. eine weit umfassendere. Bei der Besprechung dieser Stelle setze ich als anerkannt voraus, daß unter den *ἱερὰ γράμματα*, von welchen sie redet, nichts anderes gemeint ist als die atl. Schrift. Den Inhalt der Stelle betreffend, so wird Timotheus ermahnt, zu bleiben in dem, das er gelernt habe und dessen er gewiß geworden, indem er ja wisse, von wem er gelernt, und weil er von Jugend auf die h. Schriften kenne, welche ihn weise zu machen vermöchten zum Heile durch Glauben, nämlich durch den Glauben, welcher in Christo sei. Daß nun aber die Schrift den Timotheus in dieser Hinsicht weise zu machen vermöge, sagen die Worte *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ.* Der Ausdruck *πᾶσα γραφή* bedeutet nicht „die ganze Schrift“, sondern „alle Schrift“ d. h. alles, was geschrieben vorliegt, ein Ausdruck, der sich durch das unmittelbar vorhergehende *τὰ ἱερὰ γράμματα* von selbst auf die atl. Schrift einschränkt. Doch nun entsteht die Frage: Welches ist das Verhältnis der Worte *θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος* zum Subjekt *πᾶσα γραφή*? Bilden sie das Prädikat dazu? Jedenfalls

können nicht beide Prädikat sein, so daß zu übersetzen wäre: Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich. Denn θεόπνευστος, welches den göttlichen Ursprung hervorhebt, kann unmöglich auf gleicher Linie liegen mit ὠφέλιμος, das eine Beschaffenheit der Schrift aussagt, welche sich aus jenem Ursprung erklärt. Es wird also nur ὠφέλιμος Prädikat sein können, welches auch allein als solches durch den Zusammenhang gerechtfertigt erscheint, dem zufolge Timotheus, welcher in Gefahr stand, sich in die unfruchtbaren Wege jüdischer Schriftgelehrsamkeit zu verlieren, darauf aufmerksam gemacht werden soll, welchen Nutzen die Schrift gewähren kann. Hiemit rückt dann auch θεόπνευστος in die im gebührende Stellung im Satz. Es ist ein zum Subjekt gehöriges Attribut. Die Gesamtaussage des Satzes geht dann dahin, daß alle Schrift, das Schriftganze in allen seinen Teilen, als von Gott gewirkt, auch nützlich sei zur Lehre u. s. f. Nun macht auch das καὶ keine Schwierigkeit. Es weist darauf hin, daß, weil von der Schrift der göttliche Ursprung gilt, auch das andere in betreff ihrer feststeht, nämlich der Nutzen, den sie dem einzelnen bringt. Wie wohl wird also Timotheus daran thun, sich von ihr weisen zu lassen!

Wir finden hier von der Schrift A. T.s in allen ihren Teilen den göttlichen Ursprung ausgesagt und zwar in einer Weise ausgesagt, welche zeigt, wie der Apostel, indem er jenen Ursprung betont, an bekanntes und feststehendes erinnert. Auf der anerkannten Thatsache der göttlichen Herkunft fußend ermahnt er den Timotheus, des Nutzens nicht zu vergessen, den sie vermöge solcher Herkunft gewähren kann.

Wir sehen auch sonst, daß den ntl. Schriftstellern diese Thatsache über allen Zweifel erhaben ist, namentlich daran, daß sie, wo sie das A. T. zitieren, anstatt der gewöhnlichen Anführungsweise ἡ γραφὴ λέγει einfach sagen ὁ θεὸς λέγει oder μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Hebr. 8, 8; 10, 15. Es steht ihnen fest und sie setzen es bei ihren Lesern als anerkannt voraus, daß Gott es ist, der aus der Schrift redet und sein Geist, der sie hervorgebracht hat. Der wesentliche Inhalt der atl. Schrift aber ist für sie kein anderer als Christus der Herr. Finden sie doch Beziehungen auf Christus in den Erzählungen von Hagar und Ismael (Gal. 4, 24 ff.), von dem Felsen, aus welchem Mose Wasser schlug (1 Kor. 10, 4), von dem Gesicht des Jesaja (Joh. 12, 41); und erklären sie doch die Worte des Propheten: „Siehe hier bin ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat" ebenso gut für erfüllt in Christo (Hebr. 2, 13), wie irgend einen messianischen Psalm oder was man sonst den christologischen Inhalt des A. T.s zu nennen pflegt (vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 43). Hat nun aber die atl. Schrift für die ntl. Schriftsteller Christum zu ihrem Inhalt, so erkennen sie dieselbe damit an als die Urkunde der das zukünftige Heil vorausdarstellenden, auf Jesum Christum abzielenden Geschichte und zwar zu der ganzen atl. Schrift stehen sie so, ohne Unterscheidung ihrer einzelnen Teile. Dies zeigt sich besonders deutlich an solchen Stellen, wo sie eine einzelne Aussage des A. T.s, welche sie zitieren, so einführen, daß sie sagen: „die Schrift sagt" und „die Schrift ist erfüllt", was ebenso von Stellen aus der atl. Geschichtserzählung wie von Aussprüchen der Propheten gilt. Als ein zusammengehöriges, unteilbares Ganzes sehen sie die atl. Schrift an, zur Erfüllung gelangt in Jesu Christo, dem lebendigen Mittel-

punkt der von ihr bezeugten Geschichte, und derjenige, welcher aus ihr heraus redet, ist für sie Gott der Herr.

Aber wir müssen weiter zusehen, wie Christus selber die atl. Schrift angesehen und welche Stellung er zu ihr eingenommen hat. Da ist es zunächst die Stelle Mt. 5, 17—19, auf welche wir aufmerksam werden. Indem dort der Herr seine Jünger bedeutet, daß es ihnen nicht leicht gemacht sei, dem Willen ihres Gottes nachzukommen, sagt er: „Meinet nicht, daß ich gekommen aufzulösen *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας;* ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Wir sprachen oben von der Dreiteilung der atl. Schrift: Gesetz, Propheten, Hagiographen. Statt alle drei Teile zu nennen, sagte man gewöhnlich nur *ὁ νόμος*, das Gesetz oder: das Gesetz und die Propheten. Ebenso finden wir es Mt. 22, 40, wo Christus, indem er den Willen des göttlichen Gesetzgebers in die Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe zusammenfaßt, sagt: *ἐν ταύταις δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται.* An beiden Stellen ist die Schrift gemeint, die einheitliche Schrift, insofern sie Gottes Willen ausspricht. Von dieser Schrift sagt nun Jesus, daß er gekommen sei, sie zu erfüllen, daß sie in ihm ihre Erfüllung finde. Er erfüllt sie, denn seine Geschichte als Ganzes entspricht dem Ganzen der atl. Schrift. Dieser Gedanke kann nicht deutlicher ausgesprochen werden als ihn Jesus selber ausspricht, wenn er sagt Luk. 24, 44: *οὗτοι οἱ λόγοι μου, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ,* eine Stelle, mit welcher zusammenzuhalten ist, was Lukas von dem mit den Emmausjüngern wandelnden Herrn sagt 24, 27: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς* (nämlich durch Erklärung ihrer auf ihn gehenden Beziehung) *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.*

Denselben Gedanken finden wir Joh. 5, 39. Dort redet der Herr den Juden zu Gehör, daß sie ihr A. T. zwar äußerlich besitzen, aber nicht innerlich, daß sie dasselbe zwar durchforschen, aber seinen eigentlichen Kern nicht finden. „Ihr durchforscht — sagt er — die Schriften, da ihr selbst meint, ewiges Leben in ihnen zu haben, und eben die sinds, die da zeugen von mir.“ Indem Jesus ihnen zugesteht, daß sie in der Schrift forschen, nennt er den Grund, der sie dazu veranlaßt, nämlich die Meinung, das ewige Leben in ihr zu besitzen. Aber diese Meinung hätte nur dann eine Wahrheit, wenn sie zu ihm kämen, von welchem die Schrift zeugt. Diese Stelle ist für uns wiederum zunächst deshalb von Interesse, weil sie von dem Ganzen der atl. Schrift sagt, daß sie Christum in sich trägt, aber auch deshalb, weil ihr zufolge Christus bei seinem Volk voraussetzt, daß es in dieser Schrift das für sie maßgebende Wort Gottes erkennt.

Und auch für sein eigenes Verhalten hat er diese Schrift maßgebend sein lassen und sie dadurch als Gottes Wort legitimiert. Er hat in der Schrift gelebt wie kein anderer. Als er den Kampf mit dem Satan kämpft, da erwidert er ihm mit Worten der Schrift; und als der Feind sich auf die Schrift beruft, da widerlegt er ihn aus der Schrift. Die Schrift bestimmt sein Thun, die Schrift bestimmt sein Reden. Wenn er sich seinem Volke bezeugt, so thut er es mit Worten der Schrift; wenn er leidet, so beugt er sich

unter die Schrift; ja seinen letzten Seufzer haucht er aus mit einem Worte der Schrift. Wenn nun derjenige, in welchem sich der ewige Wille Gottes verwirklichte, sich von der atl. Schrift sagen läßt, was er zu thun und zu leiden hat, so ist damit erwiesen, daß dieselbe die Urkunde der das zukünftige Heil anbahnenden und vorbildenden Geschichte und als solche von Gottes Geist gewirkt ist.

Fassen wir zusammen: Nicht nur die ntl. Schriftsteller sehen die atl. Schrift als in Christo erfüllt an, sondern auch Christus selbst bezeichnet sich als denjenigen, in welchem ihr Inhalt zu seiner Verwirklichung gelangt. Wenn er nun aber nicht von der Geschichte sagt, er sei ihre Erfüllung, sondern von der Schrift, so liegt gerade in dieser Ausdrucksweise der Beweis dafür, daß er die Schrift des A. T.s für die authentische Urkunde der weissagenden Geschichte angesehen hat. Ist sie aber dies, dann ist sie aus demselben Geist geboren, wie die Geschichte, welche sie ins Wort faßt. Und das bezeugen uns gleichfalls die ntl. Schriftsteller, das bezeugt uns Christus selbst. Derselbe Geist Gottes, welcher die Männer des A. T.s befähigte, Gottes Wort zu reden und Gottes Wort zu thun, derselbe Geist, welcher in der Geschichte Israels wirkte, derselbe Geist hat den Bericht von dieser Geschichte hervorgebracht. Er ist verfaßt *ἐν πνεύματι* Matth. 22, 43, gerade so wie die atl. Propheten *ὑπὸ πνεύματος φερόμενοι ἀπὸ θεοῦ ἐλάλησαν*.

Was sich uns aus der Betrachtung des A. T.s ergeben hat, daß dasselbe das vollständige Denkmal der Geschichte Israels ist und als solches göttlichen Ursprungs, das haben wir im N. T. bestätigt gefunden, nach welchem die atl. Schrift die Urkunde der auf Jesum Christum abzielenden Geschichte ist und als solche das maßgebende Wort Gottes für die israelitische Gemeinde.

c. **Der neutestamentliche Kanon.** Diese Schrift der israelitischen Gemeinde überkam die ntl. Sie war für sie dasselbe, was sie der atl. gewesen und mußte es sein. Lagen doch in der Geschichte, von welcher die atl. Schrift Zeugnis gibt, ihre Wurzeln und galt es für sie doch, den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem sie mit den Thatsachen dieser Geschichte stand. Aber eben diese Gemeinde berief sich nun bald neben der h. Schrift Israels auf eine Sammlung von Schriften, die aus ihrer eigenen Mitte hervorgegangen waren, und denen sie die gleiche Autorität beilegte wie denjenigen, welche sie von der atl. Gemeinde überkommen. Wie steht es nun mit dieser Schriftensammlung der ntl. Gemeinde? Sie glaubt in ihr das für sie maßgebende Wort Gottes zu besitzen, die ausreichende Norm für ihr Verhalten in der Welt. Ist sie dies in der That? Im A. T. erkannten wir die Urkunde der auf Jesum Christum weissagenden Geschichte und fanden dasselbe eben deshalb, weil es den vollständigen Bericht dieser Geschichte bietet, geeignet, für die der Offenbarung in Christo entgegengehende Gemeinde die h. Schrift zu sein. Läßt sich nun von der ntl. Schrift Ähnliches sagen? Dürfen wir sie die vollständige Urkunde der Entstehungsgeschichte der Gemeinde Jesu Christi nennen? Ist sie ein kompleter Bericht der Ursprungsgeschichte des ntl. Heils, ein Bericht, in welchem alle Stufen und Seiten der ntl. Offenbarung zu ihrer Darstellung kommen?

Indem wir behufs der Beantwortung dieser Frage (vgl. v. Hofmann, Verm. Aufs. S. 7 ff. und Luthardt, Die Stufen der apostolischen Verkündi-

gung im N. T., Leipzig 1875) die ntl. Schrift, so wie sie uns vorliegt, ins Auge fassen, konstatieren wir zunächst, daß kein Bestandteil dieser aus der ersten Christenheit herstammenden Schrift so spät entstanden ist, daß nicht der späteste von einem Apostel verfaßt sein könnte. Wir behaupten nicht die Apostolizität aller Bestandteile, wohl aber die Möglichkeit, daß sie sämtlich der Offenbarungszeit und dem Offenbarungskreis angehören. Ferner sehen wir auch hier, wie im atl. Kanon, drei Gattungen von Schriften vertreten: 1) Geschichtsbücher, 2) Lehrschriften, denen sich 3) ein prophetisches Buch anreiht. Während die Geschichtsbücher die der Vergangenheit angehörigen Thatsachen berichten, welche das durch Jesum Christum vermittelte Heil unserer Gottesgemeinschaft begründen, stellen die Lehrschriften die Gegenwart dieses Heiles dar und weist das prophetische Buch hin auf die Zukunft desselben. Im A. T. wiegen die Schriften der dritten Gattung vor, im N. T. die der zweiten. Denn das A. T. weist über sich hinaus auf ein in der Zukunft liegendes Heil, ein Heil, das im Christentum Gegenwart geworden, aber freilich, auch als im Christentum verwirklichtes, nicht ohne eine Zukunft ist, in welcher es durch Jesu Wiederoffenbarung zur Vollendung kommt. Wir sehen also, wie auch in den Schriften des N. T.s Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Heils zum Ausdruck gelangt, aber, sagen wir weiter, in einer Weise zum Ausdruck gelangt, daß sich darin die Verhältnisse der apostolischen Zeit, die Gegensätze, welche dieselbe bewegten, allseitig wiederspiegeln. Hienach gruppieren sich diese Schriften wiederum in verschiedener Weise. Wir finden *1.* solche Schriften, in welchen wir das Christentum dargestellt finden in seinem Verhältnis zum jüdischen Volk. Hieher gehören Schriften wie das Ev. des Matthäus, der Brief Jakobi und der an die Hebräer. Während das Mt.-Ev. aus der Geschichte Jesu in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte und Schrift des A. T.s dem jüdischen Volk gegenüber die Gemeinde Jesu Christi als die Gemeinde des Himmelreichs erweist, ermahnt der Brief Jakobi das christgläubige Israel zu einem rechten sittlichen Verhalten, zum Ausharren unter den Anfechtungen und zur Geduld des Wartens auf Christi Offenbarung, der Hebr.-Br. aber zu gläubigem Festhalten an dem Bekenntnis Christi unter dem Hinweis, daß das Christentum die wesentliche Erfüllung der atl. Verheißung sei und zwar gerade durch dasjenige, was dem zu widersprechen scheine, durch den Hingang Christi im Tod zu Gott. Diese drei Schriften gehören zusammen. Sie bilden „ein zusammenstimmendes Ganzes".

2. Lernen wir aus diesen Schriften die apostolische Verkündigung kennen, wie sie an das jüdische Volk und an jüdische Christen erging, so sehen wir in einer anderen Gruppe von Schriften, wie sie sich der heidenchristlichen Welt gegenüber gestaltete. So zeigen uns die beiden Thessalonicherbriefe, was für Fragen eine heidnische Christenheit zunächst in Bewegung setzten. Die Sehnsucht nach der Wiederoffenbarung Christi tritt da besonders hervor; und wie der Apostel einerseits den vollen Trost erschließen muß, welcher in dieser Wiederoffenbarung liegt, so muß er andererseits davor warnen, nicht in ungeduldiger Erwartung derselben die rechte christliche Besonnenheit zu verlieren und die Aufgaben des irdischen Berufs über einer vermeintlich höheren, des Christen würdigeren Thätigkeit zu verabsäumen. Bekämpft nun hier der

Apostel eine falsche, ungesunde Stellung zu dem Lehrstück von der christlichen Hoffnung, so in dem ersten nach Korinth gerichteten Briefe die eigentümlichen Fehler des griechischen Heidentums, welche in dem Mißbrauch der Lehre von der christlichen Freiheit zu Tage traten.

3. Gegen die Gefahren, welche dem Christentum von dem ihm feindlich gegenüberstehenden Judentum und Heidentum drohten, wendet sich eine andere Reihe von Schriften, gegen die vom Judentum her drohende Gefährdung der christlichen Freiheit der Gal.=Br., gegen die angeblich höhere Weisheit einer jüdisch=gesetzlichen Askese der Kol.=Br., gegen die heidnische Neigung, die religiöse Gemeinschaft als Sache individueller Willkür anzusehen und sich selbstsüchtig gegen andere abzuschließen, der Eph.=Br. Dagegen entwickelt der Röm.=Br. gegenüber dem Judentum und Heidentum den weltumfassenden Beruf des Christentums, dessen geschichtliche Verwirklichung das zweiteilige lukanische Geschichtswerk darlegt, sofern es zeigt, wie die Botschaft des Heils von Israel überging in die Völkerwelt.

4. An Heidenchristen, aber ohne Beziehung auf den Gegensatz Israels und der Völkerwelt, wenden sich endlich der 1. Brief Petri und das Ev. des Markus. Letzteres, in welchem wir wesentlich denselben Inhalt finden, wie in dem ersten Ev., nur ohne die eingentümliche Tendenz, die Matthäus seinem Volk gegenüber verfolgt, geht darauf aus, zu zeigen, welchen Anfang die jetzt durch die Welt gehende Botschaft vom Heil in Christo genommen. Der petrinische Brief aber lehrt die richtige Würdigung der Heilsgegenwart, um die Christen, welche sich inmitten einer außerchristlichen Welt befinden, zu einem rechten jener Heilsgegenwart entsprechenden Verhalten zu ermahnen.

5. Wie nun aber in der ntl. Schrift die apostolische Verkündigung zum Ausdruck kommt und zwar, wie wir sehen, in so mannigfaltiger Weise, als es durch die Herkunft der ersten Christenheit aus Juden und Heiden bedingt ist, so auch das Verhältnis der Christenheit zum apostolischen Amt. In der Gemeinde zu Philippi sehen wir dies Verhältnis so beschaffen, wie es beschaffen sein soll, während der korinthischen Gemeinde gegenüber, namentlich in dem zweiten an sie gerichteten Brief, der Apostel das Recht jenes Amtes wahren muß. Der Brief an Philemon zeigt uns das Verhalten des Amtsträgers zu einzelnen Christen. Die sogenannten Pastoralbriefe aber geben Anweisung, wie das von den Aposteln begonnene Werk fortgeführt werden solle, indem der erste Timotheus= und Titusbrief von dem Amt der Gemeindeverwaltung redet, der zweite Tim.=Br. von dem Beruf eines Predigers des Evangeliums.

6. Was von ntl. Schriften noch übrig ist, gehört der Endzeit der apostolischen Kirche an. Hieher gehören der 2. Brief Petri, der Brief Judä, sowie die johanneischen Schriften. Was zunächst den zweiten petrinischen Brief anlangt, so richtet derselbe den Blick auf den Ausgang dieses Weltlaufs und Christi Wiederoffenbarung, aber nicht — was wohl zu beachten — wie der erste, um zu trösten und zu mahnen, sondern um zu warnen im Hinblick auf die Gefahren, welche innerhalb der Gemeinde selbst durch Lehrer aufkommen werden, die das Christentum in eine Theorie der Unsittlichkeit verkehren und das Ende der Dinge leugnen. Die Anfänge dieser Verkehrung des Christentums hat Judas erlebt, welcher jener Irrlehre das göttliche Gericht ankündigt, während

sie für Johannes, der in seinen apokalyptischen Sendschreiben die einzelnen Gemeinden nach ihrem Verhalten zu nikolaitischem Thun lobt oder straft, nichts Neues mehr ist. Je mehr sich jetzt eine die Grundlagen des Christentums gefährdende Irrlehre breit macht, um so entschiedener sehen wir Johannes das Wesen des wahren und falschen Christentums betonen, indem er in seinem Ev. an Thatsachen aus der Geschichte Jesu, welche er zusammenstellt, zeigt, daß es sich im Christentum um den Glauben an die Person des menschgewordenen Sohnes Gottes handelt und was dies heißt, in dem ersten seiner Briefe aber das Wesen des sittlichen Verhaltens auseinandersetzt, in welchem sich die Gemeinschaft mit Gott in Christo erweist, und zeigt, daß es ohne dasselbe eine Gemeinschaft mit Gott in Christo nicht gibt. Zu richtigem Verhalten gegen die Irrlehrer gibt der zweite und dritte Brief Anweisung. Die Apokalypse endlich, in welcher sich alle atl. und ntl. Weissagung zusammenfaßt, entrollt das Bild der Zukunft der Gemeinde und zeigt ihren schließlichen Sieg über die Welt durch die Wiederoffenbarung Jesu Christi. —

Wir glauben auf Grund vorstehenden Überblicks über die Schriften des N. T.s die oben aufgeworfene Frage, ob dieselben eine vollständige Urkunde der Ursprungsgeschichte des Christentums bilden, ob alle Zeiten und Seiten der neutestam. Offenbarung in ihnen zum Ausdruck kommen, bejahen zu müssen. Dann sind sie aber so gewiß geeignet, der Kirche Jesu Christi als Norm für ihr Verhalten in der Welt zu dienen, als die ganze Geschichte der Kirche nichts anderes ist als Entfaltung ihres Anfangs und ihr sonach keine Frage entstehen kann, die sich nicht aus der Schrift zu beantworten, keine Anfechtung oder Gefahr erwachsen, die sie nicht an der Hand der Schrift zu überwinden vermöchte. Und wie wir aus dem Wesen der atl. Schrift auf ihre Entstehung zurückschließend sagten, daß dieselbe ein Werk desselben Geistes sei, der in der Geschichte der atl. Offenbarung gewaltet, so auch hier.

Vgl. über die innere Zusammengehörigkeit der Schriften des Kanons: Zyro, Theol. Stud. u. Kr. 1837, III. L. Pelt in s. Th. Encyklop. 1843, S. 121—152. J. P. Lange, Einl. zu s. Bibelwerk I (Genes.) S. LVIII ff. u. N. T. I (Matth.), S. XV ff. Zur Lehre von der h. Schr. Ztschr. f. Prot. 1859, 4. Luthardt, Sächs. K.- u. Sch.-Bl. 1861 Nr. 38. 40. R. F. Grau, Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testam. Stuttgart 1868.

4. Die Vollkommenheit, Suffizienz und Perspikuität der Schrift.

Gleichwie also Gott der Herr die Zeit des alten Bundes dadurch abschloß, daß er seiner der Offenbarung in Christo entgegengehenden Gemeinde sein Wort in Gestalt eines Berichtes von der auf Christum weissagenden Geschichte darreichte, so die Zeit des neuen Bundes dadurch, daß er für die Kirche Christi die Geschichte ihrer Entstehung, ihres Anfangs ins Wort fassen ließ, damit dasselbe zusammen mit dem atl. Wort Gottes sie leite und führe auf dem Weg, den sie zu gehen hat.

Wir nennen sonach die Schrift A. und N. T.s mit Recht das Eine Wort Gottes an die Gemeinde und zwar ist sie dies als einheitliches Ganzes und ist es in vollkommen ausreichender Weise. Die perfectio s. sufficientia behaupten auch wir, wie die alte Dogmatik, nur daß wir die Schrift nicht bloß

das plene et sufficienter enthalten lassen, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt neccessaria, sondern das, was der Kirche auf dem Weg zum Ziel ihrer Entwicklung zu wissen not thut. Denn ihr zunächst soll sie ein Wegweiser sein, die einheitliche Schrift. Für sie ist die Schrift normierendes Wort Gottes, für den Einzelnen enthält sie seligmachendes Wort Gottes. An dieser Bestimmung der Schrift für die Kirche haben ihre einzelnen Bestandteile, ein jeder nach Maßgabe der Stellung teil, die er im Ganzen einnimmt. Von dem richtig verstandenen Ganzen aus und in seinem Verhältnis zu diesem Ganzen, dessen Bestandteil es ist, gilt es daher, das Einzelne zu würdigen. Nur dann kann man dem Einzelnen in seiner Eigentümlichkeit gerecht werden; nur dann wird sich auch das abschließende Urteil über solche Schriften ergeben, deren Zugehörigkeit zum Kanon zeitweilig in Zweifel stand. Und wie die einzelne Schrift nach ihrem Verhältnis zum Schriftganzen, so ist hinwiederum innerhalb jeder Schrift das Einzelne nach ihrem Grundgedanken zu beurteilen und zu werten. Es ergibt sich daraus, daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist. Die Dinge lägen anders, wenn die Bibel nichts weiter wäre, als eine Summe von Lehrschriften, in welchem Falle man sie nur aufzuschlagen brauchte, um auf alle Fragen die richtige Antwort zu finden. Aber sie bietet ja vielmehr eine Geschichte, nämlich die Geschichte, in welcher die Wurzeln der kirchlichen Gegenwart liegen. Da bedarf es der Arbeit des Suchens und Forschens, um in dem gegebenen Fall aus dieser Geschichte die richtige Weisung und Belehrung zu erholen. Aber solchem Forschen wird auch klare Antwort. Wie der Einzelne das zum Heil Notwendige in der Schrift auch wirklich zu finden vermag, so die Kirche, wessen sie bedarf zur Erfüllung ihres Berufs. Darum schreiben wir der Schrift wie perfectio s. sufficientia, so perspicuitas zu und sagen, daß sie in der Einheit dieser beiden Eigenschaften die alleinige Norm des Glaubens ist wie für den Einzelnen, so für die ganze Kirche.

Daß und wie die alttestamentliche Schrift auch für die ntl. Gemeinde h. Schrift bleibt, ergibt sich aus dem, was wir oben über sie bemerkten. Nach dem Maße, als die Christenheit mit Israel zusammenhängt, ist die alttest. Schrift für sie das Wort Gottes in gleicher Weise, als sie es für die Gottesgemeinde gewesen ist, aus welcher die Gemeinde Jesu Christi hervorging. Nachdem sie für den Sohn Gottes die h. Schrift gewesen, so ist sie es auch für die Christenheit, dies aber freilich so, daß sie sich das alttestamentliche Wort Gottes im Sinne des Fortschritts, welchen die h. Geschichte mit der Erscheinung Christi und der Herstellung seiner Gemeinde genommen hat, gleichsam übersetzen muß. Zu dem Ende gilt es, die einzelnen Bestandteile der h. Schrift immer je in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erfassen, um sie dann im Lichte der mit Christi Erscheinung geschehenen Vollendung jener Geschichte zu verstehen. Man muß erst fragen, was ein Bestandteil der alttestamentlichen Schrift im Zusammenhang des religiösen Lebens der israelitischen Gemeinde gewesen, ehe man ihn umsetzen kann in den Zusammenhang des neutestamentlichen. Daß übrigens einzelne Bestandteile der alttestamentlichen Schrift für die Kirche nicht mehr von unmittelbarer Bedeutung sind, wird kaum bemerkt zu werden brauchen (vgl. Frank, System der christlichen Gewißheit II, S. 86 f.).

5. Die Inspiration der h. Schriften.

Was die Art und Weise der Einwirkung des Geistes Gottes auf die Verfasser der einzelnen Schriften betrifft, so muß sich die Beschreibung derselben nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen erheblich anders gestalten, als in der altlutherischen Dogmatik, welche die heiligen Schriftsteller zu amanuenses spiritus sancti macht, quibus ipsa quoque verba in calamum dictantur quique nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt. Auch in der neueren Zeit wird diese Anschauung noch vertreten; so von dem Genfer Theologen Gaussen, der sich mit Turretin's Erklärung: Quaeritur, an scribendo ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus — völlig einverstanden erklärte. Einer gleichen Ansicht huldigt der tonangebende Theologe der nordamerikanischen Missouri-Synode, Walther, und unter den reformierten Theologen der jüngsten Zeit A. Kuyper, welcher den Satz vertritt, daß kein Befund der Kritik den Glaubenssatz von dem inspirierten Buchstaben, woran ja das Seelenheil hänge, wankend machen werde, und den menschlichen Geist der biblischen Schriftsteller einer Spindel vergleicht, welche der h. Geist in Bewegung setzte oder deren ganz passiven Dienst er selbst, mit Verdrängung des menschlichen Geistes, versehen habe. Zu solcher Vorstellung von der Art und Weise der Geisteswirkung auf die menschlichen Verfasser der Schrift wird es überall dort kommen, wo man die h. Schrift aus ihrem Zusammenhang mit der h. Geschichte loslöst, dieselbe zu einem Kompendium der seligmachenden Lehre macht und Schrift und Offenbarung einander gleichsetzt. Wer die Schrift *die* göttliche Offenbarung nennt und letztere als übernatürliche Lehrmitteilung auffaßt, muß völlige Irrtumslosigkeit derselben nach allen Seiten hin, auch für das Geringfügigste und Kleinste und Äußerlichste postulieren und folgerichtig die heiligen Schriftsteller zu spiritus sancti manus, calami, tabelliones, notarii et actuarii machen. Wir unsererseits nennen die Schrift nicht die Offenbarung, sondern den Bericht von der Offenbarung und zwar einen, wenn auch einheitlichen, so doch aus den verschiedenartigsten Bestandteilen bestehenden Bericht, welcher, wie aus unseren obigen Erörterungen hervorgeht, mit der Geschichte, die er ins Wort faßt, in einem wesentlichen Zusammenhang steht. Verhält es sich aber so mit der Schrift, dann verdankt sie ihre Entstehung denselben Faktoren, durch deren Zusammenwirken die h. Geschichte überhaupt entsteht, nämlich einerseits der freien göttlichen Selbstbethätigung innerhalb der von Gott erwählten und zubereiteten Heilsgemeinschaft, andererseits der freien menschlichen Selbstbethätigung gegenüber der göttlichen Offenbarung. Hiemit ist dann eine ganz andere Bestimmung des Verhältnisses des göttlichen und menschlichen Faktors bei Abfassung der h. Schrift gegeben, als diejenige ist, welche wir in der altlutherischen Dogmatik finden. Jene göttliche Selbstbethätigung ist nicht derartig, daß sie die menschliche Individualität aufhebt. Vielmehr bestimmt sie die menschlichen Organe zur Selbstthätigkeit und verklärt sie zu freien Organen des göttlichen Geistes. Auf Grund solchen Zusammenwirkens des göttlichen und menschlichen Geistes nennen wir die h. Schrift das *gottmenschliche* Wort. Sie ist Gottes Wort, aber nichtsdestoweniger Menschen-

wort. Die Gottesbotschaft an die Welt wurde hier ebenso völlig menschlich, wie, um mit dem Evangelisten Johannes zu reden, das Wort in Christo Fleisch wurde.

In eine nähere Auseinandersetzung über alle hier in Betracht kommenden Fragen, namentlich die Frage, wie man sich den psychologischen Zustand der menschlichen Verfasser bei Abfassung der Schrift zu denken habe, können wir an diesem Orte nicht eintreten, sondern müssen auf die Dogmatik verweisen. Wir bemerken nur noch 1) daß in letzterer Hinsicht der Unterschied nicht übersehen werden darf, welcher zwischen der Wirkungsweise des Geistes Jahve's im alten und der des Geistes Jesu Christi im neuen obwaltet; 2) daß die Geisteswirkung auf die Verfasser eine so verschiedene ist, als die Bestandteile verschiedenartig sind, aus welchen die alt- und neutestamentliche Schrift besteht; 3) daß, wenn wir recht daran thun, den alt- und neutestamentlichen Schriftenkomplex als ein einheitliches Ganzes zu bezeichnen, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Stelle einnimmt, die Geisteswirkung auf die Verfasser derartig gewesen sein muß, daß das, was sie schrieben, je nach seinem Teile, dem Absehen Gottes auf das Ganze gemäß geriet; 4) daß, wenn die Schrift die Urkunde der Heilsgeschichte ist, wenn sie die geschichtlich geoffenbarten, ewigen Heilsgedanken Gottes zum entsprechenden Ausdruck bringt, eine Irrtumsfähigkeit derselben in Bezug auf solches zuzugeben ist, was entweder gar nicht in das Gebiet der Heilsgeschichte fällt oder als ganz unwesentlich die Substanz der Heilsgeschichte in keiner Weise berührt; 5) daß, wenn die alttestamentliche Gottesgemeinde zuerst und später die Kirche Jesu Christi alle diejenigen Bücher aber auch nur diese in die Einheit eines Schriftganzen sammelte, welche in ihrer Zusammengehörigkeit die Geschichte der göttlichen Offenbarung umschließen, sie hiebei derselbe Geist Gottes geleitet hat, dessen Wirkung auf die menschlichen Verfasser die Hervorbringung des Schriftganzen zuzuschreiben ist.

Zur Lehre von der Inspiration vgl. Rudelbach, Die Lehre von der Inspir. der h. Schrift in Ztschr. f. luth. Theol. 1840, 1. 1841, 1. 1842, 2. L. Gaussen, Sur la theopneustie, (2. Aufl. 1842). A. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, Halle 1846. Ders. in der Ztschr. f. christl. Wissenschaft ꝛc. 1850, sowie Art. „Inspiration" in PRE.[1] W. Grimm, Art. „Inspiration" in Ersch u. Grubers Encykl. Delitzsch, Über Begriff u. Methode der bibl. Einleitung, in d. Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1854, Sept. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2, 98—109. Riehm, Über den gottmenschlichen Charakter der heil. Schr. Stud. u. Krit. 1859, 2. A. Kuyper, De haedendagsche schriftkritik u. s. f. Amsterdam 1881; vgl. Luthardts Kirchenzeitung 1883, Nr. 25, S. 593 f. Rougemont, Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenbarung u. Inspiration. Deutsch von E. Fabarius, Barmen 1859. Mehring, Zur Revision des Inspirationsbegriffs, Ztschr. f. die ges. luth. Theol. 1862, 1. Franz Delitzsch, Bibl. Psychologie (2. A.) S. 367 f. R. Rothe, Zur Dogmatik. Gotha 1863, S. 120 ff. Richter, Die Inspiration der h. Schriften, in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1864, I. E. Kählbrandt, Das gottmenschliche Wort der h. Schrift in der Dorpater Zeitschr. f. Theol. u. Kirche Jahrgg. 1869, S. 176 ff. Dietzsch, Über die Inspiration, Stud. u. Krit. 1869. Voigt, Fundamentaldogmatik (1874), S. 541 ff. Joh. Delitzsch, De inspiratione Scr. Sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi. Lips. 1872. Fr. Roos, Die Inspiration der h. Schrift, mit bes. Rücksicht auf Rothes Theorie. Tüb. 1876. Alex. v. Oettingen, Zur Inspirationsfrage, Riga 1877. Die Insp. der h. Schrift. A. d. Engl., Schaffhausen 1877. Cremer, Art. „Inspiration" in PRE.[2] Ad. Saphir, Christus und die Schrift, a. d. Engl. v. Lanzicolle, 2. A. Leipz. 1879 [popul. erbaulich, aber teilweise sehr gediegen]. G. Schnedermann, Der christl. Glaube u. die h. Schrift. Basel 1884. Frank, System der christlichen Wahrheit II, S. 57 ff. Volck, In wie weit ist der h. Schrift Irrthumslosigkeit zuzuschreiben?

Dorpat 1884. Ed. König, Der Offenbarungsbegriff des A. Test., Lpz. 1882, I., S. 87 f., 125 ff. J. J. van Oosterzee, Theopneustie. Brief aan en Friend etc. Utr. 1882. C. v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs. Wien 1882, bes. S. 5 ff. W. Hermann, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die ev. Kirche, Halle 1882 [einseitig krit.-skeptisch, vom Ritschl'schen Standpunkt]. Daubanton, De Theopneustie der h. Schrift, Utrecht 1882 (gegen Kuyper, s. o.). A. H. Charteris, The N. Test. Scriptures, their claims, etc. London 1883.

6. Der kirchliche Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der h. Schrift.

Die Kirche Jesu Christi braucht nicht auf einen wissenschaftlichen Beweis zu warten, um ihres Glaubens an die Schrift gewiß und froh zu werden. Sie hat immer der guten Zuversicht gelebt, daß sie an der Schrift das Wort Gottes an sie habe. Und je weiter sie fortschreitet auf dem Weg, den sie zu gehen hat, um so sicherer wird sie dieses ihres Glaubens, indem sie in den Lagen, in die sie kommt, in den Anfechtungen, in welche sie gerät, die Erfahrung von ihrer Gotteskraft macht. Und so gibt uns auch die Geschichte der Kirche einen Beweis, wie wir ihn fordern, an die Hand. Dieser Beweis, hinter welchem jeder wissenschaftliche, weil dem Irrtum unterworfen, zurückbleibt, ist dann der ausreichende und brauchbare aus dem testimonium spiritus sancti. Denn damit, daß der einzelne Christ versichert, er habe durch den h. Geist die Erfahrung gemacht, daß diese Schriftensammlung in dem uns vorliegenden Umfang von allem anderen Wort und Schriftwerk absolut verschieden und in ausschließlichem Sinne Werk des h. Geistes sei, ist ja in Wahrheit nichts gethan. Darum handelt sichs, daß von der Kirche diese Erfahrung gemacht worden ist und gemacht wird. Und daß dies in der That der Fall ist, daß die Kirche in ihrem Glauben an die Schrift je länger, desto sicherer wird, zeigt ein Blick in ihre Geschichte. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, was für unsere lutherische Kirche Briefe, wie der an die Römer oder der an die Galater, in den Tagen der Reformation gewesen sind. Seitdem vermag ihr keine Kritik den Glauben an ihren göttlichen Ursprung zu rauben. Zu anderen Teilen der Schrift hat sie wohl auch guten Glauben und gute Zuversicht: aber ihre Gotteskraft hat sie für ihr Gemeindeleben noch nicht erfahren. So steht z. B. das A. T. der Gemeinde im ganzen noch fern. Es fördert und erbaut den Einzelnen; aber wie wenig lebt es in der Gemeinde! Wie weit ist sie entfernt, sich aus ihm Belehrung zu holen über Art und Ziel ihrer Geschichte, oder Weisung über ihr Verhalten in der Gegenwart. Worin liegt der Grund dieser Erscheinung? Darin, daß wir „eine Gemeinde aus den Heiden" sind. Wenn dereinst nach Vollendung der Predigt in der Heidenwelt Israel vom Gesetz, das es jetzt mißbraucht, zu seiner Hoffnung sich bekehrt, da wird das A. T. seine Lebenskraft erst voll und ganz erweisen, und mit ihm die Apokalypse. Dieses Buch, von dem man jetzt so gern sagt, es sei verschlossen mit sieben Siegeln, wird sich dann aufthun und den in ihm niedergelegten Reichtum göttlicher Gedanken entfalten, welche die Gemeinde leiten und erquicken werden auf der letzten schwersten Strecke ihrer irdischen Wallfahrt.

In diesem Gedanken, daß die Kirche in ihrem Glauben an das Wort ihres Gottes je länger, desto sicherer wird, liegt der Trost allen Angriffen gegenüber, welche die Schrift zu erfahren hat. Freilich ist der Fortschritt

dieser Glaubensgewißheit dadurch mitbedingt, daß sie sich die Arbeit der Durchforschung der Schrift nicht erspare. Es gilt auch hier, der Wahrheit, die man besitzt, sich immer aufs neue zu bemächtigen; es gilt, den Anspruch der einzelnen Bestandteile der Schrift auf kirchliche Geltung immer aufs neue zu prüfen und sich so des Kanons zu versichern; es gilt der jeweiligen Gemeinde das Verständnis der Schrift allseitig zu vermitteln und ihren Inhalt auf die Gegenwart und ihre Verhältnisse anzuwenden. Dies ist die Aufgabe der theologischen Wissenschaft, der kirchlichen Theologie. Sie geht nicht voraussetzungslos an dieselbe, aber auch nicht so, daß sie ein fertiges Resultat mitbrächte. Wir haben wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß die lutherische Kirche in ihren Bekenntnisschriften über den Umfang des Kanons nichts bestimmt hat. Und so wird bei der auf die Schrift gerichteten Arbeit des Theologen diese Frage auch immer eine offene bleiben müssen. Es ist richtig, was Schleiermacher sagt, daß die protestantische Kirche Anspruch darauf machen muß, in der genaueren Bestimmung des Kanons noch immer begriffen zu sein, „dieser höchsten exegetisch-theologischen Aufgabe für die höhere Kritik" (vgl. Kurze Darstellung des theol. Studiums § 110). Aber so viel wird von dem Schriftforscher gefordert werden müssen, wenn anders er in der Kirche, die sich auf die Schrift als auf die Norm ihres Glaubens und Lebens beruft, sein Heil gefunden hat, daß er an den Kanon mit der Ehrfurcht herantrete, die ihm vermöge der Stellung, welche die Kirche zu ihm einnimmt, zukommt. Und je mehr er mit dem Leben der Kirche verwachsen ist, um so mehr wird seine wissenschaftliche Arbeit, mit der er ihr dient, hinwieder von der geistlichen Erfahrung, welche sie an der h. Schrift bereits gemacht hat, getragen und beherrscht sein.

Vgl. Hofmann, Weissagg. u. Erf. I, S. 46. || Ostertag, Die Bibel und ihre Geschichte. 4. Aufl. Basel 1863. || H. Holtzmann, Kanon und Tradition, 1859. J. H. Friedlieb (kath.), Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung. Breslau 1854. Tanner (kath.), Das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip. Luzern 1862. A. W. Dieckhoff, Schrift und Tradition. Rostock 1870. Paludan-Müller, Die h. Schrift und die Überlieferung (dän.), Kopenh. 1871. || Joseph Langen, Die Kirchenväter und das N. Test. 1874. || K. Walz, Die Lehre der Kirche von der h. Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884.

Die biblische Hermeneutik.

1. Geschichte der hauptsächlichsten Theorien und Methoden der Schriftauslegung.

Bevor wir daran gehen, die Aufgabe derjenigen theologischen Disziplin zu skizzieren, welche es mit der Theorie der Schriftauslegung zu thun hat, der biblischen Hermeneutik, suchen wir uns an der Hand der Geschichte die Frage zu beantworten, welche Grundsätze für die Erklärung der Schrift im Laufe der Zeit maßgebend gewesen sind.

Origenes ist es gewesen, welcher zuerst eine Theorie der Schriftauslegung aufstellte oder, richtiger gesagt, diejenigen Prinzipien in eine Theorie brachte, nach welchen bereits vor ihm bei der Auslegung der h. Schrift verfahren worden war. Diese Prinzipien waren nun aber nicht auf christlichem, sondern auf jüdischem Boden erwachsen. Wie die jüdische Exegese zwischen dem Leib des Schriftworts, d. h. dem nächstliegenden Wortverstand, und seiner Seele, d. h. dem durch Deutung zu gewinnenden tieferen Sinne unterschied, so versuchte die älteste christliche Auslegung, wie wir sie z. B. bei Justinus Martyr und in dem sogenannten Brief des Barnabas finden, mit Hintansetzung des im Zusammenhang gegebenen Wortsinnes in den Text vermeintlich höhere Gedanken hineinzudeuten. Der Unterschied war nur der, daß diese Gedanken dort dem jüdischen Grund und Boden entstammt waren, während sie hier dem christlichen Lebensgebiet angehörten. Origenes, welcher entsprechend dem Verhältnis von Leib, Seele und Geist von einem dreifachen Schriftsinn redete, dem buchstäblichen (σῶμα), dem moralischen (ψυχή), dem metaphysischen oder dogmatischen (πνεῦμα), ging unter dem Einfluß neuplatonisch-philonischer Ideen nur insofern einen Schritt weiter, als er den leiblichen Sinn, nämlich den buchstäblichen ganz aufgab, wenn ihm derselbe der h. Schrift unangemessen oder Gottes unwürdig erschien, in welchem Fall er den Buchstaben als bildliche Einkleidung höherer Ideen und Wahrheiten betrachtete, die er durch allegorische Erklärung ihrer Hülle zu entkleiden und wieder herzustellen suchte. Solcher Auslegungsweise gegenüber drangen Kirchenlehrer, wie Irenäus und Tertullian, darauf, daß man beim Wortverstand der Schrift bleibe, und forderten andere, wie die Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, ein Chrysostomus, Theodor und Theodoret eine historische Auslegung der Schrift. Nichtsdestoweniger vermochten auch sie von der bekämpf-

ten Auslegungsweise sich nicht frei zu erhalten. Man sieht dies namentlich an der Exegese der Antiochener, welche, von dem Grundsatz ausgehend, daß jede Schriftstelle nur Einen (nicht einen mehrfachen) Literalsinn habe, den zu erforschen vor allem Sache des Schriftauslegers sei, das Recht der Geschichte im alten Testament geltend zu machen suchten. Besonders kommt hier Theodor in Betracht, welcher sogar Weissagungen, wie Mi. 5, 2; Sach. 9, 9; Joel 2, 28 historisch auf Serubabel und die Heimkehr aus Babel gedeutet wissen will. Indem er nun aber die neutestamentlichen Beziehungen auf solche Stellen in der Weise rechtfertigt, daß er sagt, der alttestamentliche Ausdruck sei in Bezug auf jene gemeinten Objekte μεταφορικὸς καὶ ὑπερβολικός und finde daher seine volle Erfüllung erst in Christo, in Vergleich mit welchem jenes vorläufige ein bloßer Schatten sei, so versperrt er sich doch wieder den Weg zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung des alten Testaments und bedarf er doch wieder des Allegorisierens, um den hyperbolischen Ausdruck in das Neutestamentliche umzudeuten. Überhaupt ist Theodor's Theorie (vgl. Kihn, Theodor v. Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten S. 170), daß da, wo Grammatik, Logik und Geschichte die direkte und einzige Beziehung einer alttestamentlichen Weissagung auf Christus nicht gebieten, alle im neuen Testament als messianisch zitierten Prophetien im niederen Sinn von der Geschichte des alten Bundes, im höheren Sinn von Christus und dem Reiche Gottes im neuen Bund zu verstehen, hingegen die im Neuen Testament nicht ausdrücklich von Christus und seinem Reich erklärten Weissagungen ausschließlich historisch zu deuten seien, — diese Theorie ist, auch ganz abgesehen von der Annahme eines höheren oder niederen Sinnes, eine verkehrte. Denn es ist falsch, nur an denjenigen alttestamentlichen Stellen Weissagungen auf Christum anzuerkennen, welche das N. T. im messianischen Sinne deutet. Oder sind wirklich Stellen, wie Mi. 4, 1—3; Sach. 11, 4 ff.; Mal. 3, 2—5, welchen Theodor jede Beziehung auf Christus abspricht, weniger messianisch als Stellen wie Gen. 49, 10; die Psalmen 2. 8 u. aa., die ihm zufolge im Literalsinn auf Christus gehen und jede historische Beziehung auf alttest. Personen und Ereignisse ausschließen? Es ist anzuerkennen, was Theodor durch seine exegetischen Arbeiten für die Abgrenzung der beiden Testamente gegeneinander geleistet hat. Aber die wahre Verbindung beider herzustellen ist ihm nicht gelungen. Es bleibt bei einer gewissen „Starrheit", in welcher sich beide gegenüberstehen. Ihr Zusammenhang will eben nicht bloß als typischer, sondern als causaler gefaßt sein (vgl. Merx, Eine Rede vom Auslegen u. s. f. S. 70). Bekanntlich hat sich Theodor durch seine Prinzipien den Vorwurf des Judaisierens zugezogen. Darum sehen wir seinen Schüler Theodoret in das alte Geleise der exegetischen Tradition zurücklenken. Er erklärt, zwar das Übermaß des Allegorisierens vermeiden zu wollen, versichert aber auch denen nicht beistimmen zu können, welche die Weissagung der Geschichte anpassen und so den Juden Vorschub leisten. Und so verfährt er denn als Exeget ganz in der alten Weise. Seine Deutung des Ephod ist ganz allegorisch; die Farbe der roten Kuh προτυποῖ τὸ γήινον σῶμα τοῦ Χριστοῦ; die beiden Böcke Lev. 16 sind die beiden Naturen Christi; Ps. 67, 7—8 deutet er auf Christi Leiden und Himmelfahrt u. dgl. Ebenso Chrysostomus, der den 109. Psalm auf David bezieht, aber wegen des Citats Akt. 1, 20 den 8. Vers für eine Weis-

sagung hält, welche plötzlich von Christo rede, indem er die seltsame Meinung vertritt, der prophetische Inhalt habe auf diese Weise im A. T. versteckt werden müssen, damit die Bücher desselben vor der Gefahr der Vernichtung gesichert würden (vgl. Baumgarten, Theol. Comm. zum Pentateuch I, S. XXII).

Die allegorisierende, den Geschichtsinhalt der Schrift verflüchtigende Auslegungsweise blieb, trotz der hie und da eintretenden Reaktion, die herrschende in der morgenländischen und bis zur Reformation auch in der abendländischen Kirche. Für letztere war der Einfluß Augustins maßgebend. Wenn letzterer sagt: Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse censeas, so ist uns dieser Ausspruch auch deshalb von besonderem Interesse, weil er die Anschauung von der Schrift kennzeichnet, welche zum Allegorisieren führte. Den geschichtlichen Charakter der Schrift verkennend betrachtete man sie unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften darreichenden Lehroffenbarung und suchte nun diesen Inhalt aus ihr vermittelst der Auslegung zu gewinnen, welche dann dort, wo jener sich nicht nach dem Wortlaut von selbst ergab, notwendig eine allegorische war.

Zum Erweise des Gesagten vergegenwärtigen wir uns noch an einer Reihe von Beispielen die hermeneutischen Prinzipien der alten und mittelalterlichen Kirche. Zunächst richten wir unser Augenmerk auf Tichonius, einen älteren Zeitgenossen Augustins, da die von ihm aufgestellten Regeln der Auslegung bis ins 14. Jahrh. nach Christus hin Anerkennung fanden. Er beginnt sein Buch De septem regulis (vgl. oben S. 29): Necessarium duxi ante omnia libellum regularum scribere et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles visibiles faciunt. Nach der ersten Regel ist die Schrift zu deuten de domino et corpore ejus d. h. von Christus und seiner Kirche. Die zweite Regel de domini corpore bipartito meint die Beziehung der Bibelstellen auf wahre und falsche Christen. Wenn z. B. Hohesl. 1, 5 die Braut sich dunkel und prächtig nennt, so ist dies propter temporalem unitatem intra una retia piscium bonorum et malorum. Die dritte Regel handelt de promissis et lege, genauer de spiritu et litera oder de gratia et mandato; die vierte de specie et genere. Was z. B. nur Babel gesagt ist, gilt doch für alle Heiden; was von Salomo, auch von Christus und der Kirche; was vom fleischlichen Israel, vom geistlichen. Die fünfte Regel de temporibus zeigt, wie die biblischen Zahlen häufig mystisch und synekdochisch zu nehmen sind; die sechste de recapitulatione dient der Harmonistik; die siebente (de diabolo et ejus corpore sc. impiorum), der ersten entsprechend, lehrt darauf achten, was in der Schrift, wo sie nur von Einer Person redet, dem Teufel und was den Bösen zukomme. So bezieht sich die erste Hälfte von Jes. 14, 12 auf den Teufel; die zweite auf die Gottlosen. Ähnlich, wie Tichonius, der sich des Beifalls Augustins erfreute, lieferte Eucherius von Lugdunum um 450 in seinem liber formularum spiritalis intelligentiae Beiträge zur allegorischen Schrifterklärung, nachdem er deren Notwendigkeit erörtert und den dreifachen Schriftsinn bestimmt hat. Im Hinblick auf das Psalmwort: Aperiam in parabolis os meum, loquar in aenigmate antiqua will er die ganze Schrift allegorisch genommen wissen.

Auch einem Hieronymus ist, so sehr er in einer Reihe von Stellen vor jedem Übermaß des Allegorisierens warnt, die einfache Auslegung des Sinnes doch nur mos judaicus, und Gregor den Großen kennzeichnet sein Grundsatz: si ordo historiae deficit, sese nobis intellectus mysticus quasi apertis foribus ostendit ac patenter clamat: quia rationem literae defecisse cognoscitis, restat, ut ad spiritualem sensum sine dubitatione redeatis. Um 830 stellt Angelomus einen siebenfachen Sinn auf. In der glossa ordinaria, dem exegetischen Handbuch des Mittelalters, sehen wir diese exegetische Richtung gleichsam fixiert. Aus der Reihe der Scholastiker nennen wir Bonaventura mit seiner Unterscheidung einer siebenfachen Schriftauslegung, der historischen, allegorischen, tropologischen, anagogischen, symbolischen, synekdochischen, hyperbolischen. Was ihm den Übergang zur Allegorie vermittelt, ist die durch die Inspiration der Schrift gegebene Fülle ihres Inhalts: In scriptura sacra nihil contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod spiritus sanctus, ejus auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum.

Auf der anderen Seite sehen wir freilich auch die Bedeutung des Literalsinnes betont und die veritas historiae, wie z. B. von Druthmar, welcher in seinem Vorwort zum Matthäusevangelium sagt, er habe sich bestrebt, plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia irrationabile videtur spiritalem intelligentiam in libro aliquo quaerere et historicam penitus ignorare; aber er hat hier mehr das N. T. im Auge als das alte, bei dessen Erklärung er von seinem Grundsatz aus: Quidquid evangelium pronuntiat, in Veteri praedictum fuit et ambo in simile concordant, doch wieder in der alten Weise allegorisiert. Betonung des grammatischen Sinnes finden wir auch bei den Repräsentanten der Exegese in der griechischen Kirche, bei Ökumenius im 10., Theophylakt und Euthymius Zigabenus im 12. Jahrh. Es ist anzuerkennen, daß wenn sie auch manches aus Chrysostomus schöpften, sie doch auch selbst exegetische Beiträge gaben, welche ihren Arbeiten dauernden Wert sichern. Aber die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn bricht auch bei ihnen immer wieder durch; so bei Euthymius, wenn er in dem Vorbericht zu seinem Psalmenkommentar sagt, wie er erklären werde. Nicht immer auf einerlei Art: historisch oder prophetisch oder allegorisch oder moralisch, sondern eine Stelle soll auf mancherlei Art ausgelegt werden, weil sonst leicht etwas vorbeigelassen werden könnte. Die in den griechischen Klöstern aufgekommene Sitte, zu jeder einzelnen Stelle einer biblischen Schrift die verschiedenen Auslegungen verschiedener Exegeten zu sammeln und sie so fortlaufend wie eine Kette aneinander zu reihen, führte zur Entstehung der sogenannten Catenae, *σειραί, συλλογαί*.

Unter denjenigen Männern, welche der herrschenden Methode der Schriftauslegung gegenüber für den Literalsinn eintreten, pflegt man den Minoriten Nikolaus de Lira zu nennen. Allerdings erklärt er die Feststellung des Wortsinnes der Schrift für seine Hauptaufgabe; aber es fehlt viel daran, daß er dieses Prinzip streng durchgeführt hätte. Gleich in dem ersten Prolog seiner Postille macht er den Unterschied zwischen scriptura exterior = sensus literalis und scriptura interior = sensus mysticus vel spiritualis. Sogar von einem duplex sensus literalis redet er, wie z. B. bei 1 Chr. 17, 13, wo buch-

stäblich ebenso von Salomo als von Christus die Rede sei. Dazu kommt seine Abhängigkeit von der Scholastik, welche sich „in der Überladung seines Kommentars mit einem weitschweifigen und unfruchtbaren Schematismus“ und der „Hineinziehung dialektischer Spitzfindigkeiten und philosophischer Subtilitäten in die Bibelerklärung“ (vgl. Siegfried in Merx' Archiv, Jhrgg. 1867 u. 1868) zeigt. Immerhin bleibt ihm das Verdienst, für die Erklärung des A. T.s das Prinzip der Erforschung des Wortsinns, wie er es aus dem Studium des jüdischen Kommentators Raschi kennen gelernt, zuerst hingestellt zu haben.

War nun die Auslegung einerseits durch Grundregeln, welche das Allegorisieren begünstigten, beherrscht, so war sie andererseits eingeschränkt durch dasjenige, was man Tradition nannte, durch die feste Gestalt, welche die kirchliche Lehre allmählich unter der Herrschaft der ecclesia docens annahm. Nachdem schon Irenäus und Tertullian eine Auslegung der Schrift nach Maßgabe des kirchlichen Bekenntnisses verlangt, eine Forderung, welche nur dann der Exegese keine hemmende Fessel anlegt, wenn der kirchliche Gemeinglaube dem Gesamtinhalt der Schrift entspricht, stellte **Vincentius** von Lirinum den Satz äuf: Scripturam sacram pro sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt scriptores, sed ejus eloquia aliter alius interpretatur; idcirco necesse est propter tantos tam varii sensus anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Auch Lira sagt, daß er nur dasjenige als bestimmt und sicher hinstellen wolle, was durch die Schrift oder die **Autorität der Kirche** festgesetzt sei; alles andere möge man ansehen als scholastice et per modum exercitii dicta und wolle er alles von ihm Gesagte correctioni sanctae matris ecclesiae unterwerfen. Nachmals hat das Tridentinum jede Auslegung verwehrt, welche verstößt contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum. Die Schrifterklärung habe zu geschehen nach der regula fidei, praxis ecclesiae, patrum consentiens interpretatio et conciliorum praecepta.

Die **Reformation** befreit die Schriftauslegung von diesem Zwange. Sie verwirft jede Lehrautorität der Kirche, die eine Prärogative des Geistesbesitzes für sich in Anspruch nimmt, welche ihr als der ecclesia docens zukommen soll, als eine die Bedeutung der Schrift beeinträchtigende Anmaßung (Landerer in PRE.[1] V, S. 782) und gibt der Schrift die Stellung der unica norma et regula, der obersten Instanz in allen Glaubenssachen. Dies ist sie aber nur dann, wenn das richtige Verständnis nicht erst von außen her in sie hineingetragen werden muß, sondern wenn sie selbst über ihren Sinn genügenden Aufschluß gibt, wenn sie sich selbst auslegt. Indem ihr daher wie die Eigenschaft der perspicuitas, so die facultas se ipsam interpretandi zugeschrieben wird, ergibt sich als oberster hermeneutischer Satz der Kanon: Scriptura sacra sui ipsius legitimus interpres. Scriptura sacra sui ipsius certissimam tradit interpretationem. Diesem Kanon, welcher ebenso der römischen Lehre von der Tradition, wie der mystischen von einem „inneren Licht“ oder Wort gegenübersteht, tritt ein zweiter unmittelbar an die Seite. Ihre eigene Auslegerin kann die Schrift nur dann sein, wenn ihr einfacher Wortsinn auch wirklich den Gedanken der Schriftsteller ausdrückt und hinter ihm nicht noch

ein anderer verborgen liegt. Dieser einfache Wortsinn aber ist der grammatische. Unam — sagt Melanchthon — ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Und Luther verlangt, daß man jedes Wort soll stehen lassen in seiner natürlichen Bedeutung und nicht davon lassen, es zwinge es denn der Glaube. Von hier aus wurde denn die allegorische Auslegung mit ihrer Willkür, wie sie seit Origenes in der Kirche herrschend gewesen, verworfen. Die Regeln der grammatischen Deutung selbst wurden näher dahin bestimmt, daß die vera interpretatio zu gewinnen sei ex phrasi scripturae, ex circumstantiis textus, e collatione locorum scripturae et ex analogia fidei. Indeß reichten diese Regeln noch nicht zum eigentlich theologischen Schriftverständnis hin. Man mußte, um ein solches zu ermöglichen, auf die Eigentümlichkeit der Schrift als heiliger Schrift eingehen. Auch dies hat schon Luther gethan. Er geht von der Ansicht aus, daß die Bibel als göttliche Schrift ein Organismus sei, in welchem alles in innerem Zusammenhang stehe. Darum dürfe man nicht einzelnes herausnehmen, sondern müsse das Ganze ins Auge fassen und aus der so gewonnenen Grundanschauung das Ganze verstehen lernen; man müsse, wo Gegensätze sich zeigen, beide Seiten in ihrer Wahrheit zu begreifen suchen. „Das ist der h. Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Örter sich selbst auslegt und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein." Daraus ergibt sich ihm der Kanon, die Schrift sei auszulegen nach der regula fidei, welche man erhalte aus den deutlichen Stellen der Schrift. Aber auch dieser Kanon reichte nicht zu, und sie war auch nicht das letzte Prinzip der reformatorischen Schriftauslegung, sondern dies war der durch den h. Geist gewirkte Glaube an Christus.

In der That waren hiemit die Voraussetzungen zu einer gedeihlichen Entwicklung der Exegese gegeben, besonders wenn man erwägt, daß Luther, was insonderheit dem durch die allegorisierende Exegese schwer mißhandelten A. T. zu Gute kam, Gesetz und Evangelium unterscheiden, Weissagung und Erfüllung in ihrem historischen Gegensatz erfassen und die verschiedenen Stufen in der geschichtlichen Entwicklung des Heils unterscheiden lehrte. Wenn dennoch die Exegese nicht den Aufschwung nahm, den man erwarten sollte, vielmehr in frühere Fehler zurückfiel, so hatte dies seinen Grund 1) in der zwar bekämpften, aber deßhalb nicht überwundenen allegorischen Auslegungsweise, weil man unter Vernachlässigung des inneren Zusammenhangs der Geschichte Israels die Einheit dieser Geschichte in eine Mehrheit von Geschichten umsetzte. Auch Luther, so entschieden er sich gegen das Allegorisieren erklärte, gab doch wieder allegorische Deutungen, und ebenso Melanchthon, dem z. B. das sechste Tagewerk ein plenissimus locus et multis et evangelicis mysteriis ist und die vices diei et noctis significationes mortis et resurrectionis u. dgl. Und Matth. Flacius Illyrikus will in seinem hermeneutischen Werk Clavis scripturae sacrae der Allegorie eine berechtigte Anwendung in drei Fällen zugestehen: wenn der grammatische Sinn gegen den klaren Verstand, gegen die guten Sitten, gegen die gesunde Lehre streitet. Er findet bei den Geschichten des Hiob, der Rahel sub duro cortice literae suavem nucleum spiritus et non injucunda mysteria und meint, daß Lea philosophiam humanam, Rahel aber divinam sive Theologiam abschatte. Mit solchen Grundsätzen ist der einfache

Wortverstand doch wieder aufgegeben und der exegetischen Willkür Thür und Thor geöffnet. Ein weiteres Hemmnis erwuchs der Schriftauslegung der Folgezeit 2) aus der Fassung dessen, was man „Glaubensanalogie" nannte. Während Luther die letztere mehr im allgemeineren Sinn von dem geistlichen Gesamtinhalt der Schrift verstand, wurde dieselbe nunmehr dogmatisiert und ans Symbol gebunden. Dadurch wurde aber wiederum die Lehrtradition der Kirche zur Norm der Exegese, nur daß jetzt freilich die Lehre, nach welcher man auslegte, eine der Schrift selbst entnommene war. Diese Abhängigkeit der Exegese von dem kirchlichen Lehrbegriff und die Überspannung des Begriffs der Inspiration, welche man auf alles in der Schrift bis ins kleinste und einzelnste erstreckte, hatte dann eine völlige abstrakte Nivellierung des A. und N. T.s, der Form wie des Inhalts der Schrift zur Folge, sowie überhaupt eine Verkennung aller Unterschiede und aller historischen Entwicklung im Organismus der Schrift. Konnte doch selbst ein Gerhard dem Katholiken Bellarmin gegenüber behaupten, daß die Lehre des A. T.s keineswegs unvollendet sei, sofern dasselbe ganz die nämlichen Glaubensartikel enthalte, welche Christus und die Apostel im N. T. nur wiederholten, und konnte doch Carpzov vorschlagen, man sollte gar nicht mehr vetus et novum testamentum, sondern instrumentum sagen; der Unterschied zwischen beiden sei nur der der Zeit. Die Grundlage und bleibende Autorität für die orthodoxe Hermeneutik dieser Periode blieb Joh. Gerhards Schüler, Sal. Glassius. Aus dem Pietismus ist das hermeneutische Werk von J. J. Rambach hervorgegangen, das man mit Recht die erste, im eigentlichen Sinn systematische, mit allem gelehrten Apparat ausgestattete Bearbeitung der Hermeneutik genannt hat. Wenn Rambach den Satz aufstellt: Merito vocibus tanta significationis amplitudo tantumque pondus assignatur, quantum per rei substratae naturam sustinere possunt, was A. Pfeiffer so ausdrückt, daß er sagt: tanta cuilibet voci tribuenda est emphasis, quanta potest, so ist dies eine Folgerung aus dem überspannten Inspirationsbegriff. Die Sicherheit des Schriftverständnisses ist damit aufgehoben. Besonders litt unter solchen Prinzipien die Erklärung des A. T.s. Insofern die dort ausgesprochenen Thatsachen über sich hinausweisen in die ntl. Zukunft, gilt es ja allerdings einen mystischen Sinn derselben aufzusuchen, und wenn Joh. Gerhard sagt, dieser mystische Sinn sei der nicht durch die Worte selbst, sondern durch die mit den Worten bezeichneten Sachen kundgegebene (typus consistit in factorum collatione), so ist dies unzweifelhaft richtig. Aber das Recht dieser typischen Auslegung wurde nun wieder, wie früher von den Exegeten der antiochenischen Schule, auf die Fälle eingeschränkt, wo die Schrift selbst Anleitung dazu gebe. Man stellte bestimmte Kriterien auf, nach welchem im A. T. ein typus oder sensus mysticus zu finden sei: Kriterien, mit denen man bei aller grundsätzlichen Betonung des reformatorischen Satzes, daß es nur Einen Sinn gebe, den Literalsinn, welcher von den Worten nicht getrennt werden dürfe, doch wieder einlenkte in die Bahnen der vorreformatorischen Exegese.

Unter den Exegeten der reformierten Kirche erinnert Calvin in seiner Auslegung des A. T.s durch das Bestreben, so viel möglich historisch zu erklären, an die Exegese der antiochenischen Schule. Aber ebenso wie letzterer fehlt es auch ihm an der Erkenntnis des causalen Zusammenhangs zwischen

A. u. N. T., an dem Verständnis der atl. Geschichte in ihrer Einheit als der Vorgeschichte Jesu Christi. Wie daher einerseits bei ihm die historische Auffassung des A. T.s unter der typischen leidet, wie er denn z. B. zu Ps. 2, 7 anmerkt: ceterum hoc in Christo verius impletum fuit, nec dubium, quin David spiritu prophetico in eum praecipue respexerit, so ist er andererseits derartig an die Schranke der atl. Geschichte gebunden, daß er z. B. das Citat Ps. 8, 6 im Hebräerbrief willkührlich findet. Im wesentlichen herrscht in der Exegese der reformierten Kirche das Bestreben nach historischer Auslegung der atl. Weissagung vor, während seitens der Lutheraner die unmittelbare Beziehung derselben, namentlich der Psalmen, auf Christum zum Prinzip erhoben wurde. Als aber die nüchtern verständige Weise der reformierten Exegese in Hugo Grotius eine Richtung nahm, welche die bisherige kirchliche Auffassung des A. T.s zu gefährden schien — wie denn nicht zu leugnen ist, daß der Deismus von Grotius starke Anregungen empfing —, so erhob sich eine Reaktion, an deren Spitze Coccejus stand.

Nach Coccejus weist das A. T. nicht nur in vereinzelten Typen auf das Neue hin, sondern es ist als ein geschlossenes und vollendetes Ganzes ein durchgängiger Typus. Überall fand er Weissagung auf Christus, und zwar nicht nur in Propheten und Psalmen angekündigt, sondern ebenso in der Geschichte und den Gebräuchen des A. T.s ausgeprägt. In dieser typischen Auffassung der ganzen atl. Schrift, in der Beachtung ihres großen einheitlichen Zusammenhangs liegt die Stärke der coccejanischen Exegese. Coccejus ist auch kein Allegoriker. Er unterscheidet sich von den alten Allegoristen sehr wesentlich dadurch, daß er 1) den Wortsinn stets möglichst rein zu gewinnen sucht und als ergiebige Quelle aller Folgerungen hinstellt, nicht als Gegensatz zum tieferen Sinn, und 2) die Worte nicht zersplittert, sondern die Erklärung aus dem Gesamtgeist der Schrift schöpft, von dem alle Teile bis ins einzelnste durchdrungen sein müssen (Diestel, Gesch. d. A. T. in der christlichen Kirche S. 427). Aber indem er den hermeneutischen Satz aufstellt, daß die Worte jeder Schriftstelle in allen Bedeutungen zu nehmen seien, welche sie überhaupt zulassen (verba valent, quidquid valere possunt), und jede Stelle so viel enthalte, als sich nur nach Analogie und Allegorie und Parallelismus dabei denken lasse, dehnt er den Text fast ebenso willkürlich aus wie die Allegoriker.

Wenn in der katholischen Kirche eine freie Behandlung der Schrift dadurch ausgeschlossen war, daß das Tridentinum die sogenannten atl. Apokryphen den kanonischen Schriften gleichstellte und der Vulgata gleiche Autorität mit dem Grundtext zuerkannte; wenn in der lutherischen die Unterordnung unter das, was man analogia fidei nannte, die Schriftauslegung in ihrer Bewegung hemmte, so war dieselbe in der reformierten Kirche dadurch in Fesseln geschlagen, daß man sich gebunden glaubte an den Bibeltext, wie er vorlag, und an den Kanon, wie er überliefert war. Findet sich doch sogar in einigen reformierten Symbolen ein Verzeichnis der kanonischen Schriften, so daß also von einer Kritik des Kanon keine Rede sein konnte. Je gesetzlicher man sich hier zur Schrift stellte, um so mehr verlangte man, dieses Gesetzbuch in einer festen Gestalt zu besitzen. Da ging man denn so weit, die unbedingte Richtigkeit der atl. Punktation — von der Ludwig Cappellus in seiner Schrift, benannt Arcanum revelatum punctationis (1624), zeigte, daß sie

nicht ursprünglich, sondern erst zwischen 500 und 1000 n. Chr. entstanden sei —, die Fehlerfreiheit des sogenannten textus receptus ja sogar die Klassizität des neutestamentlichen Griechisch zu behaupten. Hiemit war dann die Textkritik aufgehoben. Diesen Bestrebungen, die unzweifelhafte Sicherheit des biblischen Textes zur Anerkennung zu bringen und den gegenteiligen Bestrebungen derjenigen, welche die Unverträglichkeit solcher Behauptungen mit der wissenschaftlichen Freiheit erkannten, verdankt nun aber die Exegese eine Reihe von nachmals nutzbringenden Arbeiten. Es wurden Varianten gesammelt und kritische Ausgaben des A. und N. T.s veranstaltet. Um so mehr mußte man sich einer solchen Thätigkeit befleißigen, seit der katholische Theologe R. Simon († 1712) dem Protestantismus die Möglichkeit bestritt, sich auf die h. Schrift zu berufen, wofür er sich auf die Unsicherheit des Textes und der Gewährsmittel für denselben, der traditionellen Ansichten über den Ursprung der einzelnen Bücher, des Verständnisses und der Kanonizität derselben berief. Verdienste um den ntl. Text hat sich neben Wetstein derjenige Theologe erworben, welcher zugleich dem Verständnis der atl. Weissagungen dadurch neue und richtigere Wege wies, daß er dieselben aus ihrem geschichtlichen Boden heraus verstehen lehrte, und der Schriftforschung auf dem Gebiet des N. T.s in seinem Gnomon ein Werk von bleibender Bedeutung hinterlassen hat: J. A. Bengel. Was der Titel des letztgenannten Werkes verheißt, daß in ihm ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur, das leistet dasselbe allseitig.

Doch es bahnte sich allmählich ein Gegensatz gegen die ganze bisherige Weise, die Schrift anzusehen und zu behandeln, an. So leugneten die Anhänger der Wolf'schen Philosophie die Möglichkeit, die analogia fidei als Auslegungsgesetz zu handhaben, weil ja die regula fidei erst aus richtiger Schriftauslegung erwachsen müsse. Handelte sichs nun um die richtige Schriftauslegung, so forderte Ernesti in seiner institutio interpretis N. T. (1761) eine grammatische im Gegensatz zu ihrer Abhängigkeit von der Wolf'schen Philosophie, und Semler (Vorber. z. theol. Herm. 1760—69) eine historische im Gegensatz zur kirchlich dogmatischen. Ernesti hatte mit seiner Forderung um so mehr Recht, als man an der willkürlichen Auslegung des Coccejus sehen konnte, wohin die Aufgebung des nächsten grammatischen Wortverstands auf Grund der Annahme einer durchgängig emphatischen Redeweise der Schrift führe, und Semler's Forderung machte sich um so mehr geltend, als seine Untersuchungen des Kanons und andere seiner Arbeiten auf unwidersprechliche Weise die Unzulässigkeit der Vorurteile, mit welchen man bisher an die Schrift gegangen war, die Unthunlichkeit der bisherigen Knechtschaft des Auslegers unter dem kirchlichen Lehrbegriff darlegten. Bengel und Crusius zeigten nun zwar, daß man frei von dem Bann des kirchlichen Lehrbegriffs auslegen und auf Grund des heilsökonomischen Zusammenhangs zwischen A. und N. T. historisch verfahren könne, ohne coccejanischer Willkür oder semlerschen Irrtümern zu verfallen; aber zunächst ohne Erfolg. Semler behandelte die Schrift geschichtlich, aber nicht mehr heilsgeschichtlich. Daß die Geschichte, welche die Schrift erzählt, Heilsgeschichte ist, übersah er. Er wollte sie ausgelegt wissen, wie jedes andere Buch. Eine zeitgeschichtliche Auslegung forderte er. Was die biblischen Schriftsteller haben sagen wollen, sollte ver-

standen werden aus den in ihrer Zeit nachweislich vorhandenen Vorstellungen, denen sie sich akkomodierten. Um den für alle Zeit geltenden Inhalt der Schrift zu gewinnen, sei alles Lokale und Temporale abzustreifen. Man sieht leicht, wie diese Art historischer Auslegung, welche Semler forderte, durch den Grundsatz der Akkomodationstheorie in Konflikt mit der grammatischen kommen mußte, indem man nun die Schriftsteller doch wieder nicht sagen ließ, was ihre Worte sagten, sondern denselben einen erst zu eruierenden Geheimsinn unterlegte. Wie man mit Hilfe der Akkommodationstheorie anstößige biblische Lehren beseitigte, so das Wunderbare der Schrift dadurch, daß man (wie auf atl. Gebiet Eichhorn, auf ntl. Paulus, der Begründer der sogenannten psychologisch-natürlichen Schriftanschauung) natürliche Erklärungen aufbrachte, mit welchen der Wortverstand sich nicht vertrug. In beiden Fällen glaubte man dem Christentum einen Dienst zu erweisen, indem man zeigte, daß Christentum und Schriftinhalt vernunftmäßig seien. In der That mußte sich letzterer nur neuem Zwange fügen. Wenn man früher dem Sinn der Schrift Gewalt anthat von der Voraussetzung ihrer Inspiration aus, so jetzt von der Voraussetzung ihrer Vernunftsmäßigkeit aus.

Von diesem Zwange wurde die Auslegung erst dann frei als man gründlich mit der Meinung brach, daß die h. Schrift etwas besonderes sei und sie darnach behandelte. Selbstverständlich konnten nun die dem christlichen Gemeinglauben entfremdeten Ausleger nicht zugeben, daß sie Solches enthalte, was demselben zur Bestätigung diente. Die Kirche steht aber im Glauben an ein Heil, das nicht aus der natürlichen Entwicklung, welche das durch die Schöpfung gesetzte Leben der Menschheit mit der Sünde genommen hat, hervorgegangen ist, sondern im Widerspruch mit dieser Entwicklung steht, somit wunderbar ist; sie sieht in demselben, dem Heil in Christo, das Ergebnis der im A. und N. T. beurkundeten Geschichte, welche also diesem Heil notwendig gleichartig d. h. wunderbar ist. Mit der Ablehnung dieses Heils fiel das Wunder der in die Offenbarung desselben auslaufenden Geschichte. Das Wunderbare, das die Schrift berichtet, erklärte man für sagenhaft oder ein Gebilde des Mythus, ihre Weissagungen für vaticinia ex eventu. Hienach gestaltete sich dann die Kritik, welche man an den biblischen Büchern übte, die entweder von Wundern berichteten oder Weissagungen enthielten. Im ersteren Fall hatte man das Interesse, die Berichte so viel später entstanden zu sehen, als das, was sie berichteten, geschehen sein sollte, oder unter solchen Umständen, daß die Verfasser die geschichtliche Wirklichkeit nicht geben konnten, sondern nur die mythologische Umbildung; im letzteren versetzte man die Berichte in eine Zeit, wo man das Geweissagte entweder ahnen konnte oder wo es schon eingetroffen war. Wir erinnern hier, was das N. T. betrifft, an die Arbeiten von Strauß, Bruno Bauer und Baur, hinsichtlich des A. an Gesenius und de Wette; ferner an Ewald und Hitzig, die Begründer der sogen. positiven Kritik.

Wenn man früher die Schrift unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften enthaltenden Lehroffenbarung betrachtet und sie als ein Lehrgesetzbuch angesehen hatte, dessen Verständnis selbst wieder unter einem kirchlichen Gesetz stand, so war man nun auf dem Weg historischer Behandlung der Schrift nicht bloß frei geworden von dem unberechtigten

Zwang des kirchlichen Lehrgesetzes, sondern hatte auch gelernt, die Schrift selbst anzusehen und zu behandeln als das was sie ist, als Urkunde einer Geschichte. Man hatte mit dem Allegorisieren gebrochen und die Grundlagen für ein grammatisch-historisches Verständnis der Schrift gewonnen. Aber man war nun wieder auf einen Abweg geraten. Hatte man früher, indem man die Schrift in ihrer Beziehung auf das Heil in Christo betrachtete, das man in ihr ausgeprägt fand, die geschichtliche Beziehung dieses Heils zu sehr außer acht gelassen, so übersah man jetzt bei der geschichtlichen Behandlungsweise der Schrift, daß es die Geschichte des Heils ist, welche in ihr zu urkundlicher Darstellung kommt. Es ist die unserer Zeit gestellte Aufgabe, den Fortschritt in der Erkenntnis und Würdigung der Schrift zu machen, welcher durch diese beiden Fehler der Vergangenheit erfordert wird, nämlich die Schrift heilsgeschichtlich auszulegen d. h. so, daß sie überall einen und denselben Inhalt bietet, das Heil in Christo, aber zugleich so, daß sie diesen Inhalt überall anders bietet. Es darf weder die Einheit ihres Heilsinhaltes verkannt werden über der Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen sich derselbe darbietet, noch diese Mannigfaltigkeit über jener Einheit. Wo man nur die geschichtliche Eigentümlichkeit der jeweiligen Aussage des Heils im Auge hat und darüber den immer gleichen Inhalt vergißt, gerät man in einen falschen Realismus; wo man in dem Bestreben überall den Einen Heilsinhalt zu finden, die Mannigfaltigkeit übersieht, in welcher sich derselbe auf den verschiedenen Stadien der heilsgeschichtlichen Entwicklung darstellt, verfällt man einem falschen Spiritualismus. Im letzteren Fall kommt es dann zu einem falschen Allegorisieren. Allegorische Deutung ist aber nur in dem Sinne berechtigt, daß der Ausdruck des Heilsinhaltes aus einem Stadium der Heilsgeschichte umgesetzt wird ins andere, also namentlich aus dem atl. Gebiet in das ntl. In solchem Falle gilt es aber, die richtige Stelle im atl. Zusammenhange aufzufinden, der die ntl. entspricht. Nicht überall kann alles geredet sein, sondern jedes an seinem Orte. Nur dann, wenn man eine atl. Aussage richtig an ihrer Stelle und in ihrem Zusammenhang erfaßt hat, wird man sie auch richtig übersetzen können in die Sprache des N. T.s und in das ntl. Gebiet. Der Fehler der seit Origenes in der Kirche üblichen allegorischen Auslegungsweise bestand darin, daß man den sogenannten „mystischen" Sinn nicht in den Sachen suchte, von denen die Worte sagen, sondern in den Worten, welchen man dann vermöge der Annahme einer durchgängigen Emphase des Schriftworts mehr zumutete, als sie zu tragen vermochten. In neuerer Zeit hat Stier wiederum in die Bahn dieser Art allegorischer Auslegung eingelenkt, wenn er z. B. im achten Psalm sich mit dem, was der Wortlaut desselben bietet, nicht meint begnügen zu können, sondern Christi Herrschaft darin beschrieben sieht und so zu dem Resultate gelangt, daß alle Kräfte und Wesen und Körper der Himmelsgefilde als die Herde des großen Hirten Christus in der Aufzählung der Tierwelt vorgestellt seien. Die frühere ungeschichtliche Auffassung des A. T.s hat Hengstenberg in seiner Christologie erneuert, während die heilsgeschichtliche Auslegung, wie wir sie meinen, in den Arbeiten v. Hofmann's, Delitzsch's u. a. vertreten ist. Bahnbrechend für diese Auslegung ist Hofmann's „Weissagung und Erfüllung" gewesen, ein Werk, dessen Bedeutung in dem Nachweis liegt, daß die atl. Geschichte Eine große Weis-

sagung auf Christus und die ntl. Geschichte eine Weissagung auf das Ende sei. Diesen Nachweis führt Hofmann, indem er zeigt, wie die h. Geschichte nach einem göttlichen Entwicklungsplan ein in organischer Kontinuität sich vollendendes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi im Leben unserer Natur, dessen Mitte seine Erscheinung im Fleisch und die Verklärung desselben, dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde, dessen wesentlicher Inhalt also die Vorausdarstellung Christi in der Welt ist.

Doch weiter gehen wir weder auf die exegetischen Arbeiten dieser Richtung, noch auf die sogenannte kritische Schule der neueren Zeit in ihren mannigfachen Abstufungen ein. Es war uns bei unserem historischen Überblick nicht um Vollständigkeit sondern nur um eine Darlegung des Ganges zu thun, welchen die Schriftauslegung genommen hat, zu welchem Zweck wir uns die hauptsächlichsten Theorien und Methoden derselben vergegenwärtigten.

Zur Geschichte der hermeneut. Theorien vgl.: Rosenmüller, Hist. interpr. ll. ss. in eccl. christ. 1795—1812. G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterkl. 5 Bde. Gött. 1802—1808.

Für das A. T. insbes.: Diestel, Geschichte des A. T.s in der christl. Kirche. Jena 1869. M. Baumgarten, Theol. Comm. zum Pentateuch I, S. V ff.

Fürs N. T. insbes.: Jos. Langen, Die Kirchenväter und das N. T., Bonn 1874.

Dazu die Übersichten bei Klausen, Herm. S. 77 ff.; Lutz, Herm. S. 15 ff.; Immer, Herm. S. 26 ff.; W. Schmidt, Art. Herm. in PRE.[2] S. 26 ff.; Reuß, Gesch. der h. Schrift des N. T. 5. A. II, S. 247 ff.; v. Hofmann, Herm. S. 6 ff.

Zur Geschichte der Hermeneutik.

I. In der alten und mittelalterlichen Kirche:

Diodorus: Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας (s. Suidas s. v. Diodoros ed. Küster I. 593).
Eucherius von Lugdunum (um 450): Liber formularum spiritualis intelligentiae.
Tichonius († 449), De septem regulis (vgl. oben S. 753).
Hieronymus, De optimo genere interpretandi. Augustin, De doctrina christiana (um 397).
Junilius (um 560), Instituta regularia divinae legis.
Cassiodorus, De institutione div. litterarum.
Adrianus: Εἰσαγωγή (vgl. oben S. 123).

II. Von der Reformation bis zum Beginn des Rationalismus:

Luthers Schrift vom Dolmetschen; Erlanger Ausg. Bd. 65.
Matthias Flacius, Clavis scripturae sacrae 1567.
Wolfgang Franz, Tractatus theologicus de interpretatione. Wittenbergae 1619.
Sal. Glassius, Philol. sacra 1623.
Konr. Dannhauer, Hermeneutica sacra 1684.
A. Pfeiffer, Thes herm. sacrae. Lipsiae 1726.
A. H. Francke, Manuductio ad lectionem scripturae sacrae. Halae 1709.
Dornmeier, Phil. biblica. Lipsiae 1713.
Val. E. Löscher, Breviarium theol. exeget. Francofurti 1715.
J. J. Rambach, Institutiones hermeneut. Jenae 1723.
A. Turretinus, De s. s. interpr. tract. bipart. Francofurti 1776.
Werenfels, Opusc III, p. 329 ff. Basilae 1782. Ders., Lectiones hermeneuticae.
J. Baumgarten, Unterricht vom Auslegen der h. Schrift. Halle 1759.

III. Von der Zeit des Rationalismus bis auf die Gegenwart:

J. A. Ernesti, Institutio interpr. nov. test. 1761.
J. S. Semler, Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons 1771—75. Ders. Apparatus ad liberaliorem nov. test. interpret. 1767.
Ehrenfried Pfeiffer, Instit. herm. sacrae. Erl. 1771.
Keil, Diss. de hist. libr. sacr. interpret. ejusque necessitate 1778 in dessen opp. academ. ed. Goldhorn. Lips. 1821, S. 84—89. Dess. Lehrbuch der Hermeneutik des N. Test. Leipzig 1810.
G. W. Meyer, Versuch einer Herm. des A. Test. Lpz. 1812.

G. C. F. Lücke, Grundriß der neutest. Herm. u. ihrer Gesch. 1817.
Germar, Die panharmonische Interpr. der Schrift 1821. Ders. Beitrag zur allgem. Herm. und deren Anwendung auf die Theol. 1828.
J. Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824 [positiv].
R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß 1827.
C. F. Höpfner, Grundlinien u. s. f. 1827.
Döpke, Hermeneutik der neutest. Schriftsteller. Lpz. 1829.
Matthäi, Neue Auslegung der Bibel 1831.
Schleiermacher, Hermeneutik u. Kritik mit bes. Beziehung auf das N. T., hrsg. von Lücke. Berlin 1838.
C. G. Wilke, Die Herm. des N. T.s. Lpz. 1843 [später nach kath. Grundsätzen umgearbeitet].
Unger, Populäre Hermen. Lpz. 1845.
J. L. Lutz, Bibl. Herm. Pforzheim 1849.
A. Kunen, Critices et hermeneutices etc. Lugd. Batav. 1858—59.
J. E. Cellerier, Manuel d'Herméneutique bibl. Par. 1852.
v. Hofmann, Die Aufgabe der bibl. Herm. in Ztschr. f. Prot. u. Kirche N. F. Bd. XLV. Januar 1863.
A. Immer, Herm. des N. T.s. Wittenberg 1873.
J. P. Lange, Grundriß der bibl. Herm. Halle 1879.
A. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbes. des A. T.s. Halle 1879.
v. Hofmann, Bibl. Herm., hrsg. v. Volck. Nördlingen 1880.
F. Zimmer, Über Ziel u. Methode der ntl. Exegese (Ev. KZtg. Jan. 1884, S. 49 ff.).
Vgl. ferner die Artt. Herm. v. Landerer u. W. Schmidt in PRE.[1] u. [2]. Bleek, Stud. u. Krit. 1835 S. 441 ff. u. Hebr.-Br. II, S. 94 ff. De Wette, Die symb.-typ. Lehrart im Hebr.-Br. Berlin. Theol. Ztschr. III, S. 1 ff.
Von den Arbeiten katholischer Theologen zu erwähnen: Altmann Arigler, Herm. bibl. gener. Viennae 1813. Löhnis, Grundzüge der bibl. Herm. u. Krit. Gießen 1839. Kohlgruber, Herm. bibl. inst. Oenip. 1850. Güntner, Herm. bibl. gen. 1851 u. 1863. Setwin, Herm. bibl. inst. 1872. Reithmayr, Lehrb. der bibl. Herm. hrsg. von Thalhofer. Kempten 1874.

2. Die subjektiven Bedingungen für das richtige Verfahren des Auslegers.

Sind wir nun im Recht mit unserer Forderung heilsgeschichtlicher Auslegung, so folgt daraus zunächst, daß der Exeget selbst in der Erkenntnis des in Christo gegebenen Heiles stehe. Im Besitz solcher Erkenntnis, als Christ, also nicht voraussetzungslos, tritt er an die Schrift heran. Man fordert freilich immer wieder von dem Schriftausleger Voraussetzungslosigkeit. Aber diese Forderung ist thöricht, weil unerfüllbar; denn der Geist des Auslegers ist, wie treffend gesagt worden ist (Landerer a. a. O. S. 780), nicht tabula rasa, nicht ein leeres Blatt, auf welches die Schrift ihren Inhalt schreibt, sondern steht auf irgend einem Standpunkt, von dem aus er das, was sich ihm darstellt, aufnimmt und zu deuten sucht; ebendarum ist er nicht rein unbefangen und interesselos. Wer da noch irgend in solchem Zusammenhang mit der Kirche steht, daß er in ihr sein Heil gefunden, dem kann die Schrift, nach welcher die Kirche sich normiert, nicht nur eben das sein, was jedes andere Buch ihm ist. Er wird das Vertrauen zur Schrift mitbringen, daß sie dem Beruf entsprechen werde, welchen sie bisher in der Kirche erfüllt hat, einem Beruf dessen Segnungen er an sich selbst erfahren.

Ferner ergibt sich aus unserer Forderung heilsgeschichtlicher Auslegung, daß es sich in der biblischen Hermeneutik nicht handeln kann um die überall und allgemein gültigen Gesetze der Auslegung. Diese sind für die h. Schrift dieselben, wie für alle Schriftwerke. Die grammatisch-historische Exegese ist hier wie dort die gleiche. Aber wir haben gesehen, daß man grammatisch-

historisch auslegen und doch dem Inhalt der h. Schrift nicht gerecht werden kann, dann nämlich, wenn man ihre Eigentümlichkeit verkennt. Alle Verirrung der Schriftauslegung ist, wie unser Überblick über die Geschichte derselben gezeigt haben wird, nicht Folge einer falschen Hermeneutik gewesen, sondern einer falschen Stellung zur Schrift. Entweder man nahm dieselbe für etwas, was sie nicht sein will, indem man sie schlechtweg die Offenbarung Gottes sein ließ, das Wort Gottes, das dann unfehlbar in allen Einzelheiten sein mußte, oder man erkannte sie nicht an als das, was sie ist, indem man die Auslegung entweder dem kirchlichen Bekenntnis in falscher Weise unterstellte oder durch Voraussetzungen, welche mit ihrem Inhalt in Widerspruch standen, bestimmt sein ließ. Verhält es sich so, dann wird es sich darum handeln, das richtige Verhältnis zur Schrift festzustellen, woraus sich dann ergeben wird, wie die allgemein giltigen Gesetze der Auslegung sich hier gestalten. Wir schicken also keine allgemeine Hermeneutik voraus, schildern nicht die Art und Weise, wie der Sinn eines biblischen Autors durch grammatisch-historische Auslegung ermittelt, d. h. wie „durch die Kenntnis der fremden Sprache und ihrer Gesetze, sowie durch die Beachtung des individuellen Stiles jedes Schriftstellers auf der einen Seite, und auf der anderen durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse und allgemeinen Zeitanschauungen, wie der besonderen Umstände, unter denen ein Schriftwerk entstanden ist, die Basis für das richtige Verständnis desselben gewonnen wird." Wir stellen auch keine Theorie der Textkritik auf. Eine solche braucht der Theologe nicht erst zu schaffen. Er findet sie vor und hat nur die aus der Natur des biblischen Textes sich ergebenden richtigen Grundsätze aufzugreifen und sie richtig anzuwenden. Wir reden auch nicht von einer biblischen Philologie, ebensowenig wie von einer biblischen Botanik oder Zoologie. Die für die Erklärung der biblischen Bücher nötige Sprachkunde bringt der Theologe mit. Alle dergleichen Wissenschaften, die nicht auf dem theologischen Gebiet selber erwachsen; alle diejenigen Thätigkeiten, welche schon geschehen sein müssen, ehe die im eigentlichen Sinn exegetische Arbeit beginnt, lassen wir beiseite. Es gilt da überall nur, die allgemein in Kraft und Geltung stehenden Grundsätze zu richtiger Anwendung zu bringen.

a. **Das Wunder in der Schrift.** Wenn nun die Theorie der Auslegung in ihrer Anwendung auf die Schrift durch das eigentümliche Wesen derselben bestimmt wird, so fragt sichs, wie wir dasselbe bezeichnen oder m. a. W.: wodurch sich die Schrift von allen anderen Schriftwerken unterscheidet. Wir antworten nicht: durch die Inspiration; denn daß sie ihren Ursprung aus Gottes Geist hat, wäre ja erst das durch die Beschäftigung mit der Schrift zu gewinnende Resultat. Wir haben die Antwort auf jene Frage bereits gegeben. Die unterscheidende Eigentümlichkeit dieses Schriftganzen beruht darauf, daß sich die Kirche auf dasselbe beruft, die Kirche, durch deren Dienst wir in die Gemeinschaft mit Gott versetzt worden sind. Sonach treten wir an die Schrift mit der Erwartung heran, daß sie sich als dasjenige bewähren wird, wofür sie der Kirche gelten muß, weil sie sich sonst nicht auf sie berufen würde. Die Kirche aber, welche sich nach der Schrift in der Weise normiert, daß sie an ihrer Übereinstimmung mit ihr das Maß ihrer jeweiligen Christlichkeit hat, muß in ihr ein ein für allemal gegebenes urkundliches Zeugnis des

Christentums erblicken, und wir erwarten, daß sie sich in diesem ihrem Glauben an die Schrift nicht irren wird. Nun ist aber die Gemeinschaft mit Gott, in welche wir durch den Dienst der Kirche versetzt sind, eine solche, welche einerseits ihren ewigen Grund in Gott, andererseits eine geschichtliche Voraussetzung hat; denn sie ist eine in der Person Jesu Christi vermittelte. Und hinwiederum steht das Heil der Gottesgemeinschaft in Christo, das wir unser eigen nennen, im Gegensatz gegen das Ergebnis derjenigen Entwicklung des Lebens der Menschheit, welche aus der Schöpfung stammt und durch die Sünde beherrscht ist, d. h. es ist wunderbar. Denn wunderbar nennen wir, was geschichtliche Wirklichkeit, aber nicht aus der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge und ihrer Entwicklung hervorgegangen ist. Sonach muß jene Geschichte, welche unserer Heilsgegenwart zur Voraussetzung dient, in sonderlicher Weise Gottes Werk, sie muß wunderbar von Art sein; und wenn nun die h. Schrift die Urkunde dieser Geschichte ist, so wird der Exeget ihre Wunderbarkeit darnach zu beurteilen haben. Er wird die Wirklichkeit der in der Schrift urkundlich niedergelegten Geschichte nicht darnach bemessen, ob sie dem entspricht, was man die Gesetze des natürlichen Geschehens nennt. Er wird diese Geschichte nicht für unwirklich halten, wenn sie diesen Gesetzen zuwiderläuft, wird nicht jede Geschichtserzählung, welche Wunder und Weissagung enthält, deshalb für ein Gebilde der dichtenden Sage ansehen. Andererseits aber wird er auch nicht jedes Wunder ungeprüft hinnehmen, sondern im einzelnen Falle untersuchen, in welchem Zusammenhang die berichtete wunderbare Begebenheit mit derjenigen Thatsache steht, welche den Mittelpunkt aller heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes und die lebendige Grundlage seines eigenen Christenstandes bildet, mit der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Je nach Maßgabe des erkannten Zusammenhangs, in welchem eine solche Begebenheit mit dieser Thatsache steht, ist sie ihm Gegenstand seines Glaubens.

Wie wir nun aber die Geschichte, von welcher die Schrift Zeugnis gibt, nicht um ihrer Wunderbarkeit willen von vornherein verwerfen, so werden wir weiter, wo uns dasjenige begegnet, was man Anthropomorphismen und Anthropopathien genannt hat, — wir meinen solche Stellen, wo Gott als redend und handelnd erscheint — nicht sofort von „bewußt dichterischen Darstellungen" und „populären Vorstellungen", von kindlicher Auffassungsweise der Schrift und dergleichen reden. Wenn unser Heil in der Person Jesu Christi ruht; wenn Gott in ihm sich der Welt geoffenbart und diese Offenbarung in der Geschichte Israels vorbereitet hat, so wissen wir hiermit von einer Geschichte, die sich zwischen Gott und der Welt begeben hat, von einer lebendigen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, und beurteilen hienach diejenigen Schriftaussagen, welche davon zeugen. Im A. T. ist es namentlich die Patriarchengeschichte, in welcher wir zahlreiche hieher gehörige Vorkommnisse berichtet finden: Gotteserscheinungen, die dann etwa auch als Erscheinungen von Engeln oder des Engels Jahves bezeichnet werden. Man hat nun mit diesen Mythen, wie man die Berichte nannte, die Sagen anderer Völker, welche auch davon erzählen, wie die Götter dereinst auf Erden gewandelt, verglichen und das Bedeutsame der israelitischen darin gefunden, daß in diesem Volk, wo dergleichen Sagen sich in ihm gebildet haben, die Vorahnung

einer wahren Erkenntnis wirksam gewesen sei, der Erkenntnis nämlich, welche dann in Christo offenbar geworden sind, daß es eine Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gebe. Hienach würde die dem israelitischen Volk vindizierte Bestimmung, daß innerhalb seiner diese Erkenntnis zukünftig hervortreten sollte, den israelitischen Sagen von Gotteserscheinungen einen anderen Wert geben, als die Mythen anderer Völker besitzen. Allein Israels Bestimmung hat sich nicht in der Erzeugung der Erkenntnis von einer wesentlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschen erfüllt, sondern vielmehr darin, daß dieses Volk die Stätte war, wo Gott wirklich zu den Menschen kam. Dieser Thatsache wird dann aber eine bloß ahnungsvolle Sagenbildung, welche darauf geweissagt hätte, nicht entsprechen, sondern nur ein wirkliches, aber weissagendes, also vorbildliches Kommen Gottes zu den Menschen. Ist nun die Patriarchenzeit die Anfangszeit der Geschichte, welche auf dieses Kommen Gottes abzielte, so mußte die hiemit gegebene Hoffnung in dieser Zeit Inhalt einer für das ganze fernere Leben des mit Abraham beginnenden Volks, in welchem jenes Kommen erfolgen sollte, grundleglichen Gewißheit werden. Und da erscheinen denn die in dieser Zeit geschehenden Gottesoffenbarungen um so zweckentsprechender, je menschlicher sie sind; und wo sie uns allzu menschlich erscheinen wollen, so erinnern wir uns daran, daß sie dies lange nicht in dem Grade sind, als die Offenbarung Gottes in Christo, zu der sie sich doch immer nur wie Abspiegelungen einer wesenhaften Wirklichkeit verhalten. Was aber die auffallende Häufigkeit dieser Vorkommnisse in der Patriarchenzeit betrifft, so darf nicht übersehen werden, daß dieser Zeit alle jene späteren Vermittlungen der Gottesgemeinschaft, wie sie von der Gesetzgebung an bestanden und möglich waren, fehlten und durch Theophanien ersetzt werden mußten.

b. **Der israelitische Charakter der Schrift.** Wie aber der Ausleger die Wunderbarkeit der von der Schrift bezeugten Geschichte und ihre Aussagen über Gott von dem Heil in Christo aus, das sein Besitz geworden, beurteilt, so auch den israelitischen Charakter der Schrift. In Israels Mitte ist Christus erstanden. Es muß also die Geschichte dieses Volkes darauf abgezielt haben, daß er aus ihm komme und seine Gemeinde aus ihm hervorgehe. Dann ist aber Israel das Volk, welches an der Heilsgeschichte seinen eigentümlichen Beruf hat. Wenn wir nun eine Sammlung von Schriften finden, welche im Verlauf der Geschichte dieses Volks und seines eigentümlichen Berufslebens und im Sinn und Geist dieses Berufes zu dem Zweck entstanden sind, daß sie die Urkunde dieser eigentümlichen Berufsgeschichte seien, so wird der Ausleger in dem national-israelitischen Gepräge des Inhalts dieser Schriften nicht eine volkstümliche Beschränktheit sehen, welche abzustreifen oder umzudeuten wäre, wie diejenigen thun, welche meinen, daß man da, wo die atl. Propheten von der Zukunft Israels reden, nicht an Israel zu denken habe, sondern an die in Israels Geschichte sich spiegelnde Idee des Gottesreiches, und daß, wo sie Kanaan dereinstige Herrlichkeit schildern, nicht das Land Kanaan gemeint, sondern dasselbe als „sinnbildliche Bezeichnung des Begriffs" der heiligen Erde zu fassen sei, welche von den dem Abraham aus dem Glauben geborenen Kindern in Besitz genommen werde. Es ist wirklich das Land Kanaan, das dem Geschlecht Abrahams verheißen worden, und es

ist wirklich das Volk Israel, von welchem die Psalmen und die Weissagungen der Propheten reden, wenn sie die gewisse Hoffnung aussprechen oder die Verheißung darbieten, daß sich Jahve zuletzt Israels annehmen und es verherrlichen werde. Wir können uns also den bekannten Satz des Hieronymus, der noch neuerdings beifällig zitiert wird: Prudens et Christianus lector hanc habeat repromissionum prophetalium regulam, ut quae Judaei et nostri, imo nonnostri Judaizantes carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter jam transacta doceamus, neque per occasionem istiusmodi fabularum et inextricabilium juxta apostolum quaestionum judaizari cogamur — nicht zu eigen machen, obgleich wir freilich keine „fleischliche" Erfüllung meinen. Und ebensowenig als wir in dem Namen Israel und Kanaan nur sinnbildliche Bezeichnungen sehen, werden wir dann Satzungen des mosaischen Gesetzes, wie die über reine und unreine Tiere, über Anbau des Landes u. dgl. ins Ethische umdeuten, um sie der Schrift würdiger zu machen. Und nicht anders verhält es sich mit dem N. T., dessen israelitisches Gepräge gleichfalls nicht verwischt werden darf durch Behauptungen wie die, daß die christliche Kirche im Gegensatz zum Volk Israel Abrahams Geschlecht geworden und durch sie Israels heilsgeschichtlicher Beruf ausgeschlossen sei, was Röm. 9, 6—17 ebensowenig zu lesen steht als Gal. 3. Es liegt auf der Hand, wie die Auffassung und Auslegung der Schrift eine durchaus verschiedene wird, je nachdem man annimmt, daß die Heidenkirche an Israels Stelle getreten sei oder die Sonderstellung und Prärogative Israels als desjenigen Volks, welches von Gott dazu erwählt ist, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, auch für die ntl. Zeit fortbestehen läßt. Der Ap. Paulus zeigt Röm. 11 Israel in seiner heilsgeschichtlich zentralen Stellung auch für die Zukunft des Reiches Gottes. Zwar ist jetzt infolge seines Unglaubens die βασιλεία τοῦ θεοῦ von ihm genommen und in die Völkerwelt gestellt (Mt. 21, 43); aber es kommt die Zeit, wo es sich als Volk bekehren und seine Bekehrung die ζωὴ ἐκ νεκρῶν (Röm. 11, 15), die καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου (Akt. 3, 19—21) herbeiführen wird d. h. den rechten Fortschritt über die Gegenwart des Reiches Gottes hinaus. Ist aber dieser Fortschritt durch die Bekehrung Israels ermöglicht, so zeigt sich eben hierin, daß auch in der ntl. Zeit der heilsgeschichtliche Beruf des Volkes, aus welchem Christus nach dem Fleisch gekommen, nicht abgethan ist, und sind hienach die Aussagen der Schrift über die Gegenwart des Heils, wie über dessen zukünftige Vollendung zu verstehen.

c. **Der Heilscharakter der Schrift.** Ferner aber erkennt der Ausleger damit, daß er Christ ist, in der Schrift das urkundliche Zeugnis von dem Heil, das er besitzt. Da ihm dieses Heil, weder wie er es als seinen persönlichen Besitz in sich trägt noch wie es an sich selbst in der Person Jesu Christi gegeben ist, als ein Ergebnis natürlicher Entwicklung bewußt ist, so erkennt er auch in dem Zeugnis von diesem Heil ein Werk des Gottes, welcher das Heil selbst gewirkt hat, oder, wie wir dafür sagen dürfen, ein Werk desselben göttlichen Geistes, welcher in der Gemeinde des Heils waltet. Durch diese Erkenntnis ist er befähigt, das Maß der Untrüglichkeit der Schriftaussagen zu bestimmen. Er schließt den Irrtum aus allen denjenigen Aussagen aus, in welchen die Bezeugung der heilsnotwendigen Wahrheit (vgl. Frank, System der christl. Wahrheit II, S. 407) vorliegt, d. h. der Wahrheit, welche die in

der atl. Heilszeit sich anbahnende und vorbereitende, in der ntl. zu ihrem Vollzug gelangte Erlösung und Herstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Jesu Christo zu ihrem Inhalt hat. Um die hiemit geforderte Sonderung des Gebietes des Untrüglichen von demjenigen, wo Irrtum möglich ist, und weiter die Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Schrift vollziehen zu können, muß man alles Einzelne ihres Inhalts nach seinem Verhältnis dem Heil zu beurteilen, welches in der von ihr beurkundeten Geschichte verwirklicht vorliegt. Und zwar ist dies zunächst hinsichtlich des historischen Inhalts der Schrift zu beherzigen. Es liegt z. B. auf der Hand, daß wir von unserem Standpunkt aus gegen jede Antastung der Geschichtlichkeit der Person Abrams, des Anfängers der Heilsgeschichte zu protestieren hätten; und ebenso müßten wir uns gegen die Behauptung, daß Israels eigentümlicher religiöser Charakter ihm nicht am Sinai aufgeprägt, sondern das Resultat einer langen, geschichtlichen Entwicklung sei, erklären, ohne damit die Frage zu entscheiden, wann die in den mittleren Büchern des Pentateuchs enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen in die Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, gebracht worden sind, und wie sich der deuteronomische Gesetzeskodex hinsichtlich seiner Entstehungszeit dazu verhält. Aber nicht bloß für den historischen Inhalt der Schrift gilt obiger Kanon, sondern auch für die Beurteilung desjenigen, was man geneigt ist, als zeitweilige oder nationale Vorstellungsweise von der religiösen Wahrheit, die eine ewige sei, zu unterscheiden. Die erste Bedingung für eine richtige Würdigung dessen, was man da meint, ist die, daß man alles hieher Gerechnete nicht aus seinem Zusammenhang mit dem zentralen Inhalt der Schrift ablöse. Es wird sich dann zeigen, inwiefern dasselbe zum Mittel dient, um dasjenige zur Aussage zu bringen, was den Heilsinhalt der Schrift ausmacht. In dem Maße nun, als man erkennt, daß der mit solchen Mitteln ausgedrückte Heilsinhalt das nicht bliebe, was er ist, falls jene vermeintlich nur nationalen und zeitweilig gültigen Anschauungen keinen Wert hätten, wird man der Richtigkeit dieser Anschauungen theologisch gewiß. Wenn wir z. B. in der ntl. Schrift die Thatsache der Versuchung Jesu berichtet finden und es ergibt sich uns, daß diese Versuchung ihrer Natur nach weder eine bloß innerliche, innerhalb Jesu selbst angefangene und vollzogene, noch auch nur durch Menschen an ihn gekommene sein konnte, so gereicht uns dies zur Vergewisserung, daß die biblische Lehre von dem Heile, welche in der Geschichte des Heils ausgebreitet vorliegt, so, wie sie ist, nicht sein könnte, wenn nicht das Dasein eines Anfängers der Sünde außerhalb der Menschheit eine Wirklichkeit wäre. Andererseits muß aber die Möglichkeit, daß in der h. Schrift sich solches finde, welches, weil nicht in notwendigem Zusammenhang mit der von ihr bezeugten Heilswahrheit stehend, der Wirklichkeit nicht entspricht, zugestanden werden, und diese Möglichkeit hat der Ausleger zunächst für solche Fälle offen zu halten, wie etwa, wenn Akt. 12, 15 aus dem Munde von Etlichen berichtet wird, daß sie gesagt hätten, es sei nicht Petrus, sondern sein Engel. Ob eine solche Äußerung mit der Wirklichkeit der Dinge übereinstimme oder nicht, dafür übernimmt die Schrift, indem sie dieselbe nur beiläufig berichtet, keine Bürgschaft. Auf solch eine Aussage eine Schriftlehre von sogenannten Schutzengeln zu gründen, wäre Thorheit. Ferner: Die Richtigkeit aller der naturhistorischen Thatsachen,

welche z. B. der Dichter des Buches Hiob in den Reden Jahve's an Hiob zusammengefaßt hat, ist nicht ohne weiteres dadurch verbürgt, daß sie in der h. Schrift vorkommen, ebensowenig die Fehlerlosigkeit aller der chronologischen oder genealogischen Angaben oder aller der geschichtlichen Einzelheiten, welche in den Büchern der Könige oder der Chronik, in dem einen Geschichtswerk oft anders als in dem andern, sich finden. Und wenn z. B. der Evangelist Matthäus 23, 35 jenen Zacharias einen Sohn Berechja's nennt oder wenn er 27, 9 das atl. Citat dem Propheten Jeremia zuschreibt, während es sich bei Sacharja findet, so sind dies Irrungen, welche die Substanz der Heilswahrheit in keiner Weise berühren und als solche zuzugeben sind. Der Ausleger ist also durch seine Stellung zur Schrift nicht etwa in die Lage versetzt, sei es dem Text derselben Zwang anthun zu müssen, damit er etwas aussage, was keinen Verdacht der Unrichtigkeit erwecke, oder ihn um jeden Preis gegen unbestreitbare Thatsachen, die von anderwärtsher feststehen, aufrecht erhalten zu müssen. Er tritt an die Schrift heran mit der Erkenntnis, daß sie Zeugnis des Heils und als solches Gottes Werk ist; aber andererseits ist sie doch ein durch Menschen verfaßtes Gotteswerk, und so bleibt vorerst fraglich, inwieweit das Wirken Gottes, auf welches er die Schrift zurückführt, die Möglichkeit menschlichen Fehlens ausschließt. Ist es die Schrift als Einheit, als einheitliches Ganzes, welche der Kirche Christi zum Zeugnis des Heils dient, so könnte immerhin etwa, was im Einzelnen menschlich fehlerhaft wäre, in der Einheitlichkeit des Ganzen ausgeglichen sein. Diese Möglichkeit bleibt immer vorbehalten. Das Wort der Wahrheit ist ja eben etwas ganz anderes, als eine Summe von irrtumslosen Stellen.

d. **Die Einheitlichkeit der Schrift.** Die Heilswahrheit ist die eine und selbe durch die ganze Schrift hindurch, mithin der Inhalt der Schrift ein einheitlicher. Von der Erkenntnis dieser ihrer Einheitlichkeit aus muß die Auslegung des Einzelnen beherrscht, in das Licht derselben muß das Einzelne gestellt werden. Geschieht dies, so wird der Forderung genügt, daß die Auslegung zu geschehen habe secundum analogiam fidei. Denn diese Forderung, richtig verstanden, kann nur heißen, daß alle einzelnen Schriftaussagen mit demjenigen, was den zentralen Heilsinhalt der Schrift ausmacht, zusammenzuhalten und von ihm aus zu beleuchten sind. Bei solchem Verfahren wird uns die große Mannigfaltigkeit des Schriftzeugnisses, welche uns zugleich mit der Einheitlichkeit der Schrift entgegentritt, nicht von vornherein an der Möglichkeit einer einheitlichen Auslegung verzweifeln lassen. Wir sagen: die große Mannigfaltigkeit des Schriftzeugnisses und denken hiebei, vom A. T. absehend, an die ntl. Verkündigung. In wie mannigfach verschiedener Weise ist dieselbe ausgeprägt in den synoptischen Evv. gegenüber dem johanneischen und hinwieder in den ntl. Briefen! Es ist bekannt, daß man hier, von der Unterscheidung verschiedener Lehrbegriffe ausgehend, Widersprüche zwischen den einzelnen Aposteln entdeckt hat, wie z. B. zwischen Paulus und Jakobus oder zwischen dem johanneischen Christus und dem der Synoptiker. Hier gilt es zu untersuchen, ob nicht die angeblichen Differenzen sich beseitigen lassen, ob dieselben, was die geschichtlichen Bücher betrifft, sich nicht aus den verschiedenen Grundgedanken erklären, von welchen die Darstellung beherrscht ist oder in den Briefen durch den eigentümlichen Zweck und Anlaß eines jeden der-

selben. Die Möglichkeit aber muß offen bleiben, daß solches sich finde, was nicht zusammenstimmt, und dies um so mehr, als bei manchen Bestandteilen des ntl. Schriftkanons, wie z. B. dem zweiten Brief Petri, dem Brief Judä und anderen, welche in der alten Kirche zu den ἀντιλεγόμενα zählten, vorerst zweifelhaft bleibt, ob sie mit Fug und Recht zu den kanonischen Schriften zählen oder nicht. Im wesentlichen aber lautet unser Satz in betreff der einheitlichen Auslegung der h. Schrift so, wie Luther bezüglich der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon sagt, daß es darauf ankomme zu erkennen, ob eine Schrift Christum treibe oder nicht. Nur hat freilich diese Regel aus der Erkenntnis zu entspringen, daß die Schrift als einheitliches Ganzes Christum treibt. Denn wenn man, wie Luther gethan, von einzelnen Schriften ausgehend, die ihm Christum sonderlich zu treiben schienen, die anderen beurteilt, so muß das Urteil einseitig werden (s. oben S. 729).

3. Die durch die Herkunft der Schrift aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit dem Ausleger erwachsenden Aufgaben.

Wenn wir bisher ins Auge faßten, was der Ausleger, sofern er Christ ist, zur Auslegung der Schrift mitbringt und wie sich hienach die Thätigkeit der Auslegung gestaltet, so haben wir nun weiter zuzusehen, wie die Schrift an den Ausleger kommt, und welche Aufgaben ihm dadurch erwachsen. Kam sie dort in Betracht als ein gegenwärtiges Gut der Kirche abgesehen von ihrem geschichtlichen Ursprung, so hier als ein Erzeugnis der Vergangenheit, aus der sie herstammt, freilich der heilsgeschichtlichen.

a. **Die Sprachen der h. Schrift.** Da gilt es vor allem die Sprachen ins Auge zu fassen, in welchen uns die h. Schrift überliefert ist. Nicht als ob es die Aufgabe des Exegeten wäre, dasjenige herzustellen, was man eine biblische Philologie genannt hat. Er bringt, wie bereits gesagt, die für die biblischen Bücher notwendigen Sprachkenntnisse mit, und zwar, was zunächst das A. T. betrifft, die Kenntnis des Hebräischen und seiner Geschichte, welche es während der Entstehungszeit des atl. Schrifttums durchgemacht hat, sowie des Aramäischen samt deren Schwestersprachen. Von welcher Bedeutung eine genaue Bekanntschaft mit den letzteren, zu welchen jetzt auch das Assyrische getreten ist, für die Erklärung des A. T.s in lexikalischer wie in grammatischer Hinsicht ist, daran braucht wohl kaum erinnert zu werden. Bei dieser Vergleichung der Schwestersprachen darf aber nicht vergessen werden: 1) daß das Hebräische bei aller Verwandtschaft mit seinen Schwestern doch seinen feststehenden und selbständigen Sprachgebrauch hat, welcher nur selten sich vollkommen und genau mit dem der verwandten Sprachen deckt; 2) daß zwar der arabischen Sprache als der reichsten unter den stammverwandten der erste Rang bei dieser Vergleichung gebührt, daß aber der aramäische Sprachgebrauch, besonders in den Schriftstellern des silbernen Zeitalters, dem hebräischen oft näher steht. Dies will festgehalten sein, damit man nicht auf Abwege gerate, indem man etwa statt des erwiesenen hebräischen Sprachgebrauchs an einer einzelnen Stelle den arabischen in Anwendung bringe oder die ganz abweichende hebräische Bedeutung gezwungen mit der arabischen in Verbindung setze und letztere als die Grundbedeutung geltend mache, wie dies namentlich von der holländischen

Schule geschehen ist (s. Gesenius, Handwörterb. über d. A. T. 9. A. S. XXXV f.). Welche Wichtigkeit ferner die Kenntnis der Geschichte des Hebräischen für die Bestimmung der Entstehungszeit einzelner Schriftstücke des A. T.s hat, zeigt ein Blick auf das Buch Kohelet, dessen sprachliche Beschaffenheit allein schon lehrt, daß es nicht von demjenigen herrühren kann, welcher in demselben redend eingeführt wird. Um die Sprache des N. T.s in ihrer Eigentümlichkeit zu würdigen, muß der Ausleger mit der Geschichte vertraut sein, welche das Griechische durchlaufen hat, ehe es die Sprache der ntl. Schriften wurde (s. Reuß in PRE.[2] Art. hellenistisches Idiom); er muß stets dessen eingedenk bleiben, daß die ntl. Schriftsteller mehr oder weniger hebräisch denken. Aber mit dieser äußeren Kenntnis der Sprachen allein ist es noch nicht gethan. Es darf nicht vergessen werden, daß in der h. Schrift in diesen Sprachen Begriffe ausgeprägt sind, welche im Laufe der heilsgeschichtlichen Offenbarung aufkamen. Dadurch haben Worte und Ausdrücke der Schrift eine eigentümliche Bedeutung erhalten. Besonders der Ausleger des N. T.s muß dessen eingedenk bleiben, um nicht griechischen Ausdrücken, welche sich dort finden, eine Bedeutung beizulegen, welche ihnen nur in der klassischen Gräzität eignet. Während z. B. der Grieche mit den Worten *ταπεινός*, *ταπείνωσις*, *ταπεινοφρονεῖν* den Begriff der Fügsamkeit, Unterwürfigkeit oder des Kleinmuts verbindet, hat das in der LXX, sowie in der *κοινή* (d. h. demjenigen Idiom, das sich infolge der durch Alexander den Großen eingetretenen Weltumwälzung auf dem Grunde des Attischen unter Verwischung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte herausbildete) nur ganz vereinzelt vorkommende, dem neuen Testament geläufige *ταπεινοφροσύνη* die Bedeutung der Demut. Das von seiner ursprünglichen Bedeutung Schmuck in den der Ordnung übergehende Wort *κόσμος* legte schon den Griechen die Anwendung auf das Universum nahe; daher nach Plutarch's Zeugnis Pythagoras die Welt um ihrer *εὐταξία* willen so bezeichnete. Während nun aber die LXX das Wort nur in der Bedeutung Schmuck kennen, erscheint es im N. T. zwar wieder in der „antik universalistischen, aber vorherrschend zugleich in absolut antiidealistischer Fassung", die Welt als die Gott gegenüberstehende, unheilige bezeichnend (vgl. v. Zezschwitz, Profangräzität und bibl. Sprachgeist). Ferner: Das ganze griechische Altertum kennt die Thatsache des Gewissenszeugnisses (vgl. Nägelsbach, Hom. Theol. S. 290 f. und Nachhom. Theol. S. 338 ff.); aber während „der schwankende Ausdruck die mangelnde Erfassung des Wesens" verrät, erscheint dieser Begriff erst in dem neutestamentlichen *συνείδησις* in seiner Reinheit (vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 134 f.) u. s. w. Vom A. T. geht eine Reihe von Begriffen in das N. T. über. Da muß man auf die atl. zurückgehen, um nicht fehl zu greifen. Wir erinnern hier nur beispielsweise an Worte wie *ᾅδης*, *ἅγιος*, *ἱερεύς*, *ἀρχιερεύς*, *σάρξ* u. a. Ferner verlangt der Sprachgebrauch der LXX eine eingehende Berücksichtigung. Wie groß einerseits der Unterschied zwischen dem genuin hellenischen und dem alttestamentlich jüdischen Begriffsmaterial und andererseits die Übereinstimmung des letzteren mit dem christlichen ist, darüber vgl. Schürer in der theol. Literaturzeitung 1883, Nr. 25 S. 579 f. Endlich hat der Ausleger darauf zu achten, daß er bei der Übertragung eines biblischen Ausdrucks in seine eigene Sprache die eigentümliche Bedeutung desselben nicht verwische.

b. **Die Textkritik der h. Schrift.** Wie um die Sprachen, so handelt sichs weiter um den Text der Schrift. Wir haben gesehen, daß von einer geschlossenen Wissenschaft der biblischen Textkritik nicht die Rede sein kann, da es nur gilt, die allgemeinen, in Kraft stehenden Grundsätze der Kritik auf den biblischen Text anzuwenden. Die Eigentümlichkeit des kritischen Verfahrens ergibt sich aus der Geschichte des Textes, wozu auch die Übersetzungen gehören. Vor allem handelt sichs um die richtige Vergleichung der Handschriften, eine Operation, welche freilich für den atl. Text eine weit geringere Bedeutung hat, als für den ntl., da die Abweichungen des ersteren nicht von Belang sind. Für ihn sind die Massora und die auf dieselbe gerichteten Arbeiten der neueren Zeit zu beachten. Anlangend die Abweichungen der ntl. Handschriften, so hat man bei ihnen wie auf ihr Alter, so auf das Verhältnis der Abhänigigkeit zu sehen, in welchem sie zu einander stehen. Ferner sind die Schriften der älteren Kirchenväter zu vergleichen, soweit sie entweder den ntl. Text kommentieren oder auch einzelne Stellen desselben anführen. Endlich sind die Übersetzungen zu benützen, deren Bedeutung für die Herstellung des Textes sich nach ihrer Selbständigkeit oder Unselbständigkeit, nach ihrem Wert oder Unwert bemißt (s. die obigen Ausführungen). Einfacher bleibt immer das Verfahren beim atl. Text, hinsichtlich dessen die kritische Vermutung viel weniger Spielraum hat, als hinsichtlich des ntl., dessen mannigfache Entartungen durch die Abweichungen der Handschriften bezeugt sind (vgl. F. Mühlau, Besitzen wir den ursprünglichen Text der Schrift? Dorpat 1884).

c. **Die Entstehungsgeschichte der h. Schrift.** Die Herstellung des Textes der Schrift ist die erste Aufgabe des Auslegers. Sofern dieselbe nun aber aus einer Vielheit einzelner Schriften besteht, welche aus ferner Zeit herrühren, hat er nach den geschichtlichen Bedingnissen ihrer Entstehung zu forschen und dasjenige herzustellen, was man eine Entstehungsgeschichte der h. Schrift nennt. Zu dem Ende gilt es sich in die Zeit ihres Ursprungs zu versetzen, womöglich in die Verfasser der einzelnen Schriften und in den Kreis der Leser, für welchen sie verfaßt sind (vgl. Merx a. a. O. S. 8 f.). Wir sagen, in ihre Verfasser. Denn wo eine Schrift den nennt, der sie geschrieben, darf nicht davon abgesehen werden. Vielmehr hat man das Buch mit der Erwartung zu lesen, daß es sich als ein Erzeugnis dessen ausweise, den es als seinen Verfasser bezeichnet, und der Zeit, auf welche es sich selbst zurückführt. Wenn die Auslegung ergibt, daß jene Erwartung nicht zutrifft, so wird der Ausleger die Selbstbezeichnung eines Schriftstücks so lange nicht anerkennen können, als er nicht überführt ist, daß er sich in der Auslegung geirrt hat. Ähnliches gilt hinsichtlich des Rechts, das den nächsten Zeugen über eines Buches Herkunft u. s. w. zusteht. Ihr Zeugnis wird zunächst anzunehmen sein, bis es sich ausweist, daß es falsch ist, wobei freilich je nach der Beschaffenheit der Zeugen das Maß des Vertrauens, das man ihnen entgegenbringt, verschieden sein wird. Es ist also beides gleich notwendig: Vertrauen zu den Zeugnissen, und Achtsamkeit bei der Lektüre und Auslegung einer Schrift, ob sie sich als das erweist, wofür sie sich ausgibt oder ausgegeben wird. Aus dogmatischem Vorurteil diese Achtsamkeit versäumen oder jenes Vertrauen wegwerfen, ist gleich unrecht. Unter den Schriften des A. T.s ist es neuer-

dings namentlich der Pentateuch, dessen Entstehung Gegenstand der Untersuchung und des Streites ist. Man hat gesagt, dieses Geschichtswerk wolle so, wie es uns vorliegt, nur etwa die Moses Tod und Begräbnis erzählenden Schlußabschnitte ausgenommen, als von Mose selbst verfaßt gelten. Aber dies ist nicht der Fall. Der Sachverhalt ist der, daß von der Gesetzgebung nur zum kleineren Teil ausdrücklich gesagt wird, Mose habe sie aufgezeichnet, wie vom Bundesbuch 2 Mos. 24, 3 f., speziell vom Dekalog 34, 27, von der deuteronomischen Thora 31, 9, und daß als historische Aufzeichnungen nur die Amalekiterschlacht 17, 14 und das Stationenverzeichnis 4 Mos. 33, 2 namhaft gemacht werden. Allein gerade solche altertümliche Stücke, wie das letztere, sprechen, wie v. Orelli (Art. „Mose" in PRE.² S. 324) mit Recht bemerkt, dafür, daß Mose auch Geschichtliches aufzeichnete, zumal wir außer dem Lied am Meer 2 Mos. 15, welches ganz dem Moment entspricht, dem es entstammen soll, auch 4 Mos. 21 drei Lieder finden, deren Herkunft aus dieser Zeit unbestreitbar ist. Und so dürfte auch das Lied 5 Mos. 32, sowie der Segen über die einzelnen Stämme mosaischen Ursprungs sein. Andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß die pentateuchische Thora ebensowenig als die pentateuchische Geschichtsschreibung in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, aus einem Guß ist. Denn manches trägt zu deutlich den Stempel der nachmosaischen Zeit an der Stirn. Mag aber immerhin die Entstehung eines Buchs, wie des Deuteronomiums, in späterer Zeit anzusetzen, mag manches aus der elohistischen Gesetzgebung aus späterer Zeit abzuleiten, und dieselbe erst in der exilischen Zeit redigiert worden sein, „ihrem Hauptbestande nach" enthalten diese Schriftstücke mosaisches Recht. Oder, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen: Im Buch Daniel wird derjenige Teil, welcher den Anspruch erhebt, von Daniel selbst niedergeschrieben zu sein, nämlich der visionäre c. 7—12 daraufhin geprüft werden müssen, ob derselbe wirklich von dem Daniel, von welchem c. 1 erzählt, herrühren kann oder ob die Abfassung durch ihn eine bloße Fiktion ist und jene Visionen einer späteren Zeit, der makkabäischen, zugewiesen sein wollen.

Im N. T. liegen die Dinge insofern anders, als hier in den als echt anerkannt paulinischen Briefen ein fester Punkt vorliegt, von welchem aus die Untersuchung vorschreiten kann. Sei es aber die atl. oder die ntl. Schrift: auch hier, wo es sich um ähnliche Operationen handelt, wie bei der Behandlung anderer schriftstellerischer Erzeugnisse der Vergangenheit, darf die Eigentümlichkeit dieses Schrifttums nicht außer Acht gelassen und nicht übersehen werden, daß es das heilsgeschichtliche Altertum ist, aus welchem dasselbe herstammt. Die Thatsache, daß die Schrift für die Kirche aller Zeiten und Orte das Zeugnis des Heils ist, bestimmt die Thätigkeit des Auslegers, so daß es sich auch hier nicht bloß um Anwendung von Sätzen einer allgemeinen Hermeneutik auf einen individuellen Fall handeln kann.

d. **Die Frage nach der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon.** Die Untersuchung der Schrift darf dadurch in keiner Weise beeinflußt sein, daß der Komplex ihrer Bestandteile den aus der Vergangenheit überlieferten Kanon der Kirche bildet. Es darf dem Ausleger nicht von vorneherein als ausgemacht gelten, daß alle diejenigen Schriften, welche als kanonisch überliefert sind, mit Fug und Recht zum Kanon gehören. Vielmehr sind sie darauf hin

von ihm erst zu prüfen. Dabei ist aber auf den Unterschied zu achten, der, was den ursprünglichen Bestand der Schrift betrifft, zwischen dem atl. und ntl. Kanon besteht. Hinsichtlich des ersteren steht es geschichtlich fest, daß er zur Zeit, als die christliche Kirche ihren Anfang nahm, nicht mehr und nicht weniger Schriften umfaßte, als welche wir jetzt in ihm beisammen finden. Hiedurch sind diejenigen Schriften ausgeschlossen, welche sich neben den auf uns gekommenen Bestandteilen des A. T.s in der LXX finden, die sogenannten atl. Apokryphen. Da nun aber dennoch ein Teil der Christenheit dieselben den Schriften des atl. Kanons gleichachtet, so wird man sich einer Prüfung derselben, einer Vergleichung ihres Inhalts mit dem der kanonischen Schriften nicht entziehen können, um festzustellen, ob ihnen mit Recht die kirchliche Geltung abzusprechen ist. Anders steht es mit dem ntl. Kanon. Da sein Umfang erst seit Beginn des 5. Jahrhunderts in der ganzen Christenheit derselbe und gleiche war, so wird darauf geachtet werden müssen, welche Schriften von Anfang an überall Bestandteile des Kanons gewesen sind, und welche es längere Zeit nur in einem Teile der Christenheit, in einem anderen aber nicht waren. Die Möglichkeit wird immer offen erhalten werden müssen, daß in dem der gegenwärtigen Christenheit vorliegenden Kanon des N. T.s Schriften enthalten sind, welche innerhalb desselben unterschieden werden müssen, weil sie nicht mit gleichem Rechte, wie andere, dafür gelten können, dem ursprünglichen Bestand der Schrift angehört zu haben. Ob sie trotzdem geeignet sind, Bestandteile des ntl. Kanons zu sein, darüber hat endgültig diejenige Disziplin zu entscheiden, welche den Abschluß der auf die Schrift gerichteten Thätigkeit des Theologen bildet, die Kanonik, deren Aufgabe wir oben S. 723 ff. zu skizzieren versuchten. Weiter ist nun aber darauf zu achten, ob nicht in einzelnen als kanonisch anerkannten Schriftstücken solche Bestandteile enthalten sind, welche ihnen nicht ursprünglich angehörten, oder ob innerhalb des Kanons sich nicht solche Partien finden, welche an eine falsche Stelle geraten sind. Zu Stücken ersterer Art rechnet man z. B. heutzutage den Abschnitt Elihu im Buche Hiob; zu Stücken des letzteren den sogenannten 2. Teil des Propheten Sacharja. In beiden Fällen gilt es eine sorgfältige Prüfung, ob es sich mit diesen Stücken wirklich so verhält, wie man behauptet, oder ob sie nicht doch ursprüngliche Formbestandteile der Bücher sind, in welchen wir sie finden.

4. Die aus dem Stufenunterschied zwischen A. und N. T. für die Auslegung entspringenden Konsequenzen.

Wir haben bisher die Schrift als einheitliches Ganzes ins Auge gefaßt und gesehen, was der christliche Ausleger zur Erklärung derselben mitbringt, mit welchem Vorurteil er an sie herantritt; und dann, welche Aufgaben sie ihm stellt, sofern sie ein aus der Vergangenheit stammendes Erzeugnis ist. Aber die Schrift scheidet sich in eine atl. und ntl., und dieser Unterschied innerhalb der Schrift selbst ist von bedeutsamem Einfluß auf die Thätigkeit des Auslegers. Wenn Jesus Christus, durch welchen wir mit Gott in Gemeinschaft stehen, zu einer gewissen Zeit in die Geschichte eingetreten ist, so sind durch diese Thatsache zwei große Perioden der Heilsgeschichte unterschieden,

die der Heilsvorbereitung und die der Heilsvollendung, von welchen jene im A., diese im N. T. zu urkundlicher Darstellung kommt. Das Heil in Christo ist der Inhalt beider, aber dort ist dieses Heil noch ein zukünftiges, werdendes, hier ein gewordenes, zur Verwirklichung gelangtes. Hiedurch wird die Stellung des Auslegers zum A. T. eine andere als zum Neuen.

a. **Die Verschiedenheit der beiden Testamente.** Der Ausleger wird bei allem Festhalten an der in Christo gegebenen Einheit beider Testamente ihres Unterschieds eingedenk bleiben müssen, um der Gefahr einer dogmatisierenden Auslegung, einer Hinüberdeutung des atl. auf den ntl. Standpunkt, wodurch die bestimmte Begrenzung des geschichtlichen Sinnes des A. T.s aufgehoben wird, zu entgehen. Dieser Gefahr erlag die protestantische Orthodoxie, welche das A. T. völlig in das N. T. hinüberzog, und in neuerer Zeit Hengstenberg, sofern er in den prophetischen Weissagungen dasjenige, was die Schranke der atl. Offenbarungsstufe ist, nur symbolische, von den Propheten als solche anerkannte Hülle der Idee sein ließ und in dem Bestreben, das eigentümlich Neutestamentliche im A. T. als fertige, nur vielleicht mehr zurücktretende Lehre nachzuweisen, die geschichtliche Bedingtheit des atl. Heilszeugnisses nicht gebührend würdigte. Bei solcher Anschauung kann es dann geschehen, daß man bereits die ganze Lehre von der Gottmenschheit des Messias und dem inneren Unterschied im göttlichen Wesen ins A. T. verlegt. Diese Erkenntnis findet sich aber dort nirgends klar ausgesprochen. Man kann sie nur ausgesprochen finden, wenn man übersieht, daß die Thaten und die Zeugnisse Gottes nicht außer, sondern in einander bestehen und sich wechselseitig bedingen. Im A. T. kann von einer Erkenntnis der realen Vereinigung Gottes und des Menschen deswegen keine Rede sein, weil in dasselbe nur die Bewegung zu dieser Vereinigung fällt (Öhler, Prolegomena zur Theol. des A. T.s S. 67 f.). Wir gewahren dort nur, wie die beiden Linien heilsgeschichtlicher Thatsachen, nämlich jene Linie, welche sozusagen von oben nach unten geht, sofern Gott selbst sich herablassend in die zeiträumliche Schranke eintritt, und die andere, die sich von unten nach oben bewegt, indem er aus Israel eine Reihe einzelner Personen zu Trägern seines Heilswerks erwählt, ja der ganzen Geschichte dieses Volks eine das zukünftige Heil präformierende Gestalt gibt — ich sage, wir gewahren, wie diese beiden Linien, je weiter die atl. Geschichte fortschreitet, desto mehr konvergieren. Aber zu ihrer gegenseitigen organischen Durchdringung kommt es auf atl. Gebiete noch nicht. Gott und Volk, Jahve und der jeweilige menschliche Träger des Heils, die göttlichen Wirkungen und die menschlichen Persönlichkeiten gehen noch nicht zu einer lebendigen Einheit zusammen. Der Zusammenschluß Jahve's und Israels in Einer Person wird erst mit dem Beginn der ntl. Heilszeit zur Thatsache und als solche erkannt und ins Wort gefaßt.

1. Es gilt also bei allem Festhalten an der Wahrheit, daß Christus der zentrale Inhalt der Schrift ist, darauf zu achten, in welcher Allmählichkeit auf der atl. Stufe die Zukunft Jesu Christi sich vorbereitet. Die verschiedenen Stadien, welche die Vorgeschichte des Heils durchläuft, sind in ihrer unterscheidenden Eigentümlichkeit zu würdigen, aber freilich auch wieder in ihrer lebendigen Beziehung zu dem einen und selben Heilsinhalt, zu Christo. Denn Er ist die Einheit des Alt- und des Neutestamentlichen, Er persönlich.

Das Gesagte gilt, wie aus dem Bisherigen erhellt, ebenso für den Komplex der im A. T. berichteten Thatsachen, als für die in ihm niedergelegten Heilszeugnisse. Jene Thatsachen in ihrem Zusammenhang darzustellen, den Inhalt der atl. Geschichte zu erheben, ist die erste Aufgabe, welche dem Ausleger erwächst, nachdem er ein Verständnis des Kontextes und der Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften gewonnen, welche die Quellen dieser Geschichte sind. Um nun bei der Erhebung dieses historischen Stoffes nicht fehl zu gehen, muß er vor allem die Form richtig würdigen, in welcher die Schrift diesen Stoff darbietet, eine Form, welche durch die Eigentümlichkeit, wie der altertümlich-orientalischen Erzählungsweise überhaupt, so insonderheit der national-israelitischen gegeben ist (vgl. v. Hofmann, Hermeneutik S. 226 ff.). Die Geschichtserzählung des orientalischen Altertums besteht einerseits in trockenen Verzeichnissen, welche die Art von Dokumenten haben, andererseits aber in episch gehaltenen Schilderungen, welche nicht bloß den wesentlichen Inhalt überliefern, sondern auch für das Ohr des Hörenden und das Auge des Lesenden die Vorgänge veranschaulichen und gleichsam in Szene setzen. Da gilt es nun zwischen dem, was veranschaulicht wird, und dem, was nur zur Veranschaulichung dient, zu unterscheiden. Es werden etwa die handelnden Personen redend eingeführt; es wird das, was sie thun, auf die inneren Vorgänge zurückgeführt, auf die inneren Gespräche, welche dem Thun vorausgegangen sind, ohne daß deshalb die entweder äußeren oder inneren Gespräche nach der Meinung des Erzählers dieselbe geschichtliche Wirklichkeit hätten, wie die Vorgänge, um deren Überlieferung es sich handelt. Ferner ist es der national-israelitischen Erzählungsweise eigentümlich, das, was sich begibt, unmittelbar auf Gott zurückzuführen, ihn handelnd eintreten zu lassen, wo wir dies in unserer Erzählungsweise nicht gewohnt sind, sowie den religiös-ethischen Zusammenhang der Thatsachen unmittelbar auszusprechen, wo wir es dem Leser und Hörer überlassen, denselben zu finden. In Fällen der ersteren Art wie z. B. 2 Kön. 19, 35 wollen nun aber die Vermittlungen des Geschehens nicht ausgeschlossen sein; und was das Andere betrifft, so wird man, ehe man von einem „selbstgemachten Pragmatismus" redet, zusehen müssen, ob das religiös-sittliche Urteil, das sich in der Erzählung ausspricht, richtig ist oder nicht. Wo man die Eigentümlichkeit der atl. Geschichte verkennt, wird man sich freilich auch mit jenem Urteil in Widerspruch sehen; anders, wenn man sie nach dem Maßstabe mißt, mit welchem sie gemessen werden muß. Im übrigen ist es vonnöten, in Erinnerung zu bringen, wie sehr gerade die Eigentümlichkeit des religiösen Lebens des Volkes, aus welchem die atl. Schriften stammen, es mit sich bringen mußte, daß es auf treue, geschichtliche Überlieferung hielt, sowohl was seinen nationalen Bestand, als was seinen eigentümlichen Beruf anlangt. Sein Beruf war eben der heilsgeschichtliche, nicht hat es bloß gemeint, einen solchen zu haben; und diesen Beruf hatte es als Volk, so daß hier Volksgeschichte und Heilsgeschichte zusammenfielen. Die geschichtliche Überlieferung über den Ursprung und die Vergangenheit seines Volkstums hatte religiösen Wert. Sie war beherrscht von der Erkenntnis jenes Einen Gedankens Gottes, welcher dann in Jesu Christo zu seiner Verwirklichung gekommen ist. Nicht was man so nennt, eine Idee, geschweige ein Wahn beherrschte dieselbe, sondern eine Wahrheit, welche

nicht denkbar ist ohne die geschichtliche Wirklichkeit, in welcher sie sich vollbringt.

Wenn nun diese Wahrheit, die Wahrheit der in Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, sich in der atl. Geschichte in vorbildlicher Weise ausprägt, so trägt sie typischen Charakter. Sie bietet nicht bloß einzelne Vorbilder, zu welchen sie den Rahmen lieferte, sondern ist in ihren Grundzügen wesentlich typisch: Heutzutage hält man die typische Auffassung der atl. Geschichte für einen veralteten Standpunkt. Aber wenn eine jede Geschichte, die von lebenskräftigen Potenzen ausgehend, von einem inneren Lebenstrieb beseelt und getragen zu dem Ziele gelangt, zu dem sie befähigt und berufen war, nach dem sie bewußt oder unbewußt gerungen, typischen Charakter an sich trägt, so nämlich, daß in jedem weiteren Fortschritt der Geschichte sich das Ziel derselben immer bestimmter und klarer anschauen und prognostizieren läßt (vgl. Kurtz, Geschichte des alten Bundes I, S. 11), wieviel mehr die heilige Geschichte, in welcher Gott sich selbst offenbart, um seinen Heilsplan zu verwirklichen? Es gilt nur, die Willkür der früher gebräuchlichen Weise der typischen Auffassung des A. T.s zu vermeiden. Diese Willkür aber ist ausgeschlossen, wenn man 1) im Auge behält, daß das Typische nicht in den Worten liegt, sondern in den Thatsachen, von welchen die Worte handeln; wenn man 2) auf die Stelle achtsam ist, welche eine Thatsache im Zusammenhang der atl. Geschichte einnimmt; wenn man 3) diese Thatsache an dieser ihrer Stelle mit der in Christo geschehenen Verwirklichung des Heils zusammenhält, um zu sehen, welche Vorstufe der letzteren durch sie bezeichnet oder in ihr gegeben ist, und endlich 4) in dem durch Christum zur Realisierung des Heils Geschehenen dasjenige aufsucht, was innerhalb desselben die gleiche Stelle einnimmt, wie jene atl. Thatsache im Zusammenhang der atl. Geschichte. Man spricht z. B. von einer vorbildlichen Bedeutung der ägyptischen Erlösung, und mit Recht. Denn sie bildet einen Wendepunkt in der Geschichte des atl. Gottesvolks. Als Gott Anstalt traf, sein Volk der Umgebung, in der es herangewachsen, zu entnehmen, vollzog er diese That der Erlösung durch einen aus diesem Volk, den er dazu erwählte, denselben, der dann am Sinai der Mittler des Bundes ward, welchen Gott mit Israel schloß. Blicken wir nun von dieser Thatsache, welche eine solche Stelle in der atl. Geschichte einnimmt, auf die in Christo geschehene Verwirklichung des Heils, so gewahren wir, daß die ntl. Gemeinde in ihm den von Gott bestellten Mittler eines Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott hat, welches gleichfalls auf einer durch ihn vollbrachten Erlösung aus einem Verhältnis der Knechtschaft beruht, und es erhellt somit, in welcher Beziehung die durch Christum geschehene Heilsverwirklichung an jener Thatsache der atl. Geschichte ein Vorbild hat, so daß dort im Gegenbilde erscheint, was beim Beginn der Volksgeschichte Israels in jener atl. Thatsache sich darstellt. Oder: Ein bedeutsamer Wendepunkt in der Geschichte des atl. Gottesvolks tritt mit dem Aufkommen des Königtums ein, durch dessen Mittlerschaft das Volk Gottes zu einem Reich Gottes wird. Der erste von Gott erwählte König, David, ist nun aber nicht zur Herrschaft gelangt, ohne zuvor den Weg des Leidens gegangen zu sein. Sehen wir auf die in Christo geschehene Verwirklung des Heils, so tritt uns die Thatsache entgegen, daß auch dieser König der ntl.

Gemeinde durch Leiden zur Herrlichkeit erhöht worden ist. Der Weg des ersten David ist vorbildlich für den des andern David, welcher den Beruf des israelitischen Königtums, dessen nur zeitweiliger Träger jener war, zu Ende führen sollte. Es ist nicht zu besorgen, daß bei solchem Verfahren die typische Auffassung des A. T.s zur Spielerei werde, daß sie Zufälliges oder Nebensächliches aufgreife.

2. Hat der Ausleger den Inhalt der Geschichte des A. T.s erhoben in der Weise, daß er ebenso achtsam ist auf ihren typischen Charakter als auf die Form, in welcher sie erzählt wird, so hat er sein Augenmerk auf die *Heilszeugnisse* zu richten, welche auf dem Boden dieser Geschichte erwachsen. Auch sie wird er im Zusammenhang mit dem in Christo geoffenbarten Heil verstehen, sie aber zugleich in der geschichtlichen Bedingtheit belassen, in welcher er sie vorfindet. Letzteres wird er verabsäumen, wenn er nicht stets dessen eingedenk bleibt, daß die Wortoffenbarung Gottes mit seiner Thatoffenbarung Hand in Hand geht, daß somit jene aus dieser zu verstehen und von dem geschichtlichen Boden, in welchem sie wurzelt, nicht loszulösen ist. Dies gilt insonderheit von dem prophetischen Zeugnis des A. T.s. Auch dieses hat an der Geschichte die Grundlage, den Boden, in welchem es wurzelt, wenn auch nicht sein Maß und seine Schranke. Man sieht dies z. B. an solchen zukunftgeschichtlichen, prophetischen Psalmen, welche, wie Ps. 72 und 110, eine direkte Weissagung über die durch 2 Sam. 7, 12 ff. in Aussicht gestellte Vollendung des theokratischen Königtums in der Person des künftigen Messias darbieten. An dem Bild des Messias, welches sie entwerfen, erkennt man deutlich die Züge der Zeit, in welcher sie entstanden sind. Erscheint er das eine Mal als der Herrscher, der die Weltmacht zu Boden schlägt und auf ihren Trümmern sein Reich aufrichtet, dessen Mittelpunkt sein priesterlich Volk bildet, so das andere Mal als der Fürst des Friedens, der ein Reich des Friedens über die Welt ausbreitet. Denn das eine Mal redet David, der Mann des Streites, das andere Mal Salomo, der König des Friedens. Oder nehmen wir die messianische Weissagung in Betracht, wie sie sich bei Jeremia 23, 5 f. in dem Wehe über die schlechten Hirten und 33, 14 f. inmitten der Verheißung von Israels dereinstiger Wiederherstellung findet. „Siehe, Tage kommen, — lesen wir hier — da werd' ich erwecken dem David einen gerechten Sproß und er wird herrschen als ein König und klüglich handeln und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. In seinen Tagen wird Juda Heil widerfahren und Israel sicher wohnen und dies ist sein Name, mit dem man ihn nennen wird: *Jahve unsere Gerechtigkeit*". Letzterer Name bedeutet im Sinne des Propheten nichts anderes, als daß Jahve als die Gerechtigkeit Israels in diesem צֶמַח offenbar werden wird. Nachdem die Ungerechtigkeit der bisherigen Könige Israel und Juda ins Verderben gestürzt hat, so wird die Gerechtigkeit dieses dem David zu erweckenden Sprosses alles Unheil und Verderben von Juda abwenden und die Gerechtigkeit und das Heil Gottes ihm zuwenden — dies ists, worauf der Prophet hinweisen will. Wer den Namen so versteht, daß der Messias hier Jahve genannt sei, also wahrer Gott und Mensch nach der Meinung des Propheten sein müsse, und daß er unsere Gerechtigkeit genannt werde, soferne er uns durch sein Verdienst rechtfertige, der übersieht gänzlich die Beschaffenheit der heilsgeschichtlichen Gegenwart, aus welcher heraus

dieses prophetische Zeugnis zu verstehen ist. Oder Am. schreibt 9, 11 f. von einer Wiederaufrichtung des Hauses Davids zu der Größe, die es einst besessen, „damit sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und aller der Völker, über welche mein Name genannt worden," d. h. das davidische Reich wieder in seinem früheren Umfang inne haben. Es ist dem Propheten nicht bloß um diese engen Grenzen zu thun und um eine irdische Herrschaft innerhalb derselben. Aber weil die Herrschaft des Hauses Davids, welche einst gewesen, zerschlagen worden und zur Zeit des Propheten in Auflösung begriffen ist, so ist die Aufrichtung des rechten Königtums, das von Gott bestellt wird, vor allem veranschaulicht als Wiederherstellung des Reiches eines davidischen Königs über die Völker, welche dem ersten David unterthan gewesen. Zur Zeit des Königs Hiskia ist Assur der Feind des Volkes Gottes, daher nach Jesaja's Weissagung Zion durch ihn fallen wird; Babel ist die Stadt, welche den Mittelpunkt der Welt bildet, daher auch der Mittelpunkt des Reiches, welches der Ort der Gefangenschaft des Volkes Gottes ist. Der Fall dieses weltbeherrschenden Reiches ist für den Propheten der Fall der Weltmacht schlechthin. Wenn dann Jesaja 11, 11 ff. verkündigt, daß das ganze Gebiet, welches Gottes Verheißung seinem Volke zugedacht hat, ihm, wenn es aus der Fremde in seine Heimat wiederkehrt, zu eigen werden wird, von wem es auch immer besetzt sein mag, so flicht er in seine Verkündigung Namen von Völkern ein, welche in seinem Gesichtskreis lagen. Einem Obadja hinwiederum der gegen Edom weissagt, stellt sich der Ausgang der Dinge an dem Gegensatz zwischen Esau und Israel dar. So geben die geschichtlichen Verhältnisse dem prophetischen Zeugnis einer bestimmten Zeit ihr eigentümliches Gepräge, ihre jeweilige Gestalt. Diese Verhältnisse können sich wandeln; der wesentliche Inhalt der Weissagung fällt damit nicht dahin. Denn er ist davon unabhängig. Daher man z. B. nicht sagen darf, die Weissagung Ez. 40—48 habe nur in einer dem Propheten nahen Zeit, in welcher allein die geschichtlichen Bedingungen dafür vorhanden gewesen, erfüllt werden können, und habe, da dies nicht damals geschehen sei, eine Erfüllung nicht mehr zu erwarten (so Bertheau in den Jhrbb. f. deutsche Theol. IV, 2 S. 363 ff.). Es ist eine Eigentümlichkeit der atl. Weissagung, das Ende der Dinge immer in der Nähe zu schauen, während dann ihr Inhalt sich immer nur vorläufiger und vorbildlicher Weise realisiert, die allseitige und vollkommene Erfüllung aber immer wieder in weitere Fernen rückt.

In dem Bestreben, in den Heilszeugnissen des A. T.s allenthaben direkte Weissagung auf das neue zu finden, hat man sich vielfach verleiten lassen, solche Aussagen, welche zunächst nur Momente der atl. Geschichte ins Wort fassen, sofort zukunftgeschichtlich zu deuten, wobei dann freilich die Geschichte um ihr Recht kam. Hierunter hatten namentlich die Psalmen zu leiden. Die meisten der so behandelten sind typisch messianisch d. h. sie werden weissagend nur dadurch, daß in ihnen die weissagende Geschichte zum Ausdruck kommt. Indem nämlich der Psalmist die Erlebnisse und Empfindungen einer der Gegenwart angehörigen heilsgeschichtlichen Persönlichkeit ins Wort faßt, gewinnen „seine Worte öfters zugleich eine messianische Bezüglichkeit durch die heilsgeschichtliche Stellung dieser Person, durch welche sie in Situationen gebracht ist, die sich mutatis mutandis mit innerer Notwendigkeit in dem Leben

des zukünftigen Heilsvollenders wiederholen." Dies gilt z. B. von Ps. 22. Der Moment, in welchem dieser Psalm gesprochen ist, ist der 1 Sam. 23, 25 f. geschilderte. Auf Grund dieser geschichtlichen Grundlage, aus der damaligen Stimmung Davids heraus will der Psalm zunächst erklärt und verstanden und nicht sofort in das Neutestamentliche umgedeutet sein. Und ähnlich verhält sichs mit Ps. 2; 40 u. a. a.

Um nun aber der Forderung zu genügen, daß die atl. Heilszeugnisse in ihrer lebendigen Beziehung zu dem in Christo geoffenbarten Heile aufzufassen sind, gilt es ein ähnliches Verfahren zu beobachten, wie beim typischen Verständnis der atl. Thatsachen. Eine jede dieser Heilsbezeugungen, welche die Schrift als solche gibt, ist, nachdem sie je an ihrem Ort, den sie im geschichtlichen Zusammenhang des einheitlichen atl. Heilszeugnisses einnimmt, und diesem ihrem Orte gemäß aufgefaßt ist, daraufhin zu untersuchen, wie sie sich an diesem ihrem Orte zu dem einheitlichen ntl. Heilszeugnis verhält. Hierauf ist zuzusehen, nach welcher Seite, in welcher Beziehung der Inhalt des letzteren in diesem bestimmten atl. Heilszeugnis zur Aussage kommt. Nehmen wir als Beispiel den eben erwähnten 22. Psalm. Dort spricht, wie wir sahen, David. Aber David ist der Gesalbte Jahve's und sein Beruf ist es, der ihn in das Leid gebracht hat, aus welchem heraus der Psalm gebetet ist. Als nun derjenige erschien, der den Beruf des israelitischen Königtums, dessen nur zeitweiliger Träger David war, zu Ende führen sollte, galt es auch für ihn zuerst den Weg des Leidens, aber eines Leidens, welches weit über das Maß desjenigen hinausging, was dem ersten David widerfuhr. Für ihn gehörte der Tod mit zur Erfüllung seines Berufs. Was dem David nach Ps. 22 drohte, daß er in die Hände seiner Feinde fallen werde, das ist für Jesus wirklich eingetreten. Und so betet er nun am Kreuz die Anfangsworte des 22. Psalms, indem er mit denselben, wie dort David, um Errettung bittet. Oder nehmen wir als weiteres Beispiel die jesajanische Weissagung 11, 1 ff. Nachdem der Prophet 9, 7—10, 4 dessen versichert hat, daß der Arm Jahve's nicht aufhören werde, zu schlagen und zu verderben, als bis es ganz aus zu sein scheine mit dem Volke, so folgt von 10, 5—12 die Weissagung von „der Vernichtung des Weltreichs und dem Durchbruch des Reiches Jahve's in seinem Gesalbten". Während der Libanon der Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, verjüngt sich das Haus Davids. Aus dem Wurzelstumpf Isais d. h. „aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgesunkenen Rest der erwählten Königsfamilie" schießt ein Reis empor, das zu einem die ganze Welt um sich sammelnden Paniere wird. Das Königtum des Gesalbten Jahve's ersteht aufs neue in der Person dessen, welcher von Israels heiligem Lande aus in Gerechtigkeit, Macht und Friede die ganze Welt regiert. Sehen wir nun auf das ntl. Heilszeugnis, so sagt uns dasselbe, welches die Erfüllung dieser prophetischen Weissagung ist. In der Person Jesu Christi ist sie erfolgt; denn er, welcher überweltlich zu Gott erhöht worden, um sich dereinst zur Aufrichtung seines Friedensreiches wieder zu offenbaren, ist hervorgegangen aus dem Hause Davids, aber dem erniedrigten Hause Davids, das seine königliche Herrlichkeit eingebüßt hat. Auf diesen Zug in dem Bilde des erschienenen Heilands weist das prophetische Wort hin. Letzteres ist für unsern Zweck auch deshalb von Interesse, weil wir daraus

ersehen können, daß man bei der Frage nach der Erfüllung eines weissagenden Worts das Gesamtbild, das dasselbe entwirft, den Grundgedanken, der ihm eignet, ins Auge fassen muß, nicht aber das Einzelne, das nur zur Ausführung dieses Grundgedankens dient, urgieren darf. Läßt sich der Exeget zu letzterem verleiten, so gerät er entweder durch grob-buchstäbliche Auffassung zu Absurditäten, oder er kommt in ein willkürliches Allegorisieren, wie z. B. Coccejus, nach welchem die Knaben, welche den Löwen führen (v. 6), Huß, Luther und Calvin bedeuten, und der Neid zwischen Ephraim und Juda (v. 13) den Streit zwischen der morgenländischen und abendländischen Christenheit, sowie namentlich die Spaltung der lutherischen und reformierten Konfession. In Wahrheit will der Prophet, wenn er v. 6 ff. sagt, daß der Wolf beim Lamm und der Parder beim Böcklein lagere, daß kleine Knaben Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben, daß Kuh und Bär miteinander auf die Weide gehen, durch diese Bilder und einzelnen Züge den Gedanken eines auch die außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedensstandes zur Darstellung bringen. Es verhält sich ganz ähnlich mit der Stelle 65, 17 ff., wo der Prophet in einer großen Mannigfaltigkeit von Bildern und einzelnen Zügen einen Lebensstand der Gottesgemeinschaft, des Friedens und der Freude schildert, wo kein Übel noch Widerstreit mehr sein wird, weil keine Sünde und kein Tod. Wir nehmen aber weiter noch in Betracht, daß an beiden Stellen der Inhalt der prophetischen Weissagung, soferne sie sich über Dinge verbreitet, welche über die gegenwärtige Weltordnung hinausliegen, unser Vorstellungsvermögen übersteigt. Es gilt dies von allen eschatalogischen Schriftaussagen des A. wie des N. T.s.

b. **Die Gegenbildlichkeit des Neuen Testaments zum Alten.** Wir erkannten im A. T. die das zukünftige Heil vorbildende, auf Jesum Christum weissagende Geschichte. Daraus leiteten wir für den Ausleger die Forderung ab, daß er das A. T. in seiner Beziehung auf das Heil in Christo verstehe, aber zugleich dessen eingedenk zu bleiben habe, daß dieses Heil dort ein werdendes, seiner Verwirklichung erst entgegengehendes ist. Letztere ist in Jesu Christo erfolgt. Mit seiner Erscheinung beginnt eine neue Offenbarung des lebendigen Gottes. Aber sofern dieselbe dasjenige zu seiner Erfüllung bringt, was das A. T. in That und Wort geweissagt, so gewinnt sie hiedurch eine eigentümliche Gestalt und dem Ausleger erwächst die Aufgabe, das N. T., in welchem sie niedergelegt ist, in seinem Zusammenhang mit dem A. T. d. h. in dem gegenbildlichen Verhältnis, in welchem es zu diesem steht, zu verstehen. Wir richten auch hier unser Augenmerk zunächst auf die ntl. Heilsthatsachen, indem wir an einigen derselben dasjenige exemplifizieren, was wir meinen.

1. Das schlechthin Neue, von dem das Neue Testament Zeugnis gibt, ist die Offenbarung des Sohnes des lebendigen Gottes in der Welt. Aber wir sehen, daß dieser Sohn Gottes nicht bloß vom Weibe empfangen und geboren ist, sondern daß er auch geboren ist innerhalb Israels im Stamm Juda, daß er aus dem Hause Davids hervorgegangen, daß seine Geburt in Bethlehem, in der Stadt Davids erfolgt ist. In solchem Zusammenhang steht das an sich schlechthin Neue mit der im A. T. bezeugten Geschichte. Was mit der Berufung Abrahams, was mit der Salbung Davids zum König des Gottesvolks begonnen hat, das ist mit dieser so gestalteten Erscheinung

des Sohnes Gottes zum Abschluß gelangt. Er ist *σπέρμα Ἀβραάμ* und *υἱὸς Δαυΐδ*. Er ist also nicht bloß in die Menschheit überhaupt eingetreten, sondern in die Volksgemeinde Gottes, und daraus ist ersichtlich, daß er nicht bloß gekommen ist, um die einzelnen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu vollenden, sondern daß er Haupt einer Gemeinde sein will, deren Geschichte eben deshalb, weil er dies sein sollte, mit Abrahams Berufung ihren Anfang genommen hat und durch Davids Salbung zu ihrem Abschluß gelangt ist. Wenn dann derselbe Sohn Gottes, welcher als *σπέρμα Ἀβραάμ*, als *υἱὸς Δαυΐδ* in die Welt eingetreten ist, als der Prophet aus Nazareth unter seinem Volk erscheint mit dem Wort seiner Selbstbezeugung, das da Glauben fordert, so erklärt sich dies aus dem Zusammenhang, in welchem diese Selbstbezeugung Jesu durch sein Wort mit dem atl. Prophetentum steht, welches für das Volk Gottes die Form war für die Darbietung der göttlichen Wahrheit, seit Israel zur Strafe für seine Untreue der königlichen Herrlichkeit, zu welcher es unter David und Salomo gelangt war, verlustig gegangen. Und wenn ihn dies sein Prophetentum in Leiden und zuletzt in den Tod bringt, wenn er durch den Tod zu königlicher Herrlichkeit eingeht, so sehen wir hierin im Gegenbild das sich wiederholen, was David, mit welchem das Königtum des Volkes Gottes begonnen, erfahren hat. So erhellt, welche Bedeutung für das Neue der von der ntl. Schrift bezeugten Geschichte ihr Zusammenhang mit der atl. hat, und von welchem Wert es für die Verwirklichung dieses Neuen selbst ist, daß es sich gegenbildlich zur atl. Geschichte verhält. Darum sagten wir, der Ausleger habe die Aufgabe, das N. T. in seinem Zusammenhang mit dem A. T. zu verstehen oder, wie man dies auch ausgedrückt hat, das N. T. „aus dem atl. Hintergrunde" zu deuten.

Was wir oben hinsichtlich der Form, in welcher das A. T. seinen Geschichtstoff darbietet, bemerkten, indem wir auf das Eigentümliche der national-israelitischen Erzählungsweise aufmerksam machten, gilt im wesentlichen auch hier, wo es sich um die Darstellung der ntl. Geschichte handelt. Daß eine Untersuchung der Quellen derselben vorausgegangen sein muß, ist eine Forderung, deren Berechtigung wir bereits anerkannten, als wir von derjenigen Thätigkeit des Theologen handelten, welche sich auf die Entstehungsgeschichte der h. Schrift richtet. Der Ausleger muß den Wert der Quellen, er muß das Verhältnis kennen, in welchem die sogen. synoptischen Evv. zu dem johanneischen stehen und wie sich jene hinwiederum zu einander verhalten u. s. f.

2. Richten wir unser Augenmerk auf die ntl. Heilszeugnisse, so tritt uns der atl. Ausdruck entgegen, in welchen dieselben gefaßt sind. Derselbe steht mit ihrer antitypischen Natur im engsten Zusammenhang und ist darnach zu würdigen. Wenn wir z. B. die ntl. Gemeinde als *ὁ λαός*, als Abrahams Geschlecht bezeichnet finden, so erinnert diese Bezeichnungsweise an das atl. הָעָם, das den Gegensatz zu הַגּוֹיִם bildet; aber sie ist in dem Sinn des antitypischen Verhältnisses zu verstehen, in welchem jene Gemeinde zu dem atl. Gottesvolk steht, soferne sich in ihr dasjenige, was Israel atl. Weise gewesen ist, fortsetzt und vollendet. Oder wenn Jesus „der Hohepriester unseres Bekenntnisses" genannt und von ihm gesagt wird, daß er mit seiner Opferung ein hohepriesterliches Versöhnopfer dargebracht habe, so ist dies nicht im Sinne irgendwelchen Priestertums und Opferdienstes zu verstehen, sondern in

Bezug auf das von Gott verordnete israelitische Priestertum. Aber indem solche atl. Ausdrücke, wie Priester, Opfer u. dgl. zur Bezeichnung ntl. Thatsachen verwandt werden, vergeistigt sich ihr Inhalt. Es kann ntl. Heil nicht stärker mit atl. Ausdruck benannt werden, als es Luk. 1, 32 in der Verheißung geschieht, welche Maria empfängt, wo es von dem, welchen sie gebären wird, heißt: Gott der Herr werde ihm den Thron seines Vaters David geben. Aber das Königtum Jesu sollte wirklich in gegenbildlicher Vollkommenheit das sein, was Davids Königtum in vorbildlicher Weise gewesen war. Daher es auch nicht zufällig noch gleichgiltig ist, daß Jesus aus dem Hause Davids hergekommen, denn dies war die entsprechende Erscheinung dieser Thatsache. Unter der weltbeherrschenden Macht Jesu sollte die Gemeinde Gottes geinigt sein. Dies hat unsichtbarer Weise damit begonnen, daß Jesus aus dem Tod erstand und zu Gott erhöht worden — eine Thatsache, welche das N. T. mit dem aus Ps. 110, 1 hergenommenen Ausdruck, daß er zur Rechten Gottes zu sitzen gekommen, bezeichnet; sie wird sich vollenden, wenn „ihn Gott als Erstgeborenen unter vielen Brüdern wieder in die Welt einführt" (Hebr. 1, 6).

Aus diesem Verhältnis der ntl. Schrift zur atl. ergibt sich auch das richtige Verständnis der Fälle, wo in der ntl. Schrift Stellen aus dem A. T. angeführt werden. Wie wir einerseits die antitypische Natur der ntl. Thatsachen im Verhältnis zum A. T., andererseits einen atl. Ausdruck für ntl. Heilaussagen wahrgenommen haben, so ist auch die Art und Weise, wie atl. Stellen im Zusammenhang der ntl. Schrift ihre Verwendung finden können, eine zweifache. Es werden entweder atl. Stellen in den Zusammenhang der ntl. Heilsaussagen so eingefügt, daß sie nicht mehr im atl., sondern im ntl. Sinn gemeint sind, dies aber eben auf Grund des Verhältnisses, in welchem die atl. Geschichte zur ntl. als typische zur antitypischen steht. Oder es wird Atl. in der Weise durch ntl. Thatsachen erfüllt bezeichnet, daß in letzteren dasjenige erkannt wird, worauf ersteres abzielte. Auf Einzelnes einzugehen ist hier nicht der Ort; nur die Stelle Gal. 4, 21—30 berühren wir, weil man gesagt hat, daß der Apostel dort das A. T. im Geiste jüdisch-rabbinischer Exegese verwende. Allein ganz abgesehen davon, daß rabbinisch und falsch nicht schlechthin eins und dasselbe ist, so ist das Verfahren des Apostels an dieser Stelle ebenso berechtigt, wie das des Evangelisten Mt. 2, 15 und das des Verfassers des Hebr.-Br.s 2, 12 f. Paulus lehrt dort an dem Verhältnis der Hagar und Sara und an dem Gegensatz von Ismael und Isaak, was es um das Verhältnis der gesetzlichen Ordnung der Dinge zur evangelischen, und was es um den Gegensatz der Gemeinde Jesu und des ihr feindlichen jüdischen Volkes ist, und dazu ist er berechtigt. Jener Gegensatz ist für den Anfang der Gemeinde Gottes, welche ja mit Abrahams Berufung begonnen hat, für ihren Anfang, wo die Gemeinde Gottes in der Gestalt der Familie ihr Dasein begann, ganz dasselbe, was nun im N. T. der Gegensatz zwischen dem gesetzlichen Verhältnis zu Gott und dem des Glaubens und der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum ist.

Man hat, was die ntl. Heilsaussagen betrifft, von verschiedenen Lehrtypen geredet, von Lehrbegriffen der einzelnen Apostel, von der Neigung dieses oder jenes ntl. Schriftstellers, eine bestimmte Seite der ntl. Lehrverkündigung

zu betonen. Bekanntlich bezeichnet man Paulus als den Apostel des Glaubens, Johannes als den der Liebe, Petrus als den der Hoffnung. Aber wenn auf der einen Seite nicht in Abrede zu stellen ist, daß die Eine Heilswahrheit im N. T. in verschiedener Ausprägung vorliegt, wie denn z. B. bei Johannes eine nicht zu verkennende Eigentümlichkeit in Fassung und Ausdruck derselben vorliegt, so sollte doch andererseits mehr, als es geschieht, anerkannt werden, — und wir kommen hier auf das zurück, was wir oben S. 769 in anderem Zusammenhang andeuteten — daß, wenn z. B. in ntl. Briefen eine bestimmte Seite der Heilswahrheit besonders hervorgehoben wird, dies durch den äußeren Anlaß bedingt ist, der den Verfasser zum Schreiben bewog. Wenn z. B. im Hebr.-Br., was man auffällig gefunden hat, der Hingang Jesu zur Rechten Gottes so sehr betont wird, so dürfte dies seinen Grund in der Beschaffenheit der Leser haben, welche daran erinnert werden mußten, daß gerade in Jesu Hingang durch den Tod zu Gott der Grund unseres Heiles liegt, indem er uns kraft seiner Sühnung unserer Sünde bei Gott vertritt, u. dgl.

Aber auch der heilsgeschichtliche Standpunkt kommt in Frage, von welchem aus eine Heilsaussage geschieht, die jeweilige Stufe in der Auswirkung des Heils. Wenn wir z. B. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus ins Auge fassen, so bewegt sich der Herr in demselben durchaus noch in atl. Vorstellungen. Denn daß das Ich des Menschen nach dem Tode fortdauert, daß der Unterschied zwischen Gerecht und Ungerecht mit dem Tode nicht erlischt; daß das Sein des Einen ein friedevolles, das des Anderen das Widerspiel davon ist — diese Gedanken des Gleichnisses sind auch dem alten Testament geläufig. Aber über dieselben hinaus geht jenes Wort an den Schächer: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.* Denn dasselbe ist von dem Herrn gesprochen, als er im Begriff ist in die Gemeinschaft der Toten einzutreten; es zeigt uns, wie die Gemeinschaft Jesu Christi und seiner Gläubigen den Todeszustand zu einem anderen macht, als er unter dem alten Bund gewesen. Wenn wir dann den Ausdruck *παράδεισος*, 2 Kor. 12, 4 wieder finden, so muß derselbe in dem Munde des Apostels wiederum einen anderen Sinn haben, als dort im Munde des Herrn und zwar deshalb, weil der Herr jenes Wort an den Schächer richtet, als er im Begriff ist, bei den Toten einzugehen, während der Apostel so, wie 2 Kor. 12, 4 redet, nachdem Christus durch Tod und Auferstehung hindurch zu Gott erhöht und das Heilswerk vollendet ist. Als Christus in das Totenreich eintrat, machte er die Gemeinschaft der im Tode befindlichen Gerechten zu einer seligen Gemeinschaft mit Gott, wie er sie dem Schächer verhieß; nachdem er durch die Auferstehung zu Gott erhöht ist, befinden sich die im Glauben Entschlafenen mit ihm bei Gott. Wenn also der Apostel a. a. O. von einer Entrückung ins Paradies redet, so meint er eine Entrückung dahin, wo die in Christo Verstorbenen in der Gemeinschaft des verklärten Heilands bei Gott sind. Wir finden das Wort *παράδεισος* wieder in etwas anderem Sinn Apok. 2, 7, wo es heißt, Jesus werde dem Obsiegenden von dem Baum des Lebens zu essen geben, welcher in seines Gottes Paradiese stehe. Während nämlich die angeführte Stelle des 2. Korintherbriefs die gegenwärtige Gemeinschaft der selig Verstorbenen mit Gott im Auge hat, so die apokalyptische Stelle den Zustand der nach der Totenauferstehung zur Gemeinschaft mit Gott ewig Vollendeten. Wie

wichtig die Forderung ist, den heilsgeschichtlichen Standpunkt im Auge zu behalten, von welchem aus eine Aussage geschieht, zeigt namentlich auch die Weissagung des N. T., die hierin der atl. gleicht. Johannes d. T. sagt z. B. von einem Größeren, welcher nach ihm kommen werde, um die Welt mit h. Geist und mit Feuer zu taufen. Aber dann tritt Jesus als Prophet auf an seiner statt und redet von dem Ausgang, den er nehmen wird in Jerusalem und von einer Predigt des Reiches nach seinem Hingang bis zu seiner Wiederoffenbarung. Wie anders gestaltet sich hier die Aussicht auf die Zukunft! Und seine Wiederoffenbarung schließt er dann an das Gericht an, welches über dies Geschlecht ergehen werde, das ihn verworfen. Dieses Gericht soll wirklich dies Geschlecht treffen (Mt. 24, 34). Anders wiederum die Gesichte der Apokalypse, welche geschaut sind, nachdem jenes Gericht über Jerusalem ergangen ist, ohne daß sich daran schloß, was Jesus von seiner Wiederkunft sagt. Es liegen hier keine Widersprüche vor, sondern ein Fortschritt der Weissagung, welcher bedingt ist durch den Fortschritt der Geschichte und den damit gegebenen verschiedenen heilsgeschichtlichen Standpunkt, auf welchem diejenigen stehen, in deren Munde wir Vorhersagung von Zukünftigem finden. Darauf hat der Ausleger zu achten.

Blicken wir zurück! Wir faßten zunächst die Stellung ins Auge, welche der Ausleger zur h. Schrift als dem gegenwärtigen Gut der Christenheit einnimmt. Wir untersuchten sodann, welche Aufgabe ihm daraus erwächst, daß die Schrift einer vergangenen Zeit entstammt, um schließlich zuzusehen, welchen Einfluß der in der Schrift selbst vorliegende Unterschied des Alt- und des Neutestamentlichen auf die Thätigkeit des Auslegers ausübt. Wir betonten eine theologische Auslegung (vgl. Zimmer a. a. O. S. 53 f.) als für die Schrift speziell in Betracht kommend, ohne uns über dasjenige eingehender zu äußern, was man die grammatisch-historische Auslegung nennt. Denn letztere gilt für die h. Schrift ebenso, wie für jedes andere Schriftwerk, ist aber für sich allein nicht ausreichend, um ihr eigentümliches Wesen richtig zu erfassen, wie die Geschichte der Auslegung zeigt. Wer die h. Schrift auf gleiche Linie stellt mit anderen Erzeugnissen des Altertums, der wird sich freilich mit dem Resultat der grammatisch-historischen Auslegung begnügen, nicht aber derjenige, welcher in ihr die Urkunde der Offenbarung des lebendigen Gottes in dem von uns erörterten Sinn erkennt.

Über die gegenseitigen Beziehungen des A. u. N. T.s vgl. außer der bereits oben genannten Literatur (Tholuck, Böhl, Haupt, Anger, Kautzsch) noch: Röpe, De veteris test. alleg. in apost. libris. Hal. 1827. Nagel, Charakter der Auffassung des A. T.s im N. Halle 1850.

Nachträge und Berichtigungen.

Auf S. 111 ist der Literatur zur th. Methodologie hinzuzufügen: Wie studiert man Theologie? Von einem erfahrenen Theologen. Leipz. 1884 (zwar keine erschöpfende theolog. Hodegetik, aber doch manche beachtenswerte Winke bietend).

S. 240, Z. 11 v. o. lies: jetzt nur noch, statt: jetzt noch.

S. 276, Z. 20 v. o. lies: war, statt: waren.

S. 283, Z. 4 v. u. lies: E Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. Jetzt vollständig in 2 BB., Bielefeld u. Leipz. 1875—84.

S. 303, Z. 24 v. o. lies: Ex. 20, 26, statt Gen. 20, 26.

S. 330, Z. 11 v. u. tilge: eine.

S. 334, Z. 22 v. u. tilge: nur.

S. 343, Z. 19 v. u. lies: auf den Herrn, statt: für den Herrn.

S. 612, Z. 5 v. u. (Lit. zum johanneischen Zeitalter): N. Bonwetsch, Die Prophetie im apost. u. nachapost. Zeitalter, in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. rc., 1884, H. VIII. IX.

S. 706, Z. 22 v. o. (Lit. zur paulin. Theol.): E. Grafe, Die paul. Lehre vom Gesetz; nach den Hauptbriefen. Freiburg 1884.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. Otto Zöckler,
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

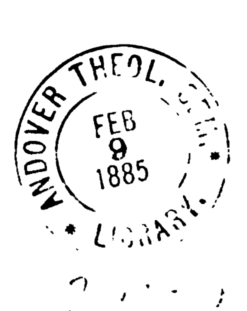
Zweiter Band.

Historische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1885.



C. H. Beck'sche Druckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Um den einzelnen Abteilungen unsres Werkes eine abgerundetere Gestalt zu geben, haben wir es vorgezogen, den noch zu publizierenden Stoff unter drei Bände mäßigen Umfangs, deren jeder ein Hauptfach des theologischen Wissensganzen umschließt, zu verteilen. Unsere Leser erhalten daher hier zunächst die mit der Symbolik abschließende historische Theologie; ihr werden — in entsprechend rascher Folge wie das bisher Erschienene — die systematische Theologie als dritter Band und die praktische Theologie als Schlußband sich anschließen. Es werden infolge dieser Stoffverteilung die drei letzten Teile ihrem äußeren Umfange nach hinter dem ersten, welcher außer der Grundlegung fürs Ganze auch die gesamte Schrift-Theologie A. und N. T.s brachte, mehr oder weniger zurückstehen. Aber die so sich ergebende Ungleichheit der Bände wird aufgewogen durch die einem jeden von ihnen zukommende selbständigere Geltung, sowie dadurch, daß solche Leser, welche sich vorläufig nur einzelne Teile des Werks anzuschaffen wünschen, mit jedem derselben ein relativ vollständiges Ganzes erhalten.

Indem wir im Übrigen auf unsre Vorbemerkungen zu Bd. I der neuen Auflage verweisen, machen wir noch aufmerksam auf das am Schlusse beigegebene Verzeichnis von Literatur-Nachträgen und Druckfehlerberichtigungen, dessen Angaben wir möglichst noch vor dem Gebrauche des Bandes an den betr. Stellen einzutragen bitten. Da einerseits erst während des Druckes des Bandes eine nicht ganz geringe Zahl neuer, zum Teil gewichtiger Beiträge zur historisch-theologischen Literatur erschien, andrerseits eine notwendig gewordene Erholungsreise des Herausgebers auf einigen Punkten eine störende Einwirkung auf die der Korrektur zu widmende Sorgfalt übte, so konnte es leider nicht vermieden werden, daß die Summe des nachträglich zu Verbessernden und zu Ergänzenden diesmal eine etwas größere wurde als beim ersten Bande.

Greifswald und Nördlingen.

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.

Inhaltsverzeichnis

zum zweiten Band.

C. Die historische Theologie.

1. Einleitung in die historische Theologie (dargestellt von Prof. D. Zöckler).

2. Allgemeine Kirchengeschichte (dargestellt von Prof. D. Zöckler).

a) Das kirchliche Altertum, oder: die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.

3. Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik der christlichen Kirche.

a) Christliche Archäologie (dargestellt von Professor Viktor Schultze).

b) Christliche Dogmengeschichte (dargestellt von Pfarrer Lic. Paul Zeller).

C. Die historische Theologie.

---

1. Einleitung in die historische Theologie

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

1. Begriff und Bedeutung der historischen Theologie. — Heilsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte.
2. Gliederung der Kirchengeschichte nach Raum und Zeit.
3. Geschichte und Literatur der Universalkirchengeschichte.
4. Teildarstellungen oder Einzelfächer des historisch-theologischen Bereichs.
5. Kirchenhistorische Hilfswissenschaften.

Einleitung in die historische Theologie.

1. Begriff und Bedeutung der historischen Theologie. — Heilsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte.

Unter historischer Theologie verstehen wir den Inbegriff der die geschichtliche Entwicklung des Christentums darstellenden Wissenschaften, mit Ausschluß seiner (alttestamentlichen) Vorgeschichte und seiner (neutestamentlichen) Entstehungsgeschichte. Historische Theologie ist uns also gleichbedeutend mit kirchenhistorischer Theologie. Wir lassen ihre Thätigkeit da beginnen, wo die Schrifttheologie ihr Werk beschließt: bei der zur vollendeten Thatsache gewordenen Existenz der Kirche Christi. Das Werden dieser Kirche auf Grund der offenbarenden und erlösenden Heilsthaten Gottes haben die historischen Fächer der Schrifttheologie geschildert. Die historische Theologie im engeren Sinne beschäftigt sich mit der christlichen Kirche als gewordener und gegebener. Sie fährt da fort, wo die biblische Heilsgeschichte aufhört: den Ausgangspunkt für ihr Forschen und Darstellen bildet der Schluß des apostolischen Zeitalters.

Man könnte diese Grenzlinie zwischen biblischer und kirchlicher Geschichte als eine willkürlich gezogene beanstanden, weil ja der wissenschaftlich zu Werke gehende Historiker notwendig auch die ersten Ursprünge seines Darstellungsobjekts mit untersuchen müsse und weil ferner das Werk Christi an und in seiner Kirche mit der Thätigkeit seiner Apostel keineswegs aufhöre, vielmehr auch da wo es sich nicht mehr als grundlegendes, sondern als weiterbauendes und die späteren Entwicklungsstadien überwachendes und pflegendes Thun bethätigt, immer doch Christi Werk bleibe. Die christliche Heilsgeschichte schlösse, gemäß solcher Auffassung, den Entwicklungsgang der Kirche als eine besondere Periode in sich; keinen wesentlich tieferen Einschnitt bildete dann der Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter, als irgend sonstwelche Hauptepoche der Geschichte vor und nach Christus, z. B. als die babylonische Exilszeit oder die Reformation.

Einer solchen Vorstellungsweise kann Leugnung des göttlich eingegebenen Charakters der h. Schrift zu Grunde liegen. Wo die höhere Dignität der Quellen unsrer christlichen Urgeschichte, wo der spezifisch göttlich beeinflußte wunderdurchwirkte Charakter dieser Urgeschichte selbst grundsätzlich verkannt

wird, da schwindet allerdings das Bedeutsame des Übergangs von der Apostelzeit zur nachapostolischen Kirche gänzlich dahin, und die glanz- und geräuschvolle konstantinische Epoche (312—337) erscheint wichtiger als das stille Geisteswehen während des apostolischen Waltens Johannis zu Ephesus (70—100). Eine ihre Aufgaben richtig würdigende christliche Theologie kann einer solchen Niederreißung der Grenzen zwischen neutestamentlicher und nachbiblischer Geschichte nicht zustimmen. Wie sie Baurs Begriff vom „Urchristentum“ als die drei ersten christlichen Jahrhunderte umfassend viel zu weit findet; wie sie den Renanschen Begriff der „Origines du Christianisme“ als bis zum Zeitalter Marc Aurels reichend verwirft, so kann sie nicht einmal einer solchen nur teilweisen Grenzverrückung wie der von Ritschl noch 1876 (Jahrbb. f. prot. Theol. II, S. 376) vorgeschlagenen ihr Placet erteilen, wonach die Form der neutestamentlichen Isagogik als obsolet geworden fallen zu lassen und ihr Kern: die Entstehungsgeschichte der einzelnen atl. Bücher, mit der älteren Patristik zur Disziplin einer „altchristlichen Literaturgeschichte“ zusammenzufassen wäre. Kombinationen dieser Art mögen für bestimmte Zwecke des Forschens, Lehrens oder Lernens nützlich werden können: ein Recht auf bleibende Einbürgerung in den theologischen Wissensorganismus kommt ihnen nicht zu. Die Grundbedingung alles Gedeihens von Theologie und Kirche, die Aufrechterhaltung der vollen, unverkümmerten Autorität des göttlichen Worts, bliebe unerfüllt, wenn die Schranken zwischen biblischer und kirchlicher Zeit, sei es unbedingt sei es in irgendwelchen wesentlichen Sonderbeziehungen niedergerissen würden.

Auch ohne dem Glauben an die Schrift-Inspiration zu nahe zu treten, kann eine Erweiterung des Begriffs der Heilsgeschichte versucht werden, in der Weise, daß die kirchenhistorischen Epochen dem umfassenden Ganzen einer Geschichte des Reiches Gottes Alten und Neuen Bundes, einer Gesamtbetrachtung der Civitas Dei nach ihrem bisherigen geschichtlichen Gang und Stand, eingegliedert werden. Der Stammbaum der nach solchem Plane gearbeiteten Darstellungen ist ein altehrwürdiger; er hebt an bei Sulpicius Severus, Orosius und Augustin (vgl. Bd. I, S. 31), und gar manche gediegene biblisch-historische oder geschichtsphilosophische Leistung auch noch der letzten Jahrhunderte ist an ihm erwachsen. Für eine christliche Philosophie der Geschichte ist eine solche Historia sacra, mit der Geschichte des A. B.s als erstem und der NTl. nebst Kirchengeschichte als zweitem Hauptteile, überhaupt unerläßliche Voraussetzung und unentbehrliche Operationsbasis. Aber da, wo es sich um quellenmäßig exakte Erforschung des geschichtlichen Thatbestands der Jahrhunderte der Kirche handelt, bietet die engere Zusammenfassung des kirchenhistorischen Materials mit dem biblisch-historischen keinen ersichtlichen Nutzen mehr. Das Band wird hier zweckmäßiger gelöst; die Heilsgeschichte im engeren Sinne mit ihren göttlich inspirierten Quellen und ihrem wunderreichen Thatbestand erfordert eine andersartige Behandlung als ihre kirchenhistorische Fortsetzung mit ihren Urkunden rein menschlichen Charakters und ihrem zwar providentiell geleiteten, aber doch höchstens nur relativ wunderbar zu nennenden Geschehen. Dessen freilich soll auch der Kirchenhistoriker sich bewußt bleiben, daß seinem Darstellungsobjekte ein übernatürlich verursachter, von göttlichem Wunderwalten durchwirkter Werdeprozeß vorhergegangen ist. Er

hat die biblische Basis alles kirchlichen Geschehens überall im Auge zu behalten, hat die das nachapostolische, ja das gesamte altkatholische Zeitalter noch durchziehenden Nachwirkungen des apostolisch-urchristlichen Geisteslebens ebenso auf ihre richtige Quelle zurückzuführen, wie er das spätere Wiedererwachen eben dieses höheren Geisteslebens im Wirken der Reformatoren und in den Glaubensregungen des 17., 18. und 19. Jahrhunderts von eben diesen Voraussetzungen aus zu erklären hat. Daß die Kirchengeschichte ein Ausschnitt aus der gesamten Heilsgeschichte, daß sie das organische Bindeglied ist zwischen Weltgeschichte und heiliger Geschichte, zwischen Geschichte im weitesten und Geschichte im engsten Sinn des Worts, muß der auf ersprießliche Lösung seiner Aufgabe bedachte Kirchenhistoriker sich stets gegenwärtig erhalten.

Es führt uns dies zur Feststellung des Unterschieds zwischen Kirchen- und Profangeschichte. Das sie Unterscheidende kann nicht in den beiderseits zu traktierenden Quellen gesucht werden, denn diese sind auch für den Kirchenhistoriker Urkunden menschlich-natürlicher Art. Ebensowenig bedingen die zu konsultierenden Hilfswissenschaften den Unterschied, denn diese bilden ein beiden Arten von Historikern ganz gemeinsames Feld (s. unten, Nr. 3). Die Differenz beruht vielmehr auf der andersartigen Umgrenzung des Stoffes sowie auf den hiedurch bedingten Abweichungen im Geist und der Methode der Darstellung. Der Profanhistoriker, sofern er nicht überhaupt bei der älteren Geschichte vor Christo stehen bleibt, wendet den religiösen Gesichtspunkt immer erst in zweiter Linie an; im Vordergrund seiner Interessen steht das menschliche Völker-, Staaten- und Kulturleben als solches, abgesehen von seinen Beziehungen zu Gott und zur göttlichen Offenbarung. Dem Kirchenhistoriker ist dasjenige Hintergrund, was jenem Vordergrund ist. Den Gegenstand seines Darstellens bildet unmittelbar nur der vom Lichte der Gottesoffenbarung erleuchtete Kreis des Völkerlebens; auf das mehr oder minder dunkel beschattete Nachtgebiet der außerchristlichen Menschheit nimmt er zwar Rücksicht, aber immer nur nebensächlicherweise, im Interesse der Vergleichung, zur Hervorhebung des Kontrasts oder zur Hinweisung auf zeitweilig eingetretene Beziehungen, Verwicklungen und Wechselwirkungen. Es ist das Reich Christi in seinem Gange durch die Welt, es sind die Beziehungen der christlichen Religionsgemeinschaft zur Gesamtmenschheit seit den letzten Jahrhunderten Altroms, speziell seit dem zweiten Sekulum der röm. Kaiserzeit, was dem Kirchenhistoriker zu erforschen und zu schildern obliegt. Sein Stoff ist ein enger begrenzter, aber auch ein zentral-bedeutsamerer, ein interessereicherer, zu tieferer Betrachtung einladender und reicheren geistigen Genuß verheißender, als das Durchschnittsmaterial der profanen Universalgeschichte. Wie immer man die christliche Kirche definieren möge: ob unter Betonung ihres objektiven Charakters und ihrer göttlichen Stiftung als „die von Jesu Christo gegründete Heilsanstalt", oder unter Hervorhebung ihrer subjektiven und sozialen Bedeutung als die „Gemeinschaft der an Christum Glaubenden" — ersteres die der Namenbedeutung von Kirche (κυριακή), letzteres die dem Sinne des Namens ἐκκλησία (= congregatio, coetus) zumeist entsprechende Definition — auf jeden Fall ist die Stellung dieser Heilsanstalt zur menschlichen Gesamtwelt das höchste aller Probleme und übertrifft die Geschichte dieser Glaubensgemeinschaft an Wichtigkeit den geschichtlichen Verlauf aller übrigen Religionen

der Erde. Die Christenheit behauptet die Herrscherstellung unter den Völkern der Erde: schon aus diesem äußerlichen Grunde behält der Rationalist Gieseler Recht, wenn er in der christlichen Kirchengeschichte den „wichtigsten Teil der religiösen Entwicklungsgeschichte der Menschheit" erblickt und ihr ein allgemein menschliches Interesse zuschreibt (Lehrb. der KG. I, § 7). Tiefer freilich erfaßt Marheinekes supranaturalistischer Standpunkt das Wesen der Kirchengeschichte, wenn er ihre dominierende Stellung als auf ewigem göttlichem Ratschlusse beruhend bezeichnet und demgemäß erklärt (Universalhistorie des Christentums 1806, Bd. I): „Wie die Idee der Weltgeschichte nicht ohne Religion kann verstanden werden, also muß auch, und noch weit mehr, die Kirchengeschichte, nicht vom Standpunkte des Übersinnlichen aus betrachtet, ewig ein Rätsel bleiben." Es ist so: Rätsel bietet sie der menschlichen Betrachtung in Fülle dar, und doch befriedigt sie das gläubige Christenherz wie keine andere Wissenschaft. Sie ist, „mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen ihrer inneren Heiligkeit und ihren äußeren Verderbnissen betrachtet, allerdings das Rätsel aller Rätsel, eben darum aber auch das fruchtbarste Studium des menschlichen Geistes"; sie birgt in sich „die Schmach und die Apologie der Menschheit, die dunkle Hülle und den Glanz des göttlichen Waltens" (J. P. Lange, Theol. Encykl., S. 123). Ihren Gegenstand bildet nichts Geringeres als jener gewaltige Kampf der Geister, den Goethe meint in dem vielzitierten, aber oft mangelhaft verstandenen und schlecht beherzigten Worte (Israel in der Wüste, 1797, Westöstl. Div., S. 313 H.): „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht — —, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

Schlechten Darstellern der Kirchengeschichte mag es begegnen, daß sie trotz der ergreifenden Größe ihres Objekts die Hörer oder Leser langweilen, ja einen abstoßenden Eindruck bei ihnen hervorbringen. Es ist das die unausbleibliche Folge einer Behandlungsweise, welche das große Thema einerseits nicht universell genug, andererseits nicht in wahrhaft theologischem Geiste auffaßt und verarbeitet. Zur Kirchengeschichtschreibung gehört umfassende Weite des aufs Gesamtziel der Menschheitentwicklung gerichteten Blicks, gehört aber auch die Weihe des Glaubens an den gottmenschlichen Herrn und Erlöser der Christenheit, das unsichtbar nahe, heilslebendig sich bezeugende Haupt der Kirche. Fehlt diese Gabe der Auffassung, tritt an ihre Stelle ein banausisch äußerliches, atomistisch zersplitterndes, überall nur Menschenwerk statt Gottes Werk im kirchlichen Geschehen erblickendes Verfahren, dann allerdings wirkt die Kirchengeschichte eher zurückstoßend als anziehend. Sie verfällt dem Fluche der Lächerlichkeit, den gerade auch wieder der Weimarer Dichterfürst formuliert hat, in jenem satirischen Dialog der „Zahmen Xenien" (VI. Reihe):

„Sag, was enthält die Kirchengeschichte?
Sie wird mir in Gedanken zunichte.
Es gibt unendlich viel zu lesen:
Was ist aber denn das alles gewesen?"

(Antw.): „Zwei Gegner sind es, die sich boxen,
Die Arianer und die Orthodoxen.
Durch viele Säcla dasselbe geschicht:
Es dauert bis ans jüngste Gericht."

Wer von dem, was in diesen Spottversen, oder auch in dem andren Xenion:

„Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen?
Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen" —

richtig Urteilendes enthalten ist, nicht getroffen werden will, der erstrebe eine Auffassung der Kirchengeschichte im Sinne nicht des frivol spöttelnden, sondern des tiefer blickenden, des ernster und edler gerichteten Goethe. Der Kirchenhistoriker wird dann seiner hohen Aufgabe gerecht, wenn er gleichsehr von historischen wie von echt theologischen Prinzipien sich leiten läßt, oder was wesentlich dasselbe: wenn er in seinem Gegenstande das organische, lebensvolle Bindeglied erkennt zwischen der Heilsgeschichte des Buchs der Offenbarung und zwischen der Geschichte der Menschheit.

2. Gliederung der Kirchengeschichte nach Raum und Zeit (Sach-Einteilung und Periodisierung).

Die den Gesamtinhalt der historischen Theologie zusammenfassende Disziplin heißt herkömmlich Kirchengeschichte schlechtweg, genauer: Universalkirchengeschichte, allgemeine Kirchengeschichte. Sie bildet, so gefaßt, das umfang- und inhaltreichste aller theologischen Fächer, ein Fach von solcher Weite, daß lehrende Darlegung seines Inhalts innerhalb einer Vorlesung von halbjähriger ja von jähriger Dauer längst als unmöglich erkannt worden ist. Dennoch darf an etwaiges Preisgeben des Begriffs der Universalkirchengeschichte, an ihre Streichung aus dem Lehrplan theologischer Fakultäten nicht gedacht werden. Je vollständiger die allgemeine Geschichte gegenwärtig aus der Reihe der in geschlossener Einheitlichkeit auf Universitäten (ja fast schon auch auf Gymnasien) zur Darlegung gelangenden Lehrgegenstände geschwunden ist, desto notwendiger erscheint die Erhaltung der allgemeinen Kirchengeschichte wenn nicht für die Jünger der Wissenschaft zumal, dann doch für die der theologischen. Mit dem Heranwachsen der Geschichtswissenschaft (gemäß heutiger Auffassung) zu Dimensionen von unübersehbarer Weite und zu einer durch des Einzelnen Kraft kaum mehr zu bewältigenden Massenhaftigkeit der Probleme, steigert sich die Gefahr des Zerfahrens und Sichzersplitterns aufs Höchste. Die das Ganze der Menschheitsgeschicke überwaltende und zu Einem letzten und höchsten Ziele geleitende Hand Gottes wird immer schwerer erkennbar; in dem ungeheuren Gewühl und Getöse des Völkerlebens droht die zum Gnadenreiche Christi ladende Stimme von oben ungehört zu verhallen. Je mehr so die Gefahr, daß geisttötender Materialismus von dem großenteils

schon beherrschten Naturstudium aus auch das Geschichtsstudium ergreife, nahe gelegt erscheint, desto wichtiger wird die theologischerseits diesem Studium als einheitlichem Ganzen zu widmende Pflege, desto dringender ergeht an den Kirchenhistoriker die vom Profangeschichtsforscher überhörte Aufforderung zu ernstem Kampfe wider eine alles Ideale zersetzende und alles Höhere ableugnende Atomistik der Welt- und Lebensansicht.

Damit die Kirchengeschichte dieser hohen Aufgabe entspreche, hat sie ihren Stoff so zu gliedern, daß der zeitliche Gesichtspunkt des Einteilens und Ordnens dem räumlichen übergeordnet bleibe. Für den Universalkirchenhistoriker ist Feststellung der Perioden und Epochen des zu schildernden Geschichtsverlaufs das vor allem zu lösende Hauptproblem, dem die Gruppierung des Materials nach sachlichen Rücksichten durchweg erst zu folgen, und sich anzupassen hat. Es handelt sich zuvörderst darum, die Zeiträume richtig abzustecken, in welchen der Prozeß des Sicheinlebens der Kirche in die Welt, des Heranwachsens der Saaten des Gottesreichs auf dem Acker der Menschheit (Mark. 4, 26 f.; Matth. 13, 3. 24 ff.) bisher verlaufen ist. Über die Setzung der hauptsächlichsten Marksteine herrscht keine Unsicherheit; nur auf einigen wenigen Punkten sind die Meinungen über das speziell epochebildende Moment geteilt.

1. Vom Ende der Apostelzeit bis zu Konstantins Alleinherrschaft (100 bis 323) reicht die erste Periode: die Zeit der Christenverfolgungen, d. h. des verfolgten und bedrückten Zustands der Christenheit unter römischer Herrschaft; auch Märtyrerkirche (Ecclesia pressa, nachapstolisches oder vornicänisches Zeitalter).

2. Von Konstantin zu Bonifatius dem Apostel der Deutschen, d. h. bis zum vollendeten Eingehen der südlicheren germanischen (romanischen) Völkerwelt in katholisch kirchliche Glaubens- und Lebensformen: die Zeit der „Reichskirche“ (Hase, Ebrard rc.) oder der großen trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe: 323—700 (genauer: 323—692, nach Kurtz, Herzog, Hergenröther rc.). — Als Schluß wird für diesen, ungefähr mit der profangeschichtlichen Periode der Völkerwanderung zusammenfallenden Zeitraum auch wohl schon ein früherer Zeitpunkt in Anwendung gebracht, wie etwa das Pontifikat Gregors d. Gr. 590 (Neander, Guerike, Fr. X. Kraus rc.); oder der Zeitraum wird über die Grenze zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert hinaus erstreckt, sei es bis zum Beginn der Bilderstreitigkeiten 726 (Gieseler), sei es bis zur Kaiserkrönung Karls des Großen 800 (Niedner, Hase, Bruno Lindner, Räbiger rc.). Feste Übereinstimmung herrscht auf diesem Punkte, was die Abgrenzung des kirchlichen Altertums vom kirchlichen Mittelalter betrifft, in besonders geringem Grad. Den Vorzug unter den verschiedenen Teilungsmethoden verdient die Geltendmachung einer mittleren Jahreszahl wie 692 oder 700 (event. 726) als Trennungspunkts besonders um deswillen, weil für beide Hälften der Christenheit, die morgen- wie die abendländische, hier eine wirklich tief einschneidende Epoche vorliegt.

3. Vom Beginn des kirchlichen Mittelalters bis zum Mittelpunkte desselben: die Zeit des Emporstrebens des Papsttums zur Weltherrscherstellung von Bonifatius bis Gregor VII. 700—1085 (auch wohl: Zeit vor den Kreuzzügen, Zeit des roheren Mittelalters, Zeit der mittelalterl. Vor-

bildung, vorscholastisches Zeitalter ꝛc.). Erstreckung dieser Periode um ein Jahrhundert weiter, bis zur höchsten Ausbildung der päpstlichen Macht durch Innocenz III. (1216), ist hie und da üblich (Hase, Räbiger), aber doch verhältniswäßig selten, und hat überwiegende Gesichtspunkte gegen sich.

4. Vom Beginn der Kreuzzüge bis zum Avignonschen Exil der Päpste, oder von Gregor VII. bis zu Bonifaz VIII.: die Blütezeit des kirchlichen Mittelalters 1085—1303 (auch: Zeit des feineren MA.s, Zeitalter der Kreuzzüge, Zeit der vollen mittelaltrigen Ausbildung nach Hierarchie, Rittertum und Mönchtum, Glanzepoche der Scholastik ꝛc.).

5. Von Bonifaz VIII. (oder Clemens V.) bis zur Reformation: die Zeit des allmählichen Verfalls des Mittelalters und des Übergangs zur neueren Kirchengeschichte: 1303—1517 (auch: Zeit des sinkenden MA.s, Zeit der vollen Durchbildung und der beginnenden Auflösung der mittelaltrigen Lebensformen; vorreformatorische Epoche).

6. Vom Beginn der Reformation bis zur erstrittenen politischen Gleichstellung katholischer und protestantischer Christenheit im westfälischen Friedensschluß: das Zeitalter der Reformation: 1517—1648. Bei Festhaltung eines überwiegend dogmenhistorisch-symbolischen Gesichtspunkts könnte dieses Reformationszeitalter noch um etliche Jahrzehnte weiter, bis zum Schlußviertel des 17. Jahrhdts. (1675 — vgl. Bd. I S. 39 u. 53) erstreckt werden. Für die kirchliche Gesamtentwicklung indessen, besonders für alle ihre äußeren Momente erscheint das gewöhnliche Periodisierungsverfahren passender. Entschieden verwerflicht dünkt uns die von einigen Neueren, namentlich Hagenbach und Kurtz, versuchte Centurien-Einteilung der neueren Kirchengeschichte, wonach das Reformationszeitalter mit der ganz bedeutungslosen Ziffer 1600 abgeschlossen, die folgende Periode dann bis 1700 erstreckt wird, u. s. f.

7. Vom westfälischen Friedensschluß bis zur ersten französischen Revolution: die Zeit zwischen Reformation und Revolution: 1648—1789 oder, falls die erste Revolutions- und Napoleonische Epoche noch mit hinzugezogen wird: 1648—1814 — was sowohl vom protestantischen wie vom katholischen Standpunkte aus betrachtet Überwiegendes für sich hat. Vertreter der ersteren Abteilungsweise sind besonders die neueren kath. Kirchenhistoriker, wie Kraus, Hergenröther ꝛc. Bis 1814 dehnen den Zeitraum aus Gieseler, Nippold ꝛc. Gerade oder ungefähr mit 1800 lassen die neueste KG. beginnen: Hagenbach, Kurtz, Herzog.

8. Von der Revolution bis zur Gegenwart: die neueste Kirchengeschichte oder KG. des neunzehnten Jahrhunderts (von einigen, wie Hase, Guericke, Räbiger, überhaupt nicht als selbständige Epoche unterschieden).

Zusammenfassung des 1. und 2. dieser Zeiträume zum Begriff der älteren (oder altkatholischen), ferner der drei folgenden Perioden zu dem der mittleren und endlich der drei letzten Perioden zu dem der neueren Kirchengeschichte ist fast allgemein üblich. Aber freilich unterliegt die Grenzscheide zwischen älterer und mittlerer Zeit gemäß dem oben Dargelegten verschiedenartiger Bestimmung; und selbst betreffs dessen, was als Teilungspunkt zwischen Mittelalter und kirchlicher Neuzeit zu betrachten, hegen einzelne Darsteller kath. Bekenntnisses ihre Sondergelüste. So Hergenröther, der einige Geneigtheit zeigt, die neuere KG. statt mit der Reformation schon mit dem Schlusse

des 15. Jahrhunderts angehen zu lassen, und besonders Kraus, der sie unbedenklich schon von 1453, also dem Fall Konstantinopels und der beginnenden Blütezeit des Humanismus ab datiert. Durch Abweichungen dieser letzteren Art wird der richtige Gesichtspunkt auf wirklich störende Weise und nicht ohne bestimmte polemische Tendenz verschoben, während die Mehrzahl der übrigen bisher berührten Differenzen unerheblicher Art sind, und, gesetzt auch sie bedingten die eine oder andere weniger zweckmäßige Periodenbildung, doch eine in der Hauptsache richtige Schilderung des kirchlichen Entwicklungsganges nicht unmöglich machen.

Was die sachliche Gruppierung des kirchlichen Geschichtsstoffes betrifft, so ist innerhalb einer jeden Periode eine Anzahl von Parallelgebieten des christlichen Werdens, Strebens und Geschehens zu unterscheiden, worin das Eigentümliche des vom Gottmenschen regierten geistleiblichen Organismus der Kirche sich darlebt. Als der mystische Leib des Herrn, oder auch als Tempel des h. Geistes — beide paulinische Bilder können hier mit ungefähr gleichem Rechte in Betracht gezogen werden — umschließt die Kirche eine Reihe von Lebensfunktionen, in welchen entweder das leiblich äußerliche, oder das geistig innerliche Moment vorwiegt. Vom Äußern nach dem Innern zu aufgezählt sind es in der Hauptsache folgende sechs Funktionen oder Parallelgebiete der kirchlichen Lebensentwicklung:

1. Die christliche Missions- und Verfolgungsgeschichte (Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche im ganzen wie im einzelnen).

2. Die kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte (Entwicklung der kirchlichen Verfassung und des Verhältnisses der Kirche zum Staat).

3. Die kirchliche Kultur- und Sittengeschichte (Geschichte des christlichen Lebens, einschließend besonders die Entwicklung der Kirchenzucht, der Askese, des Mönchtums, der christl. Liebesthätigkeit [inn. Mission]).

4. Die kirchliche Kultus- und Kunstgeschichte (Entwicklung der Hauptformen des christlich-gottesdienstlichen Lebens sowie der ihr dienstbaren christlichen Kunst).

5. Die kirchliche Literaturgeschichte (Geschichte der Theologie, theol. Literaturgeschichte, Patristik im weiteren Sinne).

6. Die kirchliche Lehrgeschichte oder Dogmengeschichte (Entwicklung der Häresieen und Lehrkämpfe, sowie des aus letzteren sich hervorbildenden kirchlichen Dogma).

Diese Sechszahl paralleler kirchlicher Wachstumsfunktionen oder Lebensgebiete ist insofern eine minimale, als Übergehung des einen oder anderen der aufgezählten Gebiete ohne Beeinträchtigung der Vollständigkeit des zu gebenden historischen Gesamtbilds nicht geschehen könnte. Würde beispielsweise, wie v. Hofmanns Vorlesungen über Theol. Encyklopädie dies fordern, die theolog. Literaturgeschichte ganz ausgeschlossen, so mangelte ein sehr wesentliches Glied des Ganzen, und besonders das Bereich der Dogmengeschichte stünde dann mehr oder weniger abgerissen und isoliert da, sofern über die Träger der kirchlichen Lehrbildung und deren literarische Thätigkeit nicht der nötige Aufschluß geboten würde. Oder fehlte (wie gleichfalls in dem v. Hofmannschen Abriß, wie desgl. auch in ausführlicheren kirchenhistorischen Darstellungen, z. B. der Neanderschen, derjenigen Gieselers, Rothes 2c.) das mit der Kultusgeschichte

organisch zu verbindende Moment der Kunstentwicklung, so wäre auch dies ein für das Ganze nachteiliges Versäumnis; die Gesamtentwicklung erschiene auch da auf einem nicht unwichtigen Punkte verkümmert und verkürzt. Umgekehrt läßt sich eine derartige Behandlung des Geschichtsstoffes denken und findet thatsächlich nicht selten statt, wo statt der aufgezählten sechs Parallelkreise eine noch größere Zahl eigentümlicher kirchlicher Lebensbereiche statuiert und — sei es für jede Periode, sei es wenigstens für besonders inhalt- und belangreiche Zeiträume — in eingehender historischer Schilderung selbständig behandelt wird. Nicht bloß den Faktor der Kunstgeschichte verselbständigen Einige (wie besonders Kraus) zu einem neben die Kultusentwicklung gestellten Hauptgebiete: auch der Geschichte des Papsttums, der Konzilien, des Mönchtums, des Pönitentialwesens oder der Kirchenzucht, sowie endlich der Ketzersekten (und ihrer Bekämpfung durch kirchliche Inquisition) widerfährt in den Darstellungen mancher eine ähnliche bevorzugende Behandlung, so daß dann die Gesamtsumme der Lebensgebiete erheblich vermehrt erscheint. An und für sich läßt ein solches Abgehen von dem durch die obige Sechszahl indizierten Programm keineswegs sich verbieten, vielmehr erscheint es wünschenswert, daß in Perioden, wo sie besonders kräftig und reich entfaltet hervortreten, die einzelnen Lebensbereiche auch eine eingehendere Schilderung erfahren. So werden im Mittelalter Papsttum, Mönchtum, Askese und Bußwesen in umfangreichen Kapiteln und zwar eventuell in Hauptkapiteln abzuhandeln sein, während für die Neuzeit die Bedeutung dieser Faktoren, zumal der beiden letztgenannten, je mehr und mehr dahinschwindet, dafür aber wieder andere, teilweise ganz neue Erscheinungen von erheblicher, besondere Abschnitte erfordernder Wichtigkeit hervortreten, z. B. die polemische und die apologetische Lehr- und Wehrthätigkeit, die konfessionelle Symbolbildung, das christliche Schulwesen, die religiöse Presse, verschiedene Zweige der inneren und der äußeren Missionsthätigkeit rc.

Freie Bewegung hinsichtlich der Sacheinteilung ist dem kirchenhistorischen Darsteller auch insofern zu belassen, als der in obiger Aufzählung der Hauptmaterien eingehaltene Fortschritt vom Äußeren zum Inneren, obschon an sich der naturgemäßeste und nächstliegende, nicht notwendig jedesmal eingehalten werden muß. Es wäre überhaupt pedantisch und würde eine schädliche Monotonie der Behandlung erzeugen, wollte man unabänderlich innerhalb einer jeden Periode die Reihenfolge: Missions-, Verfassungs-, Sitten-, Kultusgeschichte u. s. f. zu Grunde legen. Für die zweite Periode der alten Kirche, die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrstreitigkeiten, wird am passendsten dem patristischen und dem dogmenhistorischen Faktor, wo nicht unbedingt die erste, doch eine der ersten Stellen angewiesen; und ähnlich verhält es sich im Reformationszeitalter, wenigstens was das protestantische Kirchenwesen betrifft, wo ein nur allzustarkes Zurücktreten der Verfassungsentwicklung hinter das Moment der theologischen Lehrbildungen und Lehrkämpfe stattfindet und wo obendrein eine Mission nach außen vorerst noch ganz ausgeschlossen bleibt oder höchstens in einzelnen Versuchen hervortritt. Das Schema der sechs Parallelgebiete kann um so gewisser nur eine ideal normierende, keine zu strikter Befolgung verpflichtende Geltung beanspruchen, da seine unveränderte, starr mechanische Anwendung auf die verschiedenen

Partikularkirchen der neueren und neuesten Zeit notwendig zu den größten Härten und Unschönheiten führen würde; wie denn dieses modern-kirchliche Element der partikular-kirchlichen Mannigfaltigkeit oder (englisch-amerikanisch geredet) des Denominationalismus überhaupt in mehrfacher Hinsicht zu einem neuen und eigentümlichen Verfahren bei Gliederung des kirchen-historischen Materials nötigt. Eine freiere Handhabung jenes obigen Gruppierungsschemas gemäß jeweiligem Bedürfnisse ist sonach etwas selbstverständliches.

3. Geschichte und Literatur der Universalkirchengeschichte.

Ihrer Geschichte hat die Kirchengeschichte sich nicht zu schämen. Sie hat aus älterer wie neuerer Zeit tüchtige Leistungen in Fülle aufzuweisen, und hat obendrein in nicht wenigen ihrer Vertreter den Bearbeitern der Weltgeschichte anregende, ja schöpferisch wirkende Lehrmeister und Vorbilder dargeboten. Es gilt dies nicht bloß von einzelnen Zweigen und Hilfsdisziplinen des historisch-theologischen Forschungsbereichs (worüber § 4 zu vgl.), sondern vor allem auch von der Gesamtkirchengeschichte. Ohne das Vorbild des Eusebius hätte kein Profanchronist des christlichen Mittelalters, ohne das des Flacius und Baronius kein Universalgeschichtsforscher des 17. und 18. Jahrhunderts zu arbeiten vermocht. Und noch in unseren Zeiten hat ein Gieseler der allgemeinen Geschichtsschreibung nach manchen Seiten hin ihre Wege geebnet.

Der Entwicklungsgang der allgemeinen Kirchengeschichtschreibung — von uns schon in den grundlegenden Abschnitten an der Spitze des Handbuchs Bd. I S. 21—81) in seinen Hauptmomenten beleuchtet — umschließt vier Zeiträume von ungleicher Länge.

1. Die Zeit der mangelnden Universalität des Beobachtungsstandpunkts, oder der mehr oder minder lokal-beschränkten Chronikenschreiberei reicht von Eusebius, dem Vater der Kirchengeschichte († 340), durch die Jahrhunderte des MA.s hindurch bis zur Reformation. Eine wirklich universelle Auffassung und Behandlung des kirchenhistorischen Stoffes glückt, während der altkirchlichen Zeit, wesentlich nur dem Eusebius (vgl. Bd. I, S. 30 f., auch 416 f.), sowie einigermaßen noch der Synoptiker-Gruppe seiner griechischen Fortsetzer Sokrates, Sozomenos und Theodoret. Von ihnen führte der Erste (Sachwalter zu Konstantipel) den eusebianischen Bericht bis z. J. 439, also um mehr als ein volles Jahrhundert, ziemlich eingehend und nicht ganz ohne Kritik weiter; der Zweite (vollst. Salamanes Hermias Sozomenos Scholastikus, palästinensischer Abkunft, aber gleichfalls als Sachwalter in Konstantinopel lebend) beschließt seine hie und da anekdotenhaft ausschmückende und unkritisch wundersüchtige Darstellung schon mit d. J. 423; Theodoret, Bischof von Kyros a. Euphr. † 458, schließt seinen Bericht, der nur bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts eingehend gehalten ist und manches wertvoll ergänzende Urkundenmaterial bietet, mit d. J. 428. Ziemlich orientalisch beschränkt erscheint der Standpunkt eines jeden der Drei; über wichtige kirchliche Ereignisse des Abendlands, z. B. das donatistische Schisma, Priscillians Häresie 2c., erfährt man nichts durch sie; betreffs dieser westlichen Länder, wenigstens

Afrikas, war noch Eusebius etwas reichlicher informiert gewesen als sie. (Gesamt-Ausgaben des Eusebius mit den drei Fortsetzern: von H. Valesius [Valois] 1659, und von Reading 1720. Neuere Ausgaben des Eusebius von Schwegler 1852; von H. Lämmer 1859—62; von Heinichen, 2. A. 1868—70; — des Sokrates und Sozomenos von Hussey und Bright 1860—78; des Theodoret von Gaisford 1854). — Bei Ruffin † 410 als lateinischem Fortsetzer Eusebs bis um 395 tritt zur örtlichen Beschränktheit des Gesichtskreises noch arge Unkritik hinzu; gleichwie der kappadocische Eunomianerbischof Philostorgius, Verfasser einer (fragmentarisch bei Photius erhaltenen) KG., welche in 12 BB. die Zeit von 320—423 behandelte, ganz befangen in arianischen Parteitendenzen geschrieben zu haben scheint. Unter den Späteren erheben weder der selbst nur exzerptenweise erhaltene Exzerptor und Fortsetzer jenes Kleeblatts der griech. Eusebius-Fortsetzer: Theodorus Lector (im 6. Jahrhdt., schließend mit 527 — vgl. über ihn de Boor, Ztsch. f. KG. VI, 4), noch der reichhaltiger schildernde, aber unkritische und orthodox befangene Antiochener Evagrius Schalastikus (um 600; Darsteller der Zeit v. 431—594) sich auch nur zur Höhe des von jenen ersten Kontinuatoren Geleisteten. An Parteibefangenheit zwar weniger, desto stärker aber an Wundersucht leidet die syrisch geschriebene und besonders syrisch-kirchliche Verhältnisse berücksichtigende Darstellung des ungefähr gleichzeitigen Monophysitenbischofs Joh. v. Ephesus (bis 586 reichend).

Was von da bis zum Schlusse des Mittelalters, sei es bei den Byzantinern, sei es im Abendlande, für Kirchengeschichte geleistet wird, erscheint fast nur in dem Maß wertvoll und die historische Wissenschaft wirklich fördernd, als es auf den Namen und Standpunkt der Universalkirchengeschichte von vornherein verzichtet und bei der bescheidenen Aufgabe der nationalkirchlichen Chronik stehen bleibt. Cassiodors († 565) und Haymos († 853) „Kirchengeschichten" (die s. g. Historia tripartita des Ersteren, um 550, sowie das teils diese H. trip., teils den Ruffinus exzerpierende Breviarium historiae eccl. ll. X des Letzteren) sind überhaupt nur kompilatorisch gefertigte Lehrbücher der älteren KG., ohne Fortführung ihrer Darstellung über das 5. Jahrhundert hinaus. Von den kirchlichen Weltgeschichten oder s. g. Kirchengeschichten aus den späteren Jahrhunderten ist die arabisch geschriebene des Melchitenpatriarchen Entychius oder Said ibn Batrik von Alexandria († 940) ohne jeden kritischen Wert; die des Ordericus Vitalis, Mönchs zu St. Evroul in der Normandie um 1140 (H. eccl. ll. XIII) nur insoweit von einigem Werte, als sie national Chronistisches aus der ihm näherliegenden Zeit darbietet; die des um 1330 schreibenden Byzantiners Nicephorus Kallisti (H. eccl. ll. XVIII) teils geschmack- und kritiklos, teils unvollständig, bei Kaiser Heraklius 610 abbrechend. Im höchsten Grade romanistisch befangen, das päpstliche Kirchenrecht mit seinen zahlreichen gefälschten Urkunden geschichtlich zu verteidigen und zu verherrlichen beflissen, schrieb des Letzteren Zeitgenosse Bartholomäus v. Lucca († 1327) seine bis z. J. 1312 führende H. eccl. in 24 BB. Ähnlich Erzbischof Antoninus v. Florenz († 1459) in seiner bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts reichenden Summa historialis (3 Bde. Fol.), die übrigens gleich ihrem Vorbilde, dem „Geschichtsspiegel" des französischen Dominikaners Vinzenz v. Beauvais † 1264 (Speculum historiale ll. XXXI, bis 1244 reichend), mehr Welt- als Kirchengeschichte ist. — Wahr-

haft gediegene Leistungen sind im allgemeinen nur bei den Nationalchronisten des Mittelalters zu finden; so bei manchen der Scriptores hist. Byzantinae (Synkellos, Kedrenos, Zonaras, Anna Komnena, Kinnamos, Nicetas Choniates 2c.); bei Gregor v. Tours als fränkisch-merovingischem, bei Beda als angelsächsischem, bei Adam v. Bremen als norddeutsch-skandinavischem Chronisten; bei den französischen und deutschen Geschichtsschreibern Sigebert v. Gemblours, Ekkehard v. Aurach, Otto v. Freysing, Matth. Paris, Martinus Polonus, u. s. f.; bei Nestor, Helmbold, Martinus Gallus, Dlugoß 2c. als slawischen Historikern; bei Gregor Abulfaradsch (Barhebräus † 1286) als syrisch-jakobitischem und Makrizi († 1442) als koptischem Chronisten.

2. Die zweite, um Mitte des 16. Jahrhunderts anhebende und bis z. E. des 17. sich erstreckende Periode, eine Reformationszeit auch für die Kirchengeschichtschreibung, erscheint gekennzeichnet durch das konfessionell Befangene des Standpunkts ihrer Vertreter. Es ist die Zeit einer zwar stupend fleißigen und gelehrten, aber orthodox-parteilichen Forschungs- und Darstellungsweise, zu welcher das von Matth. Flacius 1559—74 (unter Mitwirkung von Markus Wagner, Wigand und Judex) herausgegebene Riesenwerk der Centuriae Magdeburgenses in XIII BB. Folio den ersten Impuls gab. Diesem Centurienwerke der Lutheraner (über dessen hohe Bedeutung A. Jundt, Les Centuries de Magdebourg, ou la renaissance de l'historiographie ecclés. au XVI siécle, Par. 1883, zu vergl.) setzte der Oratorianer und röm. Kardinal Cäsar Baronius sein noch großartiger angelegtes Annalenwerk entgegen (Ann. ecclesiastici XII voll. 1588—1607). Hatten jene das Zeugnis von 13 Jahrhunderten wider das Papsttum aufgerufen, so mußte hier die kirchliche Vergangenheit Jahr für Jahr zu Gunsten der nimmer fehlenden noch wankenden Herrlichkeit der Romkirche sich vernehmen lassen. Was Baronius, bei Innocenz III. 1198 abbrechend, unvollendet gelassen hatte, setzte Odericus Raynaldus († 1671) in ähnlichem entschieden ultramontanen Geiste bis zur nächsten nachtridentischen Zeit fort (1198—1565), während das elegant kirchliche Geschichtswerk Bossuets (Discours etc. 1681 ff.) den Standpunkt des Gallikanismus und das gründlich gelehrte Memoirenwerk Tillemonts (1693 ff.) den des Jansenismus repräsentiert. — Innerhalb des Protestantismus eiferten den Centuriatoren des Luthertums mehrere streng-reformierte Kirchenhistoriker nicht ohne Erfolg nach; so J. H. Hottinger (H. eccl. N. T., 9 voll., 1651 ff.), Jak. Fr. Spanheim (Summa hist. eccl. 1689), Sam. Basnage (Hist. de l'Eglise 1699, 2 voll.) — letzterer auch als scharfsinniger Kritiker des Baronius (1692) verdient und zum Vorbild für die noch gründlichere Baronius-Kritik des Franziskaners Ant. Pagi (1705 f.) geworden.

3. Mit des luth. Mystikers Gottfried Arnold „Unparteiischer Kirchen- und Ketzer-Historie" (1699, 2 BB. Fol.) hebt eine neue Periode für unser Literaturgebiet an. Es ist die Zeit der zuerst pietistischen, dann rationalistischen Einseitigkeit der Kirchengeschichtschreibung, deren Pragmatismus in dem einen wie dem anderen Falle der Fundamentierung durch wahrhaft unbefangenes und objektives Quellenstudium entbehrt. Das Zeitalter erscheint in der ersteren Phase bezeichnet hauptsächlich durch das Arnoldsche Werk mit seinem parteilichen Eintreten für alle möglichen Sektierer, Schwärmer und Ketzer gegenüber dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt; in der zweiten durch

die einen supranaturalistischen Übergangsstandpunkt repräsentierenden Arbeiten von J. L. v. Mosheim (1755, mit Fortsetzungen von J. v. Einem und J. R. Schlegel), von Schröckh (1768 ff.; 45 Bde., am Schlusse ergänzt durch Tzschirner), von dem Reformierten Herm. Venema (Instit. h. eccl., 7 voll. 1777 ff.), sowie durch die mehr oder minder entschieden rationalistischen Darstellungen eines Semler (H. eccl. selecta capita 1767 ff.; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der KG. 1773 f.), Spittler (1782; 5. A. 1788) und Ph. K. Henke (1788 ff.; 5. A., mit Forts. v. Vater 1818 ff.). — Die katholisch-kirchenhistorische Literatur des 18. Jahrhunderts zeigt ein ähnliches Nebeneinander der Richtungen, wie die des vorhergehenden; dem erbaulich rhetorisierenden Gallikaner Claude Fleury (1691—1720; 20 Bde.) treten die streng ultramontanen Oratorianer Cl. Fabre und Saccarelli zur Seite. Bei Royko in Prag (1788) und einigen anderen österreichischen und deutschen Schriftstellern der Josephinischen Epoche treten rationalistische Einflüsse in Geltung.

4. Strenge Objektivität der Darstellung, basiert auf eindringendes wissenschaftliches Studium der Quellen, ist das Charakteristische des kirchenhistorischen Strebens und Schaffens in dem dermalen noch andauernden Entwicklungsstadium unserer Disziplin. Dasselbe hebt zu Anfang unseres Jahrhunderts an mit einer Gruppe von Kirchenhistorikern, welche durch ihr Streben nach Objektivität sich zu einer fast allzu nüchternen und kalten Darstellungsweise, verbunden mit Mangel an religiös belebtem Pragmatismus, verleiten läßt. So namentlich Chr. Schmidt (1801 ff.), teilweise auch dessen Fortsetzer Rettberg, ferner Engelhardt (1832 ff.) und Gieseler (1824—57), welcher Letztere aber den angedeuteten Mangel durch die Reichhaltigkeit und taktvolle Gruppierung seiner unter dem Text gebotenen Quellen-Exzerpte fast vollständig wieder aufzuwiegen wußte. Während eine Gruppe geistreich philosophierender Darsteller mit C. Hase (1834; 10. A. 1877) und F. Chr. Baur (1860 ff.) als bedeutendsten Repräsentanten (daneben auch Schleiermacher, Gfrörer, Niedner, Ed. Zeller, R. Rothe, R. Hasse) auf dem von jenen Begründern des modernen Standpunkts gelegten Grunde fortzubauen versuchten, und zwar (Niedner und Hasse ausgenomen) in überwiegend heterodoxem Geiste, bildete sich aus der subjektiv frommen, pietistisch-pektoralistischen Auffassungsweise, womit A. Neander sein großartig angelegtes aber unvollendet gebliebenes Werk zu beseelen wußte (1824—52), eine mehr oder minder kirchlich gerichtete Historikerschule hervor. Ihre Repräsentanten teilen sich, soweit sie nicht, wie besonders Hagenbach (1834 ff.) und Böhringer (1842 ff.) den allgemein evangelischen Standpunkt Neanders ohne wesentliche Modifikation festhalten, in eine reformierte Richtung vertreten durch Milner, Robertson, de Pressensé, Et. Chastel, Ebrard, Schaff, Herzog, und in eine lutherische, vertreten durch Guericke, Bruno Lindner, H. Schmid, Kahnis, J. H. Kurtz. Innerhalb einer jeden der beiden sind es jeweilig die Letztgenannten, deren Arbeiten als nach Inhalt wie Form vollendetste und dermalen tüchtigste Leistungen zu gelten haben.

Innerhalb der gleichfalls durch bedeutende Produktivität ausgezeichneten katholisch-kirchenhistorischen Literatur des 19. Jahrhunderts erscheint die Richtung auf quellengetreue Objektivität der Darstellung mehr oder minder gehemmt und beeinträchtigt durch den Einfluß ultramontaner Tendenzen.

Am wenigsten ist dies der Fall in den irenisch-mild gehaltenen, gewissermaßen katholische Parallelen zum Neander-Hagenbach'schen Standpunkt bildenden Werken des Grafen L. v. Stolberg und seiner Fortsetzer v. Kerz und Brischar (1806—59), desgleichen Katerkamps (1819 ff.), Locherers (1824 ff.) und J. J. Ritters (1826 ff.), mit deren Haltung in neuester Zeit die der Altkatholiken (J. Langen; J. Rieks) sowie teilweise die des wenigstens nicht unfehlbarkeitsgläubigen Freiburger Theologen Fr. X. Kraus (1872 ff.; 2. A. 1882) manche Berührungspunkte darbietet. — Mehr oder minder strenggläubig im römischen Sinne ist die Haltung der Handbücher von Hortig-Döllinger, Alzog, Rohrbacher (französ. Paris 1842; in deutscher Ausgabe Münster 1858 ff.), Möhler-Gams, L. Anelli, H. Brück und J. Hergenröther, von welchen das 29bändige von Rohrbacher die ausführlichste und das 3bändige von Hergenröther (2. A. 1879) die selbständigste und lehrreichste Darstellung bieten.

Aus der griechischen Kirche sind u. a. die Russen Erzbischof Philaret († 1867), J. Platonow, J. Malyschewsky sowie der Hellene Anastas. Kyriakos als Urheber bemerkenswerterer kirchenhistorischer Versuche aus neuester Zeit zu nennen.

Universalkirchengeschichtliche Literatur seit d. J. 1800.

A. Protestantische Darstellungen.

Chr. Schmidt (zu Gießen, † 1831), Handb. der chr. KG., 6 Bde. Gießen 1801; 2. A. m. Fortf. von Rettberg in 7 Bden. 1834.
J. G. Veit Engelhardt, Handb. der KG., 5 Bde., Erlangen 1832 ff.
J. C. L. Gieseler (in Göttingen, † 1854), Lehrbuch der KG., 5 Bde. in 8 Abtlgn., Bonn 1824—57 (Bd. 4 u. 5 hrsg. von Redepenning).

In heterodox philosophierendem Geiste gehalten:

K. Hase, KG., Lehrb., zunächst f. akad. Vorlesungen, Lpz. 1834; 10. A. 1877.
Fr. D. Schleiermacher († 1834), Vorlesungen über KG., herausg. von Bonell, Berl. 1840.
A. F. Gfrörer († 1861), Allgemeine KG., Stuttg. 1841 ff. (7 Bde., bis z. J. 1000).
Ed. Zeller, Gesch. der chr. Kirche, Stuttgart 1847 (kurzes Komp.).
Ferd. Chr. Baur († 1860), Das Christenthum u. die chr. Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853; 3. A. 1863). Ferner: Die chr. Kirche vom 4. bis 6. Jhdt.; die des MA.s, der neueren Zeit u. des 19. Jahrhdts., zusammen in 4 Tln., herausg. von F. Fr. Baur u. E. Zeller (ebendas., 2. Aufl. 1863—73).
R. Rothe's Vorless. über KG. u. Gesch. des chr. Lebens, herausgeg. v. Weingarten, 2 Bde., 1875 f.

Im Geiste positiverer Spekulation gehalten:

Chr. W. Niedner, Gesch. der chr. K., Lehrbuch, Leipz. 1846; 2. A. 1866.
G. A. Fricke, Lehrb. der KG. (die ersten 8 Jhdte. beh.). Leipz. 1850.
R. Hasse, Vorless. über KG., hrsg. v. A. Köhler, Lpz. 1867; 2. A. 1872. 3 Bde.

Vom allgemein evangelischen Standpunkte:

A. Neander, Allgemeine Geschichte der chr. Religion u. Kirche (6 Abtlgn. in 11 Bd., bis z. J. 1416 reichend). Hamb. 1824—52; 3. A., Gotha 1856 f. (2 Bde.).
K. R. Hagenbach († 1874), Vorlesungen über die KG. v. d. ältesten Zeit bis z. 19. Jhdt. (nach und nach abteilungsweise erschienen, zuerst 1834 ff. Vorl. über Wesen u. Geschichte der Reformation). Neueste Gesamtausg. in 7 Bdn., Leipz. 1868—72.
G. Fr. Böhringer († 1879), Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, oder: Die KG. in Biographien, 24 BB. bis z. Schlusse des MA.s. Zürich 1842 ff. 2. A., bearb. unter Mitwirkung von Paul Böhringer: ebend. 1873 ff.

Vom ev.-reformierten Standpunkte:

Jos. Milner, The History of the Church of Christ (5 vols., Lond. 1794—1809); verbess. hrsg. durch Grantham 1847 (auch deutsch durch Pet. Mortimer, 1849).
James Robertson, History of the Chr. Church (4 vols. [bis z. J. 1517], Lond. 1866 ff.).
Edmond de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Egl. chrétienne. 6 vols. Par. 1858—67 (deutsch v. Fabarius, Leipz. 1864—67).

Étienne Chastel, Hist. du Christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. 5 vols., Par. 1881—83.
A. Ebrard, Handb. der Kirchen- und Dogmengeschichte, 4 BB. Erlangen 1862—67.
Ph. Schaff, Gesch. der alten Kirche v. Christi Geburt bis z. E. des 6. Jhdts. 3 Tle. Leipz. 1867 (in deutscher Bearb. nur so weit erschienen). Neue engl. Bearb.: Hist. of the Chr. Church; new edit. revised and enlarged. N.-York 1882 ff. (vol. I—III, bis Greg. d. Gr.).
J. J. Herzog, Abriß der gesammten KG. 3 Tle. Erlangen 1876—82.

Vom ev.-lutherischen Standpunkte:
H. E. F. Guericke († 1878), Handb. der KG., mit steter Rücksicht auch auf die dogmengeschichtl. Bewegung. 2 BB. Leipz. 1833; 9. A. in 3 BB. 1865—67.
Bruno Lindner, Lehrb. der chr. KG., m. bes. Berücksichtigung der DG., 3 BB. Lpz. 1848—54.
H. Schmid, Handbuch der KG. 2 Tle. Erlangen 1880 f.
K. F. Aug. Kahnis, Der Gang der Kirche, in Lebensbildd. dargestellt. Lpz. 1881.
J. H. Kurtz, Lehrb. der KG. f. Stud., Mitau 1849; 8. A. in 2 Bdn. oder 4 Tln. Leipz. 1880 f.
(Dess. ausführl. Handb. der KG., 2 Bde. 1853—56, gedieh nur bis z. Schluß der altkirchl. Zeit.)

Kürzere Darstellungen (teils Lehrbb., teils popul. Vorless. u. dgl.):
Augusti (1834), Lobegott Lange (1846), H. Schmid (Lehrb. 1851; 2. Aufl. 1856), J. H. Kurtz (Leitfaden f. höhere Lehranstalten 1852; 9. A. 1878), Trautmann (3 BB. 1851), K. Sudhoff (Vorless., 2 Tle. 1853), Zimmermann (Lebensgesch. der chr. K., 4 Tle., 1857 ff.), Th. Sauer (1859), Schneider, Kompendium der ält. KG. (1859), Ed. Köllner (Ordnung u. Übersicht der Materien der chr. KG., Gießen 1864), H. Weingarten, (Zeittafeln zur KG., 2. A. 1874). Thiele, 3. A. 1875. Spiegel, 2. A. 1877. KG. f. Schulen u. Familien, 21. Aufl. 1882 (Calwer chr. Verlag). Fr. Baum, KG. f. Haus u. Schule (illustriert), Nördl. 1881.

B. Römisch-katholische Darstellungen.

Fr. Leop. v. Stolberg († 1819), Gesch. der Religion Jesu, Hamb. 1806 ff. (15 BB., bis 430; Forts. Bd. 16—45 von Fr. v. Kerz, Bd. 46—53 von Brischar (Mainz 1825—64).
Th. Katerkamp, KG., 5 Bde. (bis 1153). Münster 1819—34.
Locherer, Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, 9 BB. (bis 1073). Regensb. 1824 ff.
J. Ign. Ritter, Handb. der KG., 3 BB., Bonn 1826; 6. A. hrsg. v. Ennen, 2 Bde. 1862.
Rauscher, Handb. der KG., 2 BB. (bis 325), Sulzbach 1829.
Ruttenstock, Institutiones hist. eccl. N. T. Vindob. 1832—34. III tomi.
Cl. Vascotti, Inst. h. ecc. N. Foed. Vind. 1851. Ed. IV cur. Hiptmair, 2 voll. 1882.

Streng ultramontan:
Hortig-Döllinger, Handb. der KG. 2 BB., Landshut 1826 ff., 2. Aufl. 1843, von Döllinger allein (reicht nur bis 1517).
J. Alzog († 1878), Universalgesch. der chr. Kirche. Mainz 1840; 9. A. 1872; 10. A. in 2 BB. von Kraus 1881.
Abbé Rohrbacher, Hist. universelle de l'Eglise, 29 vols., Par. 1842 ff.; 6 éd. (in 14 voll.) ib. 1872. Auch deutsch von Hülskamp, Rump, Tappehorn etc., Münster 1858 ff.; bis jetzt 23 BB.
Henrion, Hist. ecclésiastique depuis la création, 25 tt. Paris 1852 ff.
J. Ad. Möhler († 1838), (nachgelassene) KG. hrsg. v. Gams, 3 Tle., 1867 f.
Luigi Anelli, Storia della Chiesa, Milano 1875 (bis gegen 1400).
H. Brück, Lehrb. der KG., Mainz 1872, 3. A. 1884.
J. Hergenröther, Handb. der allg. KGesch. (in Herders Theol. Bibliothek, 3 Bde. Freiburg 1876 f., 2. A. 1879—81.

Anti-infallibilistisch:
Fr. Xav. Kraus, Lehrb. der KG. f. Studierende, Trier 1872 f., 2. A. 1882.
Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis z. Pontifikat Leos I. Bonn 1881. [Altkatholisch. Soll fortgesetzt werden].
Joh. Riels, Gesch. der chr. Kirche u. des Papstthums, Lahr 1882 [altkath. Tendenzschrift].

Populäre kath. Darstellungen u. Lehrbb.:
Annegarn, Gesch. der chr. Kirche, 3 Bde. (Münster 1842); Sporschil (3 Bde. 1846 ff.); Stiefelhagen (2 Bde., 1860); Feßler (1857, 3. A. 1868); H. Rolfus, Gesch. des Reiches Gottes auf Erden etc. (Freib. 1884; 2. A.).

C. Griechisch-katholische Darstellungen.

Philaret, KG. Rußlands, deutsch v. Blumenthal. 2 BB. 1872.
Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismen der drei ersten christl. Jhdte., Moskau 1877 [russ.].

J. Malyschewskij u. E. Golubinskij, Gesch. der russ. Kirche, I. (bis z. E. des 13. Jhrh.). Moskau 1880 f.
Anastas. Kyriakos, Ἱστορία ἐκκλησιαστική (2 Bde. Athen 1881).

4. Teildarstellungen oder Einzelfächer des historisch-theologischen Bereichs.

Werden die oben, § 2, aufgezählten sachlichen Parallelgebiete dem Momente der kirchenhistorischen Periodeneinteilung nicht unter-, sondern übergeordnet, so resultiert eine Reihe von Teildarstellungen oder kirchengeschichtlichen Einzeldisziplinen, welche — gleichsam emanzipierte Töchter oder mündig gewordene Kinder der Universalkirchengeschichte — dieser selbständig zur Seite treten, um ihre Thätigkeit zu ergänzen. Es kann das Interesse gründlicherer wissenschaftlicher Durchforschung des betr. Gebiets oder es können praktische Bedürfnisse sein — insbesondere das einer für gewisse Fächer des systematisch- und des praktisch-theologischen Bereichs zu gewinnenden historischen Substruktion und reicheren Materialsammlung —, denen zulieb diese Verselbständigung der Parallelgebiete vorgenommen wird. Die selbständig behandelte christliche Missionsgeschichte wird vor allem der Missionstheorie oder Evangelistik, indirekt auch der Katechetik, Homiletik und Pastoraltheologie zu Gute kommen. Die verselbständigte und mit gesteigerter Gründlichkeit dargestellte kirchliche Verfassungsgeschichte wird insbesondere der Kybernetik oder Kirchenrechts- und Kirchenverfassungslehre wichtige Dienste zu leisten haben. In ein ähnliches näheres Verhältnis wird die verselbständigte und erweiterte Geschichte der christlichen Sitte zur theologischen Ethik sowie gleichfalls wieder zur Pastoraltheologie treten. Aus Spezialdarstellungen der Kultus- und Kunstgeschichte, gewöhnlich zusammengefaßt unter dem Namen der christlichen Archäologie wird die Liturgik, neben ihr aber auch die Homiletik nebst noch anderen praktischen Fächern reichen Gewinn zu schöpfen vermögen. Die theologische Literaturgeschichte oder Patristik leistet zunächst ihrer Zwillingsschwester, der Dogmengeschichte, dann aber mit dieser zusammen der Dogmatik Dienste von besonderer Wichtigkeit. Aber auch für die Ethik, die Apologetik und Polemik, die Homiletik und Katechetik, überhaupt für den Inbegriff der systematischen und der praktischen Fächer, entspringt aus diesen in wechselseitiger Handreichung eng verbundenen beiden letzten Einzeldisziplinen der historischen Theologie der mannigfachste Nutzen.

Wird das in den genannten sechs Fächern enthaltene Material auf diese oder jene Weise anders abgegrenzt und kombiniert, als es hier geschehen, so können Neben- oder Zwischenfächer unter besonderen Namen entstehen, welche gleichfalls bald diesem bald jenem sonstigen Wissensbereiche oder praktischen Zwecke erheblichen Nutzen zu gewähren vermögen. Aus der christlichen Ausbreitungs- und Verfolgungsgeschichte hat man, früher wenigstens, die Geschichte der Martyrien (Martyrologie; Persekutionsgeschichte) als besonderes Darstellungsobjekt herausgehoben; desgleichen aus der Geschichte des christlichen Lebens speziell die der Heiligen (Hagiologie), des Mönchtums oder Ordenswesens (Monachologie) und der Askese; aus der Verfassungsgeschichte speziell die Entwicklungsgeschichte des Papsttums (Papstgeschichte) und der Kirchenversammlungen (Konziliengeschichte); aus der Geschichte des Gottes-

dienstes speziell die der christlichen Kunstentwicklung (Kunstarchäologie, kirchl. Kunstgeschichte); aus der Geschichte der Theologie die Zusammenstellung eingehender geschilderter Lebensläufe berühmter Theologen (christl. Biographie); aus der Dogmengeschichte die Spezialdarstellung der Schicksale und Lehrbegriffe der bedeutenderen wie unbedeutenderen Häresien (Ketzergeschichte). Auch die Symbolik, eine Art von Ausschnitt aus der Dogmengeschichte, dem die speziellere geschichtliche und dogmatische Darstellung der bekenntnisbildenden Epochen als vorzugsweise wichtiger Wendepunkte des Gangs der kirchlichen Lehrentwicklung obliegt, gehört zu diesen Nebenformen der kirchenhistorischen Teildarstellungen. Sie ist von allen hier genannten die wichtigste, auch gemäß protestantischer Anschauungsweise. Ihre Erhebung zu einem selbständigen Gliede des historisch-theologischen Wissensbereichs — freilich eines solchen, das gleichzeitig schon den Übergang zur systematischen Theologie bildet und insofern der Missions-, Verfassungs-, Sitten-, Kultus- und Lehrgeschichte ꝛc. nicht ganz gleichartig erscheint — ist daher längst als notwendig erkannt worden. — Was die übrigen hier aufgezählten Nebenformen betrifft, so mögen einige derselben als veraltet oder als lediglich für das katholisch-erbauliche Interesse belangreich von evangelischen Gesamtdarstellungen der historischen Theologie auszuschließen sein; so insbesondre die Martyrologie und Hagiologie. Anderen mag man mit einem gewissen Rechte vorwerfen können, daß nur römische Idiosynkrasie ihnen eine besondere Bedeutung beimessen könne; so der Papstgeschichte als der „Geschichte einer weltlich-ungöttlichen Welt im Herzen der Kirche", nach J. P. Lange's Ausdruck; auch wohl der Konziliengeschichte, sowie der Ketzergeschichte als von der Dogmengeschichte losgelösten besonderen Disziplin. Immerhin kann der aus tiefer eindringender, quellenmäßiger Spezialdarstellung auch dieser Nebendisziplinen für mannigfache theologische Forschungsinteressen entspringende Nutzen unmöglich verkannt werden. Man denke nur an den geradezu klassisch zu nennenden Wert solcher Werke, wie die Geschichte der Päpste von Ranke oder wie Hefeles Konziliengeschichte! — So mag denn wenigstens die sie betreffende monographische Literatur in auszugsweise gebotener Übersicht hier eine Stelle finden. Von den sechs oder (die Symbolik mit eingerechnet) sieben vorzugsweise wichtigen, gleichsam normalen Einzelfächern der historischen Theologie bietet unser Handbuch teils selbständige Skizzen (Christl. Archäologie und Dogmengeschichte nebst Patristik; dazu das zur Systematik hinüberleitende Schlußfach der Symbolik), teils wird denselben in Verbindung mit denjenigen Zweigen der systematischen und praktischen Theologie, zu welchen sie in vorzugsweise naher Beziehung stehen, die nötige Berücksichtigung zu teil. So der Sittengeschichte in Verbindung mit der Ethik, der Verfassungsgeschichte im Zusammenhang mit der Kybernetik; der Missionsgeschichte als Einleitung und Substruktion zur Missionstheorie. Daselbst ist auch das Wesentlichste der auf sie bezüglichen Literaturangaben zu finden.

Literatur der mehr nebensächlichen historisch-theologischen Einzelfächer.

1. **Martyrologie.** Über die älteren Martyrologien z. B. das Mart. Romanum, das des Hieronymus, Beda, Wandelbert, Hraban, Ado, Usuardus, Notker ꝛc. S. den Art. Acta martyrum von Rettberg-Zöckler, in PRE. Bd. I. Ebendaselbst s. über die Sammelwerke aus dem 17. Jahrhundert, wie Wilsons Mart. Anglicanum 1608, de Saussay's M. Gallicanum 1637, Salazars M. Hispanicum 1651 ꝛc.; desgleichen über das Mart. Ordinis Praedicatorum v. Siccus 1637, das M. Franciscanum von de Moustier 1638, das M. Cisterciense

von Henriquez 1630 ff.; die Martyrographia Augustiniana von Maigretin 1628, u. s. f. — Für die uns näher liegende Zeit sind zu unterscheiden:

a) Kritische Sammlungen oder Neuausgaben älterer Märtyrerakten und Martyrologien: Ruinart, Acta primorum martyrum, Par. 1689 (auch Amsterd. 1813, Augsb. 1802, Regensb. 1859); vgl. das wertvolle neuere Supplem. dazu von Edm. le Blant, Les actes des martyrs, Par. 1882. ‖ St. Evod. Assemani, Acta ss. martyrum Ecclesiae orientalis et occidentalis, 2 voll. Rom. 1748. ‖ Martyrolog. Eccl. Graecae metricum ex menaeis etc. ed. L. G. Siber, Lips. 1727. ‖ Pius Zingerle, Ächte Akten der hl. Märtyrer des Morgenlands, übers., 2 Tle. Innsbruck 1836. ‖ Synaxarium: Heiligenkal. der kopt. Christen, a. d. Arab. von Wüstenfeld, Gotha 1879 f. (unvoll.). ‖ Ausgaben des Martyrol. Rom. von Herib. Rosweyd (c. notatt.) 1613; ferner Antw. 1690, Bened. 1738, Köln 1751, Rom 1846 u. ö.; auch deutsch von Deinl, Röm. Martyrol., 4 BB, München 1830 [vgl. das reichh. Ausgabenverzeichnis in Potthasts Bibl. med. aevi].

b) Erbauliche Zusammenstellungen: Chateaubriand, Les martyrs. Par. 1802 u. ö. (auch deutsch durch Haupt 1810, Haffler 1816, Fesenmayer 1864). ‖ M. Henrici, Die Glorie heiliger Märtyrer und Märtyrerinnen, Leipz. 1846. ‖ W. Reithmayr, Blumen der h. Geschichte der h. Martyrer, Schaffhausen 1847. ‖ J. B. Saint Victor, Blüthen der Heiligenakten der Martyrer in chronol. Reihenfolge, deutsch durch Moy, 2 Bde., Regensb. 1849. ‖ Ida Gräfin Hahn-Hahn, Die Märtyrer. Bilder aus den 3 ersten Jahrhh. Mainz 1856. ‖ — Von protest. Autoren: Gottfr. Arnold, Erstes Martyrthum, 1695; W. Löhe, Martyrologium, zur Erklär. der herkömml. Kalendernamen, Nürnb. 1868. — Vgl. auch Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenth. Leipz. 1856, und G. Uhlhorn, Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenth. Stuttg. 1874, 3. A. 1879.

c) Evangelische Martyrologien (meist anhebend mit Hus und Hieronymus, oft aber auch eingeleitet durch Auszüge aus der älteren kath. Märtyrergeschichte): Jean Crespin, Hist. des martyr. ca. 1550; auch lat. Hist. martyrum, durch Claude Baduel 1556 (spätere vermehrte Ausgg. von S. Goulart, Genf 1570, und von Vignon, ebd. 1619. (Fol.). John Foxe, Book of Martyrs. 1563, 1634 u. ö. ‖ Actiones et monumenta martyrum eorum, qui a Wicleffo et Husso usque ad nostram hanc aetatem in Germ., Gall., Brit., Flandria etc. veritatem evang. sanguine suo obsignaverunt, Genev. 1560. ‖ Märtyrbuch, Darinnen merkliche denkwürdige Reden u. Thaten vieler hh. Märtyrer beschr. werden, welche v. d. Zeiten der App. bis aufs Jahr 1574 rc. rc. Herborn 1590 u. ö. ‖ P. Crocius, Groß Märtyrbuch und Kirchen-Historien, darinnen die Reden und Thaten vieler hh. Märtt. beschr. werden, welche bis 1597 hin und wieder rc. Hanau 1606. ‖ Adriaan Corn. van Haemstede, Geschiedenis der Martelaren, 1559, 1565 u. ö. (vgl. üb. dieses älteste niederl. Märt.-Buch: Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen. Leiden 1873). ‖ Martelaars spiegel der werelose Christen t'zedert a. 1524, etc. Harlem 1632. ‖ T. J. V. Braaght, Martelaars spiegel der Doopgesinde. Amsterd. 1685. ‖ The Baptist Martyrology, ed. by the Hanserd Knollys Soc. ‖ Martyrologium Bohemicum od. die böhm. Verfolgungsgeschichte von 894—1632. Übers. v. Elsner, Berlin 1766, sowie von Czerwenka (Persekutionsbüchl. Gütersl. 1869). ‖ A. W. Heckel, Die Märtt. der ev. Kirche in den ersten Zeiten nach der Ref. Nürnb. 1828. ‖ J. F. Mürbter, Reformatt. u. Märtt. der ev. Kirche in England, Heidelberg 1854. ‖ Volckert u. Brock, Die Märtt. der ev. Kirche. Frankf. 1862. ‖ Th. Fliedner, Das Buch der Märtyrer und andrer Glaubenszeugen der ev. Kirche; 4 BB., Lpz. 1851 ff. ‖ R. Christoffel, Lebens- u. Leidensbilder ev. Märtt. Italiens, Bern 1869. ‖ Rácz Károly, Ungarische ev. Persekutionsgeschichte seit 1674 (in mag. Sprache), Sárospatak 1874.

2. **Hagiologie.** Die älteren Sammlungen erbaulicher Vitae patrum, von Ruffin, Palladius, Theodoret, Moschus rc. s. vereinigt in Herib. Rosweyd, Vitae Patrum u. Hist. eremiticae ll. X, Antwerp. 1628. — Aus dem M.A. bes. wichtig: Jacob. a Voragine (von Viraggio, † 1298): Legenda aurea s. Hist. Longobardica. Erste gedr. Ausg. 1473, neueste u. beste v. Grässe, Leipz. 1843—46. Auch Petri a Natalibus Catalogus Sanctorum, Vicent. 1493, Venet. 1616. — Aus neuerer Zeit: Laur. Surius (Karthäuser in Köln), Vitae Sanctorum, VI tt., Colon. 1569, 1576; neue Ausg. in 12 BB. 8°. Turin 1875 ff. ‖ Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, Antverp. 1643 ss. (begr. unter Mitwirkung von Gottfr. Henschen und Dan. Papebroch durch Joh. Bolland, S. J., † 1665; daher auch AA. SS. Bollandistarum, nach kalendarischer Anordnung jetzt in 60 BB. Fol. bis zum Schlusse des Monat Oktober gediehen (vgl. d. Art. Acta Sanctorum in PRE.[1], sowie Stokes, The Bollandists im Contemp. Rev. 1883, I.). ‖ Mabillon, Acta SS. Ordinis S. Benedicti, 9 t. fol., Par. 1666 ss. ‖ Alban Butler, Lifes of the Fathers and Saints, 1760; nov. ed. Derby 1843 ss. — Dasf. Werk französ. durch Godescard 1763 (auch 1786; 1836) u. deutsch durch Räß u. Weiß in 23 BB., Mainz 1823 ff.

Kürzere erbauliche Zusammenstellungen. Bes. wichtig: W. Cave, Apostolici, or

History of the Apostles and Fathers in the three first Centuries etc., nebst der Forts. Ecclesiastici, or Hist. of the Fathers of the fourth Cent. (Lond. 1680 ff.). Hierauf fußt, in freier Nachahmung: Gottfr. Arnold, Vitae Patrum oder Leben der Altväter, 1700; vgl. auch desselben Erste Liebe oder wahre Abbildung der ersten Christen im Gl. und Leben 1696, 1700, 1722; n. Ausg. Stuttg. 1862. || H. Baillet, Vies de Saints, Par. 1704. || Vies des SS. Pères des déserts et des SS. Solitaires d'Orient, 2 vols., Anvers 1714. || Godescard, Abrégé des vies des pères, des martyrs et des autres principaux Saints, 4 vols. Nouv. édit. Lyon 1826. || Paul Guérin, Les petits Bollandistes; vies des Saints, 18 vols. 7. éd., Par. 1876. || (G. Tersteegen) Auserlesene Lebensbeschreibungen heil. Seelen, 3 Bde., Frankf. 1735; 3. Aufl. Essen 1784. || (Joh. E. Goßner), Leben heiliger Seelen, 2 Bde. 2. Ausg. München 1815 (Auszug aus dem vor. Werke). || J. H. Newman, Die Kirche der Väter; Bilder aus dem Leben und den Schriften der Väter des 4. u. 5. Jhdts. A. d. Engl. v. Kayser, Köln 1859. || Große illustr. Heiligenlegende auf alle Tage des Jahrs, bearb. v. Werfer u. Steck, Ulm 1859.

Vgl. F. Piper, Die Zeugen der Wahrheit. Lebensbilder zum ev. Kal. auf alle Tage des J., 4 BB., Lpz. 1875 (der Ev. Kal. selbst: 21 BB., 1850—70).

Hagiologische Nachschlagewerke:

Ausführl. Heiligen-Lexikon 2c. nebst einem Heiligenkalender, Köln 1719. || J. Chr. Iselin, Histor. Lexikon, in welchem die Thaten der Patriarchen, Proph., App., Päpste, Cardinäle 2c. 6 BB. Fol. Basel 1726—44. || Conversationslexikon aller in der kath. Kirche verehrten Heiligen. Wien 1840 f. || Pétin, Dictionnaire hagiographique, ed. Migne, Par. 1850. || Stadler u. Ginal, Vollst. Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen 2c. Augsb. 1858—82, 5 BB. || —Vgl. auch den von Potthast, Bibl. hist. medii aevi gebotenen alphabetischen Index zu den AA. SS., sowie die Tabulae generales der Neobollandisten im Suppl.-Bd. d. Werks (v. 60).

3. **Mönchsgeschichte.** R. Hospinianus, De monachis s. de orig. et progressu monachatus. Tig. 1609. || — Hipp. Helyot, Hist. des ordres monastiques etc. Par. 1714—19; deutsch: Helyots Ausf. Gesch. aller geistl. u. weltl. Kloster- u. Ritterorden, 8 Bde., Lpz. 1753. || (Musson), Ordres monastiques etc., Par. 1751, deutsch (v. Crome, mit Vorw. von Walch): Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, 10 BB. Leipz. 1774. || Henrion, Hist. des ordres religieux, Par. 1835, deutsch bearb. v. J. Fehr, Allgem. Gesch. der M.-O., 2 Bde., Tüb. 1845. || G. Giucci, Iconografia storica degli Ordini religiosi e cavallereschi, 9 tomi in 3 voll. Roma 1836—47. || Montrond, Diction. des abbayes des monastères, 2 vols. (t. 16 ff. von Mignes Encycl. th., Trois. série, Par. 1855 ff. || Bulteau, Essais sur l'hist. monastique d'Orient, Par. 1860. || Montalembert, Les moines d'Occident depuis St. Benoît jusqu'à St. Bernard. 7 vols. Par. 1860; deutsch v. K. Brandes. Regensb. 1861 ff. || Wensley, Art. Monastery, in Smith u. Cheetham, Dict. of chr. antiqu. || Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankf. u. Erl. 1863. || Diction. d'ascétisme (t. 45 u. 46 von Mignes Encycl. th., 2. série).

4. **Papstgeschichte.** Die älteren Papstbiographien von Pseudo-Anastasius bis gegen 1200 gesammelt in: Vitae Pontificum Romanorum a IX. usque ad. fin. XIII. Seculi ab aequalibus conscriptae, ed. Watterich, 2 tomi, Lips. 1862. — Sodann Theodorici de Niem, Vitae Pontiff. Rom 1288—1488 (in Eccardi Corp. scriptorum hist. med. aevi, I. 1). || Platina (Bartolom. Sacchi de Platina, † 1481): Vitae Pontiff. Romanorum Venet. 1478 u. ö. || A. Bower, Unpart. Geschichte der röm. Päpste. A. dem Engl. von Rambach, 10 BB. Leipz. 1751 ff. || Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Gesch. des Papstthums, 2. A. Gött. 1758. || Ph. Müller, Die röm. Päpste, 17 BB. Wien 1848 ff. || R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Greg. I. bis Greg. VII. 2 Bde. Elberf. 1868. || Leop. v. Ranke, Die röm. Päpste, ihre Ki. u. ihr Staat im 16. u. 17. Jh., 3 Bde., 1834 f, 7. A. Lpz. 1878. || F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA., 8 Bde., Stuttg. 1859 ff. 3. A. 1875—81. || A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3 BB., Berl. 1867—70. || W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums. Vortr., Berl. 1876. || Mor. Brosch, Gesch. des Kirchenstaats seit dem 16. Jh., 2 BB., Gotha 1880 f.

Für die Bischofsgeschichte der einzelnen Länder vgl. die (zugleich für kirchl. Geogr. und Statistik wichtige) Gallia christiana der Brüder S. Marthe, die Espagna sagrada, die Illyria sacra, Ughellis Italia sacra u. s. f. Als zusammenfassendes Nachschlagewerk bes. brauchbar: P. B. Gams (Benediktiner), Series episcoporum Ecclesiae catholicae, quotquot innotuerunt a B. Petro apostolo. Ratisbonae 1873.

5. **Konziliengeschichte.** Die großen Sammlungen von Konzilien-Akten von Labbé u. Cossart (Paris 1672), J. Harduinus (12 voll. Par. 1715), J. D. Mansi (31 voll. f., bis 1590 reichend, Flor. et Ven. 1759 ff.; ed. instaur. Par. & Rom. 1884 ff.); auch Hartzheim, Concill. Germaniae (1740 ff.), sowie für die neueste Zeit die Laacher Sammlung: Concill. recentior. coll. Lacensis, 7 voll., Frib. 1870 ff. — Darstellungen: E. Richerii Hist.

concill. generalium. III t., Par. 1680. || Chr. W. F. Walch, Entw. einer vollst. Gesch. der K.-Versammlungen, Lpz. 1749. || A. J. Binterim, Pragm. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und Diöcesanconcill., 7 BB., Mainz 1835 ff. || J. Frhr. v. Wessenberg, Die großen K.-Versammlungen des 15. u. 16. Jahrhdts. in Bez. auf K.-Verbesserung, 4 BB. 1840 f. || C. J. Hefele, Conciliengeschichte nach den Quellen, 7 BB. Freib. 1855 ff., 2. A. 1873 ff. (bis aufs Tridentin. Concil, dieses selbst ausgeschlossen). || Friedrich, Gesch. des Vatic. Concils, 1877 ff. (bis j. 2 BB.).

6. **Christliche Biographie.** Für die ältere Zeit u. s. den Katholizismus s. o. bei Hagiologie. Aus der prot.-biogr. Literatur: Gottfr. Arnold, Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher gottsel. Personen, welche in den letzten 200 JJ. bekannt geworden, Halle 1701. || J. Matth. Schröckh, Allg. Biographie, 8 BB. 1767 ff. || A. G. Rudelbach, Christl. Biographie, 7 Hefte, Leipz. 1849. || Basler „Sammlungen für Liebhaber der chr. Wahrheit u. Gottseligkeit" (seit 1784). || Christian Biography, herausg. v. d. Lond. Relig. Tract. Soc. || Tholuck, Sonntagsbibliothek oder ausgewählte Lebensbeschreibungen frommer Männer, 7 BB. Bielefeld 1850 f. Auch dess. Lebenszeugen der luth. K. des 17. Jhdts., und: Das kirchl. Leben des 18. Jhdts. || F. Piper, Die Zeugen der Wahrheit (s. o., Nr. 2). || Die Väter u. Begründer der ref. u. der luth. Kirche, eingel. von Hagenbach u. v. Nitzsch, Elberf. 1857 ff. (zus. 20 BB.). || Böhringer, Die K. Chr. ꝛc. (s. o., S. 16).

Lexikalisch: Außer den großen allgemein-biographischen Wörterbüchern von Michaud (Biographie universelle, 45. t., Par. 1842—65); Hoefer (Nouvelle biogr. générale, 46 vols., ib. 1857—66); Chalmers (General biogr. dictionary, 32 vols.), dem engl. Dict. of national Biogr. u. a. vgl. als spec. kirchl.-biogr. Nachschlagewerke: J. H. Blunt, Dict. of historical and doctrinal theol., Lond. 1870, sowie bes. Smith u. Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects & Doctrines, Lond. 1877 ff. (vgl. Bd. I, S. 119).

7. **Ketzergeschichte.** Die älteren Häreseographen hat Franz Oehler in s. Corpus haereseologicum, t. I, Berol. 1856 vereinigt herauszugeben begonnen; doch ist diese Sammlung unvollständig geblieben (Bd. I enth. nur die lateinischen Häreseologen Philaster, Augustin, Prädestinatus, Pseudotertullian, Pseudohieronymus, Isidor ꝛc. Vgl. noch Oehlers Ausg. des Epiphanius, 2 BB. 1859 f.). A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipz. 1884. — Für das MA. sind bes. wichtig die Byzantiner Euthymius Zigadenus (*Πανοπλία δογματική*, 24 BB., um 1118) und Nicetas Choniates, † 1204 (*Θησαυρός ὀρθοδοξίας*, 27 BB.), sowie die Abendländer Alanus ab Insulis, † 1203 (Summa quadripartita contra haereticos). Ebrard v. Betuna, Bonacursius, Moneta, Rainerius Sacchoni u. a. (vgl. die auf diese Polemiker gestützten neueren Darstellungen von C. Schmidt, Hist. et doctrine des Cathares et Albigeois 2 t., Par. 1849 u. v. Ulr. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., 1850). — Für die neuere Zeit: Schlüsselburg (luth.): Catalog. haereticorum 1597. A. Calov (l.), Synopsis controversiarum 1653. Dan. Chamier (ref.), Panstratia catholica, 1626 u. a. (vgl. u. bei Symbolik, Einl.). || L. v. Mosheim, Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte, 2 Bde., 1746—48. Chr. W. Fr. Walch, Vollst. Historie der Ketzereien, Spaltungen u. Religionsstreitigkk. bis z. Reformat. 11 Bde., Lpz. 1762 ff. || Vom kath. Standp.: Edm. Jörg, Geschichte des Protestantismus in s. neuesten Entwicklung, 2 BB. 1858 [schroff ultramontane Tendenzschrift]. K. Werner, Geschichte der apologetischen und der polemischen Literatur der chr. Theologie, 5 BB., Schaffhausen 1861—67.

Lexikalisch: J. H. Blunt (vgl. o.), Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties etc., Lond. 1874. Auch Smith im Dict. of Chr. Biogr. (s. Nr. 6).

5. Kirchenhistorische Hilfswissenschaften.

Sämtliche historisch-theologische Einzelfächer können, im Falle gründlich eingehender und wahrhaft instruktiver Beschaffenheit dessen, was sie bieten, auch zu Hilfswissenschaften für kirchenhistorisches Forschen und Darstellen werden. Es gilt dies zumeist von denjenigen Fächern, welche, wie die Kultus- und Kunstarchäologie, die Heiligen- und Mönchs-, die Konzilien- und die Ketzergeschichte eine reiche Fülle entlegner und schwer zugänglicher Details verarbeiten, auf welche der Kirchenhistoriker Rücksicht zu nehmen hat, ohne sie in ihrem vollen Umfange seiner Darstellung einverleiben zu müssen.

Außer diesen Hilfsdisziplinen, welche in der Doppelrolle, einerseits Zweck andererseits aber auch Mittel für das kirchenhistorische Darstellen zu bilden, auftreten, ist noch einer Reihe eigentlicher und unmittelbarer Hilfsfächer in Betracht zu nehmen. Es sind dies durchweg Disziplinen, welchen ein ausschließlich theologischer Charakter nicht eignet, auf die vielmehr der Historiker insgemein ebensowohl ein Anrecht geltend zu machen und Rücksicht zu nehmen hat, wie der Erforscher der christlichen Kirchengeschichte. Unser Handbuch wird ihnen, eben weil sie zugleich der allgemeinen Geschichtswissenschaft angehören und von deren Vertretern und Pflegern ex officio mit besonderem Eifer kultiviert werden, eine speziellere Darstellung nicht widmen, sondern nur kurz auf ihre jeweilige Bedeutung hinweisen. Theologischen Ursprungs sind sie übrigens insofern fast alle, als der Fleiß und das schöpferische Genie berühmter Vertreter der kirchlichen Theologie in der Regel den ersten Grund zu ihnen gelegt hat. Es ergibt sich dies schon aus unserem grundlegenden Überblick über die Gesamtentwicklung des theol. Wissens, insbesondere aus dem über die kirchliche Philologie und Diplomatik, die Chronologie und Geographie nebst Statistik Bemerkten. Die unten folgenden Literaturangaben werden den Sachverhalt noch näher veranschaulichen.

Wir unterscheiden Hilfswissenschaften für die reale und solche für die formale oder organische Thätigkeit des Kirchenhistorikers. Jene dienen dem kirchengeschichtlichen Stoffsammeln und erscheinen daher solchen gleichzeitig auch als Hilfsmittel dienenden Teildisziplinen wie Archäologie, Hagiologie &c. vorzugsweise gleichartig und verwandt. Es sind dies 1. die allgemeine (vergleichende) Religionsgeschichte — als Überblick über den parallelen Entwicklungsgang von Heidentum und Judentum bis zur Gründung der Kirche eigentlich weniger Hilfsfach, als vielmehr Vorhalle (Propyläen) oder Substruktion zur Kirchengeschichte (vgl. I, S. 68); 2. die namentlich dem Dogmenhistoriker als wichtiges Hilfsfach unentbehrliche Geschichte der Philosophie, beides der vorchristlichen wie der christlichen des Mittelalters und der teilweise antichristlichen neuerer Zeit; 3. die kirchliche Geographie nebst Statistik — ein die kirchlichen Verhältnisse speziell berücksichtigender Ausschnitt aus der allgemeinen historisch-geographischen und -statistischen Wissenschaft, von besonderem Interesse für den Missions- und den kirchlichen Verfassungshistoriker; 4. die kirchliche Chronologie oder die Lehre von den verschiedenen bei der kirchenhistorischen Forschung in Betracht kommenden Ären oder Zeitrechnungen, ihrem Verhältnisse zum christlichen Kalender sowie den Methoden ihrer Zurückführung auf die Daten dieses letzteren. — Die formalen oder organischen Hilfswissenschaften richten ihr Absehen auf Instandsetzung des Kirchenhistorikers zum richtigen Verständnis sowie zur kritischen Beurteilung und Behandlung der Quellen seines Forschungsbereichs. Sofern hiezu chronologische Untersuchungen betreffend die Daten der Urkunden oft in entscheidend wichtiger Weise mitzuwirken haben, würde die kirchliche Chronologie unter den Disziplinen dieser Gruppe mit aufzuführen sein; jedenfalls hat sie, als von der realistischen zur formalistischen Klasse der Hilfsfächer hinüberleitend zu gelten. Als Haupthilfsmittel fürs hist.-theologische Quellenstudium nach seiner formalen Seite kommen sonst in Betracht: a) für die erste Hauptklasse kirchenhistorischer Quellen, die schriftlichen Urkunden 1. als

allgemeine Basis die kirchliche Philologie, d. h. die Grammatik und Lexikographie der Sprachen kirchenhistorischer Urkunden, insbesondere der mittelaltrigen Latinität und Gräcität, sowie 2. als speziellere organische Einführung ins Studium der Urkunden: die Urkundenlehre oder Wissenschaft der kirchlichen Diplome, in sich schließend die eigentliche Diplomatik und Handschriftenkunde (Lehre vom Material und der formalen Beschaffenheit der kirchlichen Dokumente und Codices), die Paläographie (Lehre von den darin angewandten Schriftcharakteren, Abkürzungen, Siglen 2c.), sowie die Sphragistik oder Siegelkunde (nebst der mehr nur politisch-geschichtlich belangreichen Heraldik oder Adelswappenkunde); b) für die Kunstdenkmäler und sonstigen kirchl. Monumente als zweite Hauptklasse kirchengeschichtlicher Quellen: die Monumental-Theologie oder theologische Erforschung kirchlicher Denkmäler; als Nebenfächer mit in sich begreifend die Epigraphik oder kirchliche Inschriftenkunde, sowie die Numismatik oder Lehre von den kirchlichen (päpstlichen, bischöflichen, klösterlichen) und sonstigen kirchenhistorisch bedeutsamen Münzen. — Ein gelegentliches Ineinandergreifen der Funktionen dieser verschiedenen Disziplinen ist selbstverständlich und unvermeidlich. Namentlich findet zwischen Paläographie und Sphragistik einerseits sowie zwischen Epigraphik und Numismatik andererseits manche Berührung statt.

A. Real-Hilfswissenschaften.

1. **Allgemeine Religionsgeschichte.** Für die Genesis und die früheren Bearbeitungen dieser Disziplin vgl. I, 68. — Neueste Darstellungen von bes. Wichtigkeit für den Kirchenhistoriker: J. J. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum. Regensb. 1858. || Engelb. Lor. Fischer, Heidenth. u. Offenbarung. Mainz 1878. || Max Müller, Essay's (3 BB. 1869; 2. A. 1879); Einl. in die vgl. Religionswissensch., 2. A. 1876; Vorless. über Ursprung u. Entw. der Rel. (Hibbert-Vorl.), 1879. || C. P. Tiele, Kompendium der Rel.-Gesch. Berl. 1880. || O. Pfleiderer, Die Relig., ihr Wesen, ihre Gesch. 1870; 2. A. 1878. H. Delff, Grundzüge der Entwicklungsgesch. der Religion, Lpz. 1883. P. Gloatz, Speculat. Theologie in Verb. mit der Rel.-Geschichte, Gotha 1883 f. (bis jetzt 2 B.). || G. Rawlinson, The religions of the anc. world. Lond. 1883.

2. **Geschichte der Philosophie.** Neben den bekannten Darstellungen von H. Ritter, Überweg, Windelband, Zeller 2c. verdienen als das theol. Interesse besonders berücksichtigend Hervorhebung: Erdmann, Gesch. der Philosophie. 2 Tle. 3. Aufl. 1878. || Aug. Conti, Hist. de la philos., 2 vols. Trad. de l'Italien par L. Collas. Par., Brux. et Genève 1882. — Auch die Kompendien von Thilo (Kurze pragm. Gesch. der Philos., 2 BB., 1873—76), F. Chph. Poetter (Gesch. der Phil. im Grundriß, 2. A. 1882) u. a.

3. **Kirchliche Geographie, nebst Statistik.** Zur älteren Literatur (Spanheim, Sanson, Ste. Marthe 2c.) vgl. I, 69. — Aus unsrem Jahrhundert sind die gleichfalls dort schon erwähnten Arbeiten von Stäudlin (1804), Wiggers (1841) und Wiltsch (1846) samt des Letzteren Atlas sacer s. eccles. (1842) jetzt fast gänzlich veraltet. Etwas brauchbarer, wenigstens in statistischer Hinsicht: Karl vom h. Aloys, Statist. Jahrbuch der Kirche, Regensburg, seit 1860. || Neher, Kirchl. Geogr. u. Stat., 2 BB., daselbst 1864 f. || Armand de Mestral, Tableau de l'Eglise chrétienne, Lausanne 1870 (statist.-symbol.). — Für kirchen-histor. Geographie vor allen wichtig (in kartograph. Hinsicht) Spruners hist.-geogr. Handatlas, 2. A., Gotha 1872—80. || Grundemann, Allg. Missionsatlas, ebendaselbst 1867—72. Dess. Kleiner Miss.-Atl., Calw 1883. || Ferner Böttcher, Germania sacra, 2 Bde. Leipz. 1873 (ein „kirchlicher Bädeker" f. Deutschl.). || H. Oesterley, Hist.-geogr. Wörterbuch des deutschen MA.s, Gotha 1883. — Auch die Hauréauschen Fortsetzungen des Gallia Christiana (vol. 14—16; Paris 1856—65), sowie Paul de Fleury, Notes additionelles et rectificatives au Gallia Chr., Angoulême 1881.

4. **Kirchliche Chronologie.** Für die Anfänge dieser Wissenschaft (Calvisius, Petavius, Usserius, Noris, Clemencet 2c.) s. I, 69. — Neuere Hilfsmittel: Pilgram, Calendarium chronologicum medii potissimum aevi monumentis accommodatum. Viennae 1781. || Ideler, Handb. der mathem. u. techn. Chronol., 2 BB., 1825 und: Lehrb. der Chron., 1831. || Piper, Kirchenrechnung, Berl. 1841. || Weidenbach, Calend. med. aevi, Ratisb.

1855. || **Hampson**, Medii aevi Calendarium, or dates, charters and customs of the Middle Ages with Kalendars etc. 2 voll. Lond., s. a. || **Nilles**, S. J., Kalendar. man. Vet. Ecclesiae tam orient. quam occid. 2 voll. Oenip. 1879. || **Grotefend**, Handb. der hist. Chronol. des deutschen MA.s u. der Neuzeit. Hannover 1872. || **Brinkmeier**, Prakt. Handb. der hist. Chronol. 1843; 2. verb. Aufl., 1882. || **F. J. Brockmann**, Syst. der Chronol., Stuttg. 1883 (popul. u. mehrfach unkrit.). || Bruno Krusch, Studd. zur christl.-mittelalterl. Chronol. Der 84 j. Ostercyklus u. s. Quellen. Lpz. 1880. Leist, s. u. B, 2.

B. Formal-Hilfswissenschaften.

1. **Kirchliche Philologie.** Du Fresne du Cange, Glossar. mediae et infimae Graecitatis, 2 voll., Lugd. 1688. Suicer, Thes. eccl. e Patrib. graecis, ed. 2, Amstel. 1728. — Für kirchl. Latinität insbes.: Du Fresne du Cange, Gloss. ad script. med. et infimae Latinitatis, 6 voll. f. Par. 1733; ed. Henschel, 7 voll., Par. 1840 ff. (neue verb. Auflage von Leop. Favre, seit 1883 erscheinend). || G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879 ff. (in Lieferungen). — Für die roman. Sprachen des MA.s: Roquefort, Glossaire de la langue Romane, 6 vols., Par. 1802. || F. Diez, Etymol. Wörterb. der rom. Sprachen, 2. A. 1861. — Für die älteren deutschen Sprachstufen: Graff, Ahd. Sprachschatz; Müller-Zarncke, Mhd. Glossar 1854—66; die mhd. Wörterbb. von Dieffenbach, Brinkmeier, Hildebrand, Lexer &c.

2. **Diplomatik u. Paläographie.** Mabillon, De re diplomatica, Par. 1681: 2. ed. 1709. || Maffei, Istitut. dipl., Mantov. 1727. || Schoenemann, Vollst. System der allg. Diplomatik, 2 Tle. Hamb. 1801. De Wailly, Elements de paléogr., 2 vols. Par. 1838. || Silvestre, Paléogr. universelle, 2 voll., Par. 1841. || Chassant, Paléographie des chartes et des mscr. du 11e au 17e siècles, Par. 1854. — Für griech. Paläographie insbes.: B. de Montfaucon, Palaeogr. graeca, Par. 1708. || Bast, Comment. palaeographica, 1811. || Wattenbach, Anleitung zur griech. Pal., Lpz. 1867. || Gardthausen, Griech. Paläogr., Leipz. 1879. — Für lat. insbes.: Wattenbach, Anl. zur lat. Pal., Lpz. 1869; 2. A. 1872. || Ficker, Beiträge zur Urkundenlehre, 2 Tle., Innsbruck 1877. || F. Leist, Urkundenlehre: Katechismus der Diplomatik, Paläogr., Chronol. u. Sphragistik, Leipz. 1882.

[Lexikalisch: Walter, Lexicon diplomaticum, Götting. 1745. Baring, Clavis diplomatica, Hannov. 1754. || M. X. . . . ., Diction. de paléographie (t. 47 von Mignes Encyclop. théol. ou Nouvelle série de dictionnaires etc., Par. 1851 ff.). || Chassant, Diction. des abbréviations latines et françaises, Par. 1866. — Vgl. auch W. Arndt's Schrifttafeln z. Gebrauch bei Vorless. und zum Selbstunterrichte, Berl. 1874—78].

3. **Sphragistik.** J. M. Heineccius, De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis. 1719. || De Wailly u. F. Leist in den oben Nr. 2 angef. Werken. — Lexikalisch: M. Z. . . . , Diction de numism, et de sigillographie (to 32 v. Migne: Encyclop. theol.). Chassant et Delbarre, Dict. de Sigillographie, Par. 1860.

4. **Monumentale Theologie.** F. Piper, Einleitung in die monum. Theologie, Berl. 1867. || F. X. Kraus, Über Begriff, Umf., Geschichte der chr. Archäol., und über die Bedeutung der monumentalen Studien f. die hist. Theologie, Freiburg 1879. || J. N. Diepolder, Theologie u. Kunst im Urchristenthum, oder die ersten Blätter zu einer systemat. Geschichte der christl. Monumentaltheologie. Augsb. 1882. || V. Schulze, Der theol. Ertrag der Katakombenforschung. Leipz. 1883. (Vgl. die in den beiden ersteren Schriften gebotenen eingehenderen Lit.-Nachweise, sowie unten, in Schulzes Darst. der chr. Archäol.)

Zur Epigraphik: insbesondere: Maffei, Ars crit. lapid., 1775. || Morcelli, De stilo inscr. lat., 1781. || Franz, Elem. epigr. gr., 1840. || Zell, Hdb. der röm. Epigraphik, 2 BB. 1850. || Le Blant, Manuel d'épigraphie chrétienne, Par. 1869. || Piper, Über den kirchenhistor. Gewinn aus den Stud. d. Inschriften, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876.

Zur Numismatik insbes.: Bonanni, Numismata pontiff. Romanorum, 2 voll., Rom 1699. || Olearius, Prodrom. hagiol. numism., in Bibl. scr. eccl. Jen. 1711. || Eckhel, Doctrina nummorum, 8 voll., Vienn. 1792 ff. || Mionnet, Déscription des médailles antiques etc. 5 voll., Par. 1806—57. || M. Z . . . ., Dict. de numism. etc. (oben Nr. 3). || Cavedoni, Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno etc., Moden. 1858. || Madden, Christ. Emblems of the Coins of Const. the Great, his family and his successors. Lond. 1877 f. || King, Early Christian Numismatics. Lond. 1873. F. Lenormant, Monnaies et médailles, Par. 1880.

(Vgl. auch die Artikel numismat. Inhalts in den christl.-archäol. Wörterbb. von Sigel, Martigny, Fr. X. Kraus; bes. in Smith u. Cheethams Dict. of Chr. Antiquities, s. v. Money).

C. Die historische Theologie.

---

2. Allgemeine Kirchengeschichte

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

a. Der allgem. Kirchengeschichte erster Teil: Das kirchliche Altertum, oder die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.

b. Der allgem. Kirchengeschichte zweiter Teil: Das Mittelalter, oder die Kirche in teils byzantinischer teils romanisch-germanischer Bildungsform.

c. Der allgem. Kirchengeschichte dritter Teil: Die neuere Zeit, oder die Kirche in moderner Bildungsform.

Das kirchliche Altertum

oder die Kirche in antiker (griechisch=römischer) Bildungsform.

---

1. Allgemeine Charakteristik des kirchlichen Altertums.

„Die Zeit ist gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde", sprach der Herr weissagend, als kurz vor seinem Erlösungstode die ersten Griechen ihn zu sehen begehrt hatten (Joh. 12, 20—23). Nur langsam vollzog sich dieses „Verkläretwerden des Menschensohnes", oder was dasselbe: dieses Übergehen des Heils von den Juden auf die griechisch=römische Heidenwelt, im Lauf der beiden folgenden Menschenalter. Die gesamte apostolische Zeit blieb dem Vollzug dieses Prozesses gewidmet. Seine stufenweise Verwirklichung gemäß jenem in Röm. 1, 16 formulierten heilsgeschichtlichen Grundgesetze wird besonders ersichtlich: für das petrinische Zeitalter am Kämmerer Kandace's und an Cornelius (Akt. 8. u. 10); für das paulinische am Prokonsul Sergius Paulus und an den Christen des pisidischen Antiochia (Akt. 13, 7 f. 46); für das johanneische an den sieben apokalyptischen Gemeinden Kleinasiens einerseits (Offb. 2 u. 3) sowie an der römischen Kirche des Clemensbriefs an die Korinthier andererseits. Den gewaltigsten Ruck vorwärts that die allmähliche Verschiebung des Schwerpunkts von Israel hinweg auf die hellenisch=römische Völkerwelt beim Übergang vom paulinischen zum johanneischen Zeitalter, damals als das vom Herrn geweissagte Gottesgericht über die Königsstadt und den Tempel des alten Bundesvolks erging. Beide Nationalheiligtümer sanken damals kurz nacheinander in Asche zusammen: das römische des kapitolinischen Jupiter im Bürgerkriege zwischen Vitellius und Vespasian (19. Dezbr 69), das jüdische bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus (19. Aug. 70). Nur acht Monate trennten die beiden Katastrophen voneinander, die mit göttlicher Flammenschrift der Menschheit den Anbruch einer neuen Zeit des Heils verkündigten und mit einem Male Raum schafften für die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Döllinger, Heident. u. Judent., S. 734).

Zur Vollendung gediehen erscheint der große Überfiedlungs= oder Verpflanzungsprozeß am Schlusse des johanneischen Zeitalters (Bd. I, S. 609 ff.). Das Heil in Christo ist von der jüdischen Hülle, unter deren Schutz es für

die Menschheit zubereitet worden, vollständig gelöst; der universalistische Geist des Christentums hat der Fesseln des jüdischen Partikularismus siegreich sich entledigt. Über alle orientalischen Provinzen des Römerreichs hin erscheinen mehr oder minder ansehnliche christliche Stadtgemeinden verbreitet, als Ausgangspunkte unaufhaltsamen weiteren Wachstums der Kirche nach Osten wie nach Westen zu. Auf dem kleinasiatischen Saatfelde des paulinisch-johanneischen Wirkens beginnen zu Trajans Zeit bereits die Göttertempel und die Verkaufsstätten des Götzenopferfleisches auf den Märkten zu veröden. In Rom aber erscheinen schon unter Domitian nahe Anverwandte des Kaiserhauses, wie der Konsular Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, dem Christentum zugethan.

So ist also die Verpflanzung der Aussaat Jesu und seiner Jünger aus dem Garten des gelobten Landes auf das weite Ackerland der heidnischen Menschheit am Schlusse der Apostelzeit vollzogen. Die jugendliche Kirche, aus der Pflege der allmählich dahingestorbenen Apostel entlassen, hat ihre große Kulturmission zu verwirklichen begonnen, bestehend in Überwindung der ungöttlichen Substanz im hellenisch-römischen Heidentum durch den Geist des Christentums, sowie in Entwicklung dieses letzteren in der Form griechisch-römischer Bildung (Kurtz). Aus der zwischen judaistischem Partikularismus und paulinischem Universalismus noch geteilten Apostolizität, der Urform der Kirche, hat ihre Katholizität sich hervorzubilden begonnen: der heidenchristliche Standpunkt hat den judenchristlichen überall besiegt, und, wenn nicht gänzlich verdrängt, doch zu untergeordneter Bedeutung herabgedrückt. Freilich vollzieht die weitere Befestigung und Bethätigung des Prinzips der Katholizität sich nicht ohne langwierige Kämpfe mit äußeren wie mit inneren Widersachern. Die heidnische Staatsmacht, als Beschützerin der zwar gealterten, aber noch nicht völlig erstorbenen Volksregionen von Hellas und Rom, beginnt mit Feuer und Schwert gegen die als gottlos und ruchlos verdächtigten Bekenner der neuen religio illicita zu wüten. Und inmitten der weithin ausgestreuten Saat evangelischer Wahrheitserkenntnis wuchert erstaunlich rasch eine Fülle verderblichen Unkrauts empor, erwachsen teils aus heidnischem teils aus jüdischem Samen und für die inneren Seiten des kirchlichen Gesamtlebens: Lehre, Gottesdienstordnung, christliche Zucht und Sitte nicht minder jähe Gefahren drohend, wie die durch jene Verfolgungen seinem äußeren Bestande erwachsenden. Vor eine zwiefache Aufgabe also sieht die nachapostolische Christenheit sich gestellt: zum Kampfe gegen die auf Vernichtung ihrer Existenz abzielenden Gewaltakte der römischen Obrigkeit tritt ein Kampf gegen innerchristliche Verführungs- und Verderbensmächte, gegen die auf kirchlichem Boden selber aufkeimenden Versuche zur Einschwärzung heidnischer oder jüdischer Denkart, Sitte und Lehrweise hinzu. Der letztere Kampf erweist sich bald als der gefährlichere, für den innersten Lebenskern des Christentums bedrohlichere und darum auch bei weitem langwierigere. Während $2^1/_4$ oder, die Verfolgungsepochen der Apostelzeit seit Nero mit inbegriffen: $2^1/_2$ Jahrhunderte dazu hinreichen, die Kirche nach standhafter Bestehung der äußeren Kampfesprobe zur Stellung einer Siegerin über die verfolgende Macht zu erheben, sind noch darüber hinaus vier weitere Jahrhunderte erforderlich zur allmählichen Unterdrückung und Ausscheidung der bald mehr judaistisch bald mehr hellenistisch

gearteten innerkirchlichen Verderbnisse; und dem Gesamtcharakter des katholisch-kirchlichen Lebens bleiben nur allzuvielerlei Spuren der von ihnen ausgegangenen entstellenden Einflüsse weit über die Grenzen der älteren Zeit hinaus anhaften.

Zwei Unterperioden des kirchlichen Altertums von ungleicher Länge treten sonach in scharfer Scheidung hervor. Während des unmittelbar nachapostolischen Zeitalters oder der Epoche der Märtyrerkirche erringt der zu wiederholtenmalen aus Tausenden von Wunden blutende Leib des Herrn durch die unwiderstehliche Gewalt der in standhaftem Dulden von ihr bekannten göttlichen Wahrheit den endlichen Sieg über die äußeren Feindesmächte. Während des nachkonstantinischen Zeitraums oder der Epoche der Reichskirche entwickelt die altchristliche Katholizität sich in mehrfach veränderter Richtung. Das tiefere und allseitigere Sicheinleben in die antiken Bildungselemente erzeugt rasch eine vielfach weltförmige Gestalt des katholisch-christlichen Lebens und Bewußtseins. Dieselbe äußert sich einerseits in gewaltthätig verfolgendem Auftreten der bis dahin selbst verfolgten Gemeine wider die Reste des Heidentums, andererseits in Bekämpfung der innerkirchlichen Lehreinseitigkeiten oder Häresien mit Waffen mehr des Fleisches als des Geistes. Unausbleibliche fernere Wirkungen dieser beginnenden Verweltlichung der Kirche sind das Eindringen massenhafter heidnischer Elemente in ihr kultisches und ethisch-soziales Leben, sowie auf kirchenpolitischem Gebiete die Ausbildung eines tiefklaffenden Spalts der Entfremdung zwischen der streng cäsaropapistisch geleiteten Reichskirche des Morgenlands und der teils unter dem Einfluß der römischen Bischöfe stehenden, teils nationalkirchlich entwickelten abendländischen Christenheit. Am Schlusse des etwa 400jährigen Zeitraums erscheint dieses Schisma zwischen kirchlichem Morgen- und Abendlande bereits bis zu völliger Unheilbarkeit entwickelt und der Orient obendrein durch anderweitige Spaltung sowie durch verheerende außerchristliche Feindesmächte (zuerst die sassanidischen Perser, dann die Mohamedaner) einer zunehmenden inneren Zerrüttung und Reduktion seines äußeren Bestandes preisgegeben.

Gesamtdarstellungen:

Sebast. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles, 16 vols., Par. 1693.
Phil. Schaff, Geschichte der alten Kirche (bis Ende des 6. Jhdts.). Leipz. 1867; engl. in neu. Ausg. seit 1882 (o., S. 17).
Jos. Langen, Gesch. der röm. K. bis Leo I. (s. o., ebendas.).
Vgl. auch L. Ranke, Weltgeschichte, Bd. 3 (die röm. Kaiserzeit bis Const. II.) u. Bd. 4 (vom Tode Const.s 337 bis Greg. d. Gr, 604). Lpz. 1883 f.

Geschichte der vorkonstant. Zeit insbesondre:

J. L. Moshemii Commentarii de reb. Christianorum ante Const. M. Helmstad. 1753.
F. Chr. Baur, Das Christenth. u. die Kirche der drei ersten Jhdte., Tüb. 1853. 3. A. 1863.
A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche. 2. A. Bonn 1857.
E. de Pressensé, Gesch. der drei ersten Jh. d. Kirche, deutsch v. Fabarius. 6 B. Lpz. 1862 ff.
Ad. Hausrath, NTl. Zeitgesch. Bd. IV: Die nachapost. Zeit. 2. Aufl. Heidelb. 1877.
E. Renan, Les origines du Christianisme, 7 vols., Par. 1863—82 (vol. 4—7 die Zeit v. den App. bis auf Mark Aurel behandelnd).
B. Jungmann (kath.), Dissertationes sel. in h. eccl., t. I, Regensb. 1880 (mehr dogmenhist. wichtig, vgl. u. bei DG.).
Charles B. Waite, History of the Chr. relig. to the year 290. Chicago 1881.
W. H. Simcox, The beginnings of the Chr. Church. Lectures etc. Lond. 1881.
Th. Keim, Rom u. das Christenth.; Darstellung des Kampfs zwisch. dem alten u. dem neuen Glauben im röm. Reiche während der beiden ersten Jh. Hrsg. v. H. Ziegler, Berl. 1881.

Erster Zeitraum: **Die Märtyrerkirche** (Ecclesia pressa) oder die Zeit der Christenverfolgungen (100—323).

2. Chronologischer Überblick über die Zeit der Christenverfolgungen.

(Mit Hervorhebung der hauptsächlichen Verfolgungs-Epochen.)

I. **Das Zeitalter Trajans (98—117). Ignaz und die apostolischen Väter.** — *1.* Trajan's Verfolgung. An die Stelle der mehr vereinzelten, durch längere Pausen unterbrochenen blutigen Gewaltakte Neros und Domitians im apostolischen Zeitalter (vgl. Clem., I Cor. c. 1) ließ zuerst Ulpius Trajanus — der edelsten und besten Imperatoren einer, ebendarum aber auch eifriger Wahrer und Wächter der altrömischen Staatsreligion — einen Zustand anhaltender Bedrückung der Christen treten. Als Anhänger einer hetaeria (oder eines collegium illicitum) sollten sie der auf dieses Vergehen gesetzten Todesstrafe verfallen, wenn sie hartnäckig die Abschwörung mittelst Opferns vor den Bildern der Götter verweigerten. Nur polizeiliche Aufspürung der Teilnehmer an den christlichen Versammlungen oder Beachtung anonymer Angeberei sollte nicht stattfinden (Brief an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngern vom Jahre 104 oder 112; vgl. Plin. Epp. c. X, n. 96, 97). — Zu Märtyrern wurden durch diese Trajanische Verfolgung u. a. der greise Bischof Symeon von Jerusalem, Jakobus des Gerechten Nachfolger (107), sowie Bischof Ignatius von Antiochia, der als Verächter der Götter vom Kaiser zum Tode verurteilt, gefangen nach Rom geführt und hier im Zirkus von den Löwen zerrissen wurde (115 oder 116 nach gewöhnl. Annahme; 107 nach Tillemont, Wieseler, Nirschl u. AA., 104 nach Fr. X. Kraus). Die römisch-kirchliche Tradition läßt auch zwei der damaligen Bischöfe Roms als Märtyrer sterben, nämlich Clemens (nach Einigen schon unter Nerva 97, n. And. gegen 100) und seinen Nachfolger Evaristus (105 oder 109). Doch ist gleich den Regierungszeiten dieser angeblichen „Päpste" — des vierten und fünften, oder der Nachfolger von Petrus, Linus und Anenkletus nach altrömischer Sage — auch die Thatsächlichkeit ihrer Märtyrertode nur mit späten und zweifelhaften Zeugnissen belegbar.

2. Ignatius gilt vermöge seiner sieben Sendschreiben an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnenser, und den Polykarpus — geschrieben in der angegebenen Reihenfolge, während der Reise zum Märtyrertode nach Rom — als einer der ältesten und angesehensten apostolischen Väter (vgl. die kräftige Zurückweisung der neutübinger Angriffe auf die Authentie dieser Briefe [in ihrer kürzeren, nicht interpolierten griechischen Textesgestalt] in Th. Zahns „Ignat. v. Antioch." 1874, sowie in dessen exeget.-krit. Bearbeitung der Briefe in der Hauptausgabe: v. Gebh., Harnack, Zahn, Patrum app. opp. Lips. 1876, II). Ihm stehen in dieser ältesten Gruppe nachapostolischer christlicher Schriftsteller nach Alter und Ansehen am nächsten einerseits Clemens von Rom (schrieb s. Ep. a. d. Korinther gegen 95 und † gegen 100), andrerseits Polykarpus v. Smyrna, dessen Brief a. d. Philipper kurz nach des Ignatius Tode, also spätestens 116 oder 117 verfaßt sein muß (s. c. 13) und der außerdem durch das gewichtige Zeugnis des Irenäus in s. Ep. ad Florinum als unmittelbarer Schüler des Ap. Johannes, mithin

als des Namens eines pater apostolicus vor Anderen würdig bezeugt erscheint (vgl. Zahn, l. c.). Von den übrigen Repräsentanten der ap.-patrist. Literatur gehören Pseudo-Barnabas und der Verf. der Epistel an Diognet dem Hadrianischen Zeitalter, Hermas, Papias v. Hierapolis, der unbek. Autor des s. g. II. Clemensbriefs an die Korinther, auch anscheinend der der jüngst entdeckten „Lehre der 12 Apostel" erst dem der Antonine an Vgl. schon Bd. I, S. 411 f.

II. **Die Hadrianische Zeit (117—138). Barcochba. Der Gnostizismus.** *1.* Die äußere Lage des Christentums bleibt unter Hadrian eine ähnliche wie unter seinem Vorgänger. Die Forderung der über das unausgesetzte Wachstum der Christenschaar aufgeregten heidnischen Volksmenge in Kleinasien, welche Massenhinrichtungen der verhaßten angeblichen Gottesleugner begehrte, fand beim Kaiser kein Gehör; vielmehr verbot ein Reskript desselben an den Prokonsul Minucius Fundanus (bei Euseb. KG. IV, 9) derartige tumultuarische Übergriffe, ließ also das streng gesetzlich geregelte Verfahren Trajans in Geltung (Verteidigung der Echtheit dieses Edictum Hadr. ad Fundanum gegen die Zweifel Keims, Overbecks ꝛc. bei K. Wieseler, die Christenverfolgung der Cäsaren bis zum 3. Jahrhundert, S. 18). Die von den athenischen Apologeten Quadratus und Aristides dem Kaiser im Jahre 124, bei seinem Passieren durch Athen auf der großen Reise durch alle Provinzen, überreichten Schutzschriften fürs Christentum, von welchen die des Aristides seit kurzem in armenischer Übersetzung fragmentarisch bekannt geworden, scheinen eine nicht unfreundliche Stimmung des Herrschers gegen die Kirche gewirkt zu haben. (Nach einer Hypothese Doulcets und A. Kihns soll auch die Ep. ad Diognetum von Aristides, und zwar, wie jener annimmt, zur Gewinnung Hadrians für die christliche Sache verfaßt sein, vgl. I, 23.) Doch läßt erst eine unbeglaubigte Sage bei Lampridius im 4. Jahrhundert Hadrian Christo einen Tempel erbauen. Besser bezeugt ist vielmehr die Nachricht über den Aphrodite-Tempel, den er in Jerusalem auf Jesu Todesstätte, sowie über die Zeusstatue, die er daselbst über dem Felsen seiner Grabstätte errichten ließ, um die Christen zu verhöhnen. Auch soll unter ihm ein weiterer römischer Bischof, Telesphorus — jenes Euarist dritter Nachfolger, nach den Zwischenregierungen des Alexander I. und Xystus (Sixtus) I. — angeblich gegen 136 Märtyrer geworden sein.

2. Barcochba's Aufruhr und seine Folgen. Am reichlichsten floß Christenblut während jenes furchtbaren Nachspiels des jüdischen Kriegs, das der Aufruhr des falschen Messias Barcochba (Sternensohn, vgl. 4 Mos. 24, 17), eines Jüngers des fanatischen Rabbi Akiba, während der Jahre 132—135 (oder wie Bodeck [M. Aurel. Antoninus, 1868] will: schon 122—125) herbeiführte. Näheres über Art und Stärke der damals jüdischerseits wider die Christen Palästinas, welche die Teilnahme an der pseudomessianischen Schilderhebung verweigerten, ausgeübten Gewaltthaten ist nicht bekannt. Die blutige Strenge des Siegers Jul. Severus, des Erstürmers von Bether, wo Barcochba nach verzweifeltem Widerstande fiel (135), galt nur den jüdischen Aufrührern. Desgleichen traf das kaiserliche Verbot, die auf den Trümmern Jerusalems errichtete römische Zwingburg Aelia Kapitolina zu betreten, lediglich die Juden. Befördert wurde der schon seit 70 im Gang befindliche Prozeß einer völligen Loslösung der morgenländischen Christen von den Juden durch diese Katastrophe. Die Reihe der judenchristlichen Gemeindevorsteher Jerusalems geht

im Jahre 135 zu Ende; der erste Heidenchrist, Markus, wird da Bischof des Ursitzes der Christenheit (Euſ. KG., IV, 6). Das in seiner politischen Existenz jetzt völlig vernichtete Judentum arbeitet fortan um so angelegentlicher an seiner geistigen Rekonstruktion und Verfestigung mittelst der gelehrten Thätigkeit seiner Rabbinerschulen zu Jamnia oder Jabne (gegr. durch R. Jochanan ben Zakchai, bald nach 70), Lydda, Tiberias; später zu Babylon, Pumbeditha, Sura, Nahardea ꝛc. Das Zeitalter Hadrians legt so gewissermaßen den Grund zur Entstehung der talmudischen Tradition. Ihre frühesten Träger, die sogen. Tannaim (oder Schonim, d. i. Wiederholen des Gesetzes, *δευτερονομικοί*) bilden eine mit Jochanan ben Zakchai ums Jahr 70 und Gamaliel d. Jüngeren gegen 100 anhebende und mit R. Jehuda ha-Nasi oder Hakkadosch schließende Reihe berühmter Gesetzeslehrer, welche bis um 220 den Grundstock des jüdischen Corpus juris oder die sogen. Mischna zum Abschlusse bringen. Unrichtig ist, was vielfach über das Entstandensein auch des Buches Sohar, der ältesten Urkunde der sogen. Kabbala oder jüdisch-theosophischen Tradition, unter Kaiser Hadrian, und zwar speziell durch jenen R. Akiba sowie durch den etwas jüngeren R. Schimon ben Jochai, behauptet worden ist. Diese beiden Lehrer sind vielmehr gleichfalls den Miturhebern der Mischna in ihrer frühesten, noch ungeschriebenen Gestalt zuzuzählen, während die Kabbala erst mittelaltrigen Ursprungs ist (vgl. Dav. Cassel, Gesch. der jüdischen Literatur S. 170 ff.; Hecht, Gesch. der Juden, 5. A., S. 69 f.; E. Schürer, Neutest. Zeitgeschicht, S. 35 ff.).

3. Die Entstehung der gnostischen Häresien des 2. Jahrhunderts darf wohl in eine gewisse, wenn auch nur mittelbare Verbindung mit Hadrians religiösem Synkretismus, seiner Beförderung des Eindringens orientalischer Geheimkulte ins Abendland und seiner Begünstigung des hellenischen Mysterienwesens gebracht werden. Jedenfalls ist es Thatsache, daß die wichtigeren Hauptformen sowohl des heidenchristlichen als des judenchristlichen Gnostizismus seit der Regierung dieses Kaisers zuerst hervorgetreten sind. Von den erst im Zeitalter Antonins zur Ausbildung gelangten Gnostikerschulen ist eigentlich nur die des Marcion von hervorragenderer Bedeutung, und gerade in ihren Lehren kündigt sich bereits ein gewisser katholisierender Zug, ein Streben nach Vermittlung des gnostisch-synkretistischen mit dem spezifisch-christlichen Standpunkte an. — Mehr isoliert stehende, ohne größeren Anhang und Einfluß gebliebene Vorläufer des gnostischen Synkretismus innerhalb des apost. Zeitalters waren Simon Magus und Korinth gewesen: jener (der magister ac progenitor omnium haereticorum, wie Irenäus ihn nennt) manches Eigentümliche der späteren heidenchristlichen Gnosis antizipierend, dieser (gegen dessen Doketismus der Apostel Johannes sowie wahrscheinlich noch Ignatius eiferten) kraß judaistische Elemente, besonders sinnlich chiliastische Ideen und eine ebionitische Vorstellung von Jesu Person, mit ethnicistischen, namentlich der Statuierung eines besonderen niederen Schöpfergotts oder Demiurgen sowie der Verflüchtigung von Jesu Erlösungsleiden zu leerem Scheine, auf willkürliche Weise amalgamierend. Die auf diese beiden Urgnostiker gefolgten ausgebildeteren Systeme des häretischen Gnostizismus (der *γνῶσις ψευδώνυμος* im Gegensatze zur *γν. ἀληθής* eines Clemens, Origenes und der späteren Alexandriner) teilen sich zunächst in zwei Hauptgruppen: I. judaistisch-gnostische

Irrlehren oder Ebionitismus im weiteren Sinne — zerfallend in a) reinen oder eigentlichen Ebionitismus; b) milderes Judenchristentum (oder Nazaräertum, nach einer späteren Benennung); c) philosophierendes, essenisch gefärbtes Judenchristentum oder Elkesaitismus (Ebionitismus der Pseudo-clementinen sowie des Epiphanius, haer. 30) —; II. heidenchristlichen oder eigentlichen Gnostizismus. Der letztere zerfällt in zwei Hauptgruppen gnostisch-synkretistischer Lehrsysteme, bei deren Aufzählung wir, behufs Erzielung einer relativen Vollständigkeit, teilweise schon über die Grenze des Hadrianischen Zeitalters hinausgreifen müssen (die mit * bezeichneten Namen gehören erst der nach-hadrianischen Zeit an):

a) Systeme von alexandrinischer (d. h. platonisierend-emanatistischer) Grundrichtung: Basilides und die *Pseudobasilidianer, Karpokrates, *Valentin, *Monoimos der Araber, *Bardesanes von Edessa;

b) Systeme von orientalisch-dualistischer Grundrichtung, und zwar
 α) syrisch-dualistische Systeme: die Ophiten, Satornil (Saturninus), Kerdon, *Justin d. Gnostiker, *Tatian und die Enkratiten;
 β) kleinasiatisch-dualistische Systeme: *Marcion mit seinen Schülern *Apelles, *Markos, *Lukan 2c.

Näheres über Art und Inhalt der gnostischen Systeme gehört in die Dogmengeschichte. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß Gnostiker mit antinomistisch-libertinistischen Grundsätzen, entspringend aus hochmütiger Verachtung des Demiurgen oder Judengotts und seines Gesetzes, sogen. Antitakten (von *ἀντιτάσσεσθαι τῷ νόμῳ*) oder Nachbilder der Nikolaiten des apost. Zeitalters (vgl. Apg. 6, 5; Apok. 2, 6. 15), als Abarten oder naturgemäße Entwicklungen einzelner Systeme teils der Gruppe a — namentlich der Basilidianer und Karpokratianer — teils der Gruppe b α (hier bes. der Ophiten), zur Ausbildung gelangten. Dagegen hielt Marcion und seine Schule im Ganzen sich freier von solchen Verirrungen.

III. **Die Zeit der Antonine (138—180). Erstes Blütenalter der Apologetik. Der Montanismus.** *1.* Unter Antonin dem Frommen († 161) währt der geächtete und öfteren blutigen Verfolgungen ausgesetzte Zustand der Christen fort, wie u. a. Justins Angaben in seiner Apologie über die vom römischen Stadtpräfekten Urbicus verhängten Hinrichtungen zeigen. Schwerlich läßt die Echtheit des von Eusebius (KG. IV, 13) dem Antoninus zugeschriebenen Reskripts *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*, worin der Christenglaube gegen etwaige Strafmaßregeln geradezu in Schutz genommen wird, sich behaupten. Auch scheint die Verfolgung der Gemeinde zu Smyrna unter dem Prokonsul Quadratus, welcher der 86jährige Bischof Polykarp als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen zum Opfer fiel, neueren Forschungen von Waddington (1867) und Lipsius zufolge nicht erst unter Mark Aurel, sondern schon unter Antonin, etwa 155 oder 156 stattgefunden zu haben. Doch widersprechen dieser Zeitbestimmung, zu Gunsten der älteren, eusebianisch-hieronymianischen, z. B. Wieseler (a. a. O. S. 34 f.) und Keim (Aus dem Urchristent., S. 90). Ohne genügende Gewähr ist, was die römische Sage von den Martyrien zweier Päpste unter Antonin, des Hyginus um 140 und des Pius I. um 155, meldet.

2. Markus Aurelius, der tugendstrenge stoische Weise aus Epiktets

Schule (161—180) ließ den Verfolgungsmaßregeln wider die Christen eine bedeutende Verschärfung zu teil werden. Seine Edikte fordern, über die mildere Praxis Trajans und Hadrians weit hinausgehend, zur Aufspürung der Christen geradezu auf, sprechen den Anklägern das Vermögen der als Bekenner des verhaßten Aberglaubens Überführten zu und dulden die Anwendung der Folter behufs Herbeiführung von Geständnissen. Angebliche Unterbrechung der Verfolgungen im Markommannenkriege 174, infolge des Rettungswunders der legio fulminatrix — wo freilich heidnischerseits das Gebet nicht zum Christengotte, sondern zum Jupiter Pluvius als das Rettende angesehen wurde (Mosheim, Diss. de mirac. leg. fulm., 1733). Heftigster Ausbruch des Verfolgungseifers drei Jahre nach diesem Ereignisse in den Rhonestädten Lyon und Vienne 177, wo der 90jährige Bischof der ersteren Stadt Pothinus nebst seinen Diakonen Sanktus und Attalus, ferner die junge Sklavin Blandina und der 15jährige Knabe Ponticus zu Märtyrern wurden. Schon früher, um 166, soll Justin, der Apologet, in Rom durchs Schwert als Märtyrer gefallen sein; desgleichen um dieselbe Zeit nach der älteren Überlieferung Polykarp in Smyrna, s. o. — Auch das Martyrium der h. Cäcilia wollen Manche (De Rossi 2c.) der M. Aurelschen Zeit, und zwar etwa dem Jahre 177 zuweisen, während das römische Martyrolog. den Tod dieser gefeierten Heiligen erst gegen 230, unter Alexander Severus, stattfinden läßt.

3. Zu den äußeren Angriffen gesellte sich seit Mark Aurels Zeit zuerst eine energische literarische Bestreitung des Christentums, und zwar doppelter Art. a) Indirekt, durch Versuche zu geistiger Neubelebung und sittlich läuternder Verjüngung des Heidentums; so nach dem Vorgange des Neupythagoräers Apollonius v. Tyana († 96) und des edlen Platonikers Plutarch († 120): Kaiser M. Aurel selbst in seinen stoisch-moralischen Sentenzen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*) und der pythagorisierende Platoniker Numenius von Apamea, ein syr. Vorläufer der Neuplatonikerschule Alexandrias; b) direkt und aggressiv, durch Verspottung der christlichen Lehre und Lebensrichtung, wie in Lucians Satiren De morte Peregrini, Philopseudes, Vera Historia etc., oder durch leidenschaftliche Polemik, wie in des eleganten Rhetors M. Cornelius Fronto († um 170) verlorener Rede gegen die Christen, in des Cäcilius Natalis Disputatio adv. Christianos, gegen welche wahrscheinlich der Minucianische Dialog Oktavius sich wendet, sowie vor allen in des platonisierenden und epikureisierenden Eklektikers Celsus *Λόγος ἀληθής* (geschr. 178, nach Keim), dem sieben Jahrzehnte später Origenes seine berühmte Apologie entgegensetzte.

4. Apologeten. Durch die Regierungszeiten beider Antonine hindurch erstreckt sich die erste Hauptepoche oder Blütezeit der christlichen Apologetik, zu welcher das Auftreten jener Athener Quadrat und Aristides unter Hadrian ein Vorspiel bildet. Vornehmster Vertreter der apolog. Litteratur unter Ant. Pius ist Justinus Martyr aus Flavia Neapolis in Samaria, christlicher Evangelist im Philosophenmantel seit seiner im 30. Lebensjahre erfolgten Bekehrung durch einen ehrwürdigen Greis am Meeresstrande, später streitbarer Gegner des christenfeindl. Cynikers Crescens, welchen übrigens nur eine unhaltbare Kombination des Eusebius als Urheber von Justins Märtyrertod unter M. Aurel dargestellt hat. Justin ist gemeinsamer Ausgangspunkt sowohl für die antijüdische als für die antiheidnische Lehrthätigkeit der folg.

altkirchlichen Apologeten — jenes durch seinen Dialog mit dem Juden Trypho, dieses durch seine Apologie an Kaiser Antoninus (deren herkömmliche Teilung in eine Apol. maior und minor wahrscheinlich des histor. Grundes entbehrt, da die zweite kleinere wohl nur als Anhang oder Nachtrag zur ersteren zu betrachten ist). Gleichfalls noch unter Antonin scheint Bischof Melito von Sardes — einer der fruchtbarsten christl. Schriftsteller dieser Zeit, Verf. von über 20 Werken (Eus. h. e. IV, 26) — seine, wohl nicht in echter Gestalt erhaltene Apologie verfaßt zu haben. Dagegen schrieben unter M. Aurel die kleinasiatischen Apologeten Miltiades und Claudius Apollinaris, der Assyrer Tatian, Schüler und Nachahmer Justins (*Λόγ. πρ. Ἕλληνας*), der Antiochiener Theophilus (*Πρός Αὐτόλυκον*, geschr. gegen 180), die ihren persönlichen Verhältnissen nach unbekannten Athenagoras (*Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*) und Hermias (*Διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων*), sowie wahrscheinlich auch der älteste lateinische Apologet Minucius Felix, Verfasser des für Tertullians apolog. Hauptwerk vorbildlich gewordenen Dialogs Oktavius. Vgl. was jene Griechen betrifft, das große Apologetenwerk von J. C. T. Otto, sowie Zahns und A. Harnack's gründlich eindringende Spezialstudien; über M. Felix bes. A. Ebert (1868) u. P. Schwenke (1883).

5. In kultusgeschichtlicher Hinsicht erscheint das Zeitalter der Antonine wichtig wegen des Einblicks in die noch überaus einfache und apostolisch lautere Weise der kirchl. Gottesdienstfeier, welche die Schriften der Apologeten, namentlich Justins, uns gewähren. Danach besteht noch keine Arkandisziplin — vgl. N. Bonwetsch, Ztschr. f. hist. Theol. 1873, II —, noch keine Auffassung der Eucharistie als eigentlichen Opfers, kein Exorcismus bei der Taufe (diese übrigens schon nach der „Lehre der Apostel" [c. 140 oder 150] auch als bloße Besprengungstaufe für gültig erklärt), kein ausgebildeteres Katechumenatsinstitut mit mehreren Stufen von Katechumenen, keine bestimmter geregelte Bußordnung ꝛc. (Wegen der Osterstreitigkeiten s. den folg. Abschn.)

6. Für die Entwicklung von Leben, Zucht und Sitte bietet wichtige Aufschlüsse zunächst die unter Antonin (z. B. des römischen Bischofs Pius I. 140—155, nach dem schwerlich anzufechtenden Zeugnisse des Can. Murat.) abgefaßte apokalyptische Mahn- und Lehrschrift *Ποιμήν* des ap. Vaters Hermas in Rom, mit ihren Klagen über drohende Verweltlichung der Kirche, ihrem nicht monarchisch-episkopalistischen, sondern presbyterial-demokratischen Verfassungsideal, ihrer Empfehlung der wöchentlichen Stationsfasten (Mittw. u. Freit.), ihrer Behauptung einer Sühnkraft des Märtyrertods und einer Möglichkeit überverdienstlicher Tugendübung, ihrem Dringen auf Gewährung nur einmaliger, nicht öfter wiederholter Buße an Gefallene. Daran reiht sich dann die montanist.-novatianische Versagung der Absolution schon an nur einmal Gefallene als nächsthöhere Stufe der Strenge an.

7. Der Montanismus, begründet in Kleinasien etwa anderthalb Jahrzehnte nach Entstehung jener römischen Schrift, vertritt eine noch energischere Opposition gegen die in der kathol. Christenheit eingerissene Erschlaffung der Sittenstrenge und Erkaltung des apostol. Geistesfeuers. Als altchristliche Vorläufer des Puritanismus der Reformationszeit und zugleich als ekstatisch begeisterte Erneuerer der Charismen des apostol. Zeitalters, insbesondere der Prophetie, verkündeten Montanus († geg. 180), Prisca und Maxi-

milla († geg. 200) seit etwa 156, wo sie zuerst lehrend und weissagend in der phryg. Stadt Pepuza auftraten (nicht etwa erst seit 179, wie D. Völter, Ztschr. f. wissensch. Th. 1883, I, behauptet), das Gekommensein der vom Herrn verheißenen Zeit des Paraklet und das nahe Bevorstehen des tausendjährigen Reichs. Zu ihm gelte es für alle Jünger des Paraklet (oder Pneumatiker, im Gegensatz zu den Katholikern als bloßen Psychikern, 1. Kor. 2, 14) sich zu bereiten a) durch strengere Fasten als die kath.=kirchlichen, namentlich durch jährlich zweimalige Xerophagien (wochenlange Enthaltung von Fleisch 2c.); b) durch Verabscheuung der zweiten Ehe als Hurerei; c) durch Verschleierung der Jungfrauen und Meidung alles weltlichen Putzes, aller derart. Vergnügungen wie Theater, Zirkusspiele 2c.; d) durch Aufsuchen des Martyriums; e) durch absolute Verweigerung der Absolution an Mörder, Ehebrecher, Götzendiener und sonstige Gefallene. — Schwärmerisch=ekstatischer Charakter der Anhänger Montans in Kleinasien (daher auch Pepuziani, *Κατάφρυγες*). Daher Einschreiten der Kirchenväter Claud. Apollinaris, Miltiades, Rhodon 2c. gegen sie auf Synoden zu Hierapolis und Anchialus seit 170. Frühzeitiges Gelangen einzelner Vertreter des Montanismus auch nach Rom; vgl. IV, 3.

IV. **Zeitalter des Commodus und seiner nächsten Nachfolger (180—202).** (Irenäisches Zeitalter.) *1.* Unter M. Aurels Sohne Commodus (180 bis 192) genoßen die Christen — abgesehen von einzelnen Fällen peinlichen Verfahrens, wie in Rom gegen einen Senator Apollonius (Euf. KG. V, 21) — eine im ganzen wenig beunruhigte Existenz, wozu der Einfluß einer der Nebenfrauen des Kaisers, der dem Christentum zugethanen Marcia, beigetragen zu haben scheint (vgl. Aubé, Le Christianisme de Marcia, Par. 1879; Frz. Görres, D. Christent. u. d. röm. Staat z. Z. des Commodus, JBB. f. prot. Theol. 1884, II. III). Ähnlich blieb es unter dessen nächsten Nachfolgern Pertinax und Did. Julianus sowie während der Anfangsjahre des Septimius Severus, wo dieser wegen Heilung von einer schlimmen Krankheit, die ihm durch den christlichen Sklaven Prokulus (mittelst Ölsalbung, vergl. Jak. 5, 14) zu teil geworden, die Christen sogar begünstigte und z. B. im Jahre 197 gegen eine Aufwallung heidnischer Volkswut in Rom kräftig in Schutz nahm.

2. Verschiedene Anzeichen geben ein stetiges Umsichgreifen des Christentums durch Missionen während dieser letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zu erkennen. So scheint die Katechetenschule Alexandrias mittelst Ausbildung von Evangelisten auf die Bekehrung der Nachbarländer wichtigen Einfluß geübt zu haben, besonders auf Cyrenaika einerseits und auf Arabien andererseits. Das „Indien", wohin der (aus Sizilien stammende) alex. Katechet Pantänus um 190 gezogen sein soll, um das Evangelium zu verkündigen, scheint das südliche Arabien gewesen zu sein; wie denn später auch Origenes in Arabien wirkte. Schon unter Mark Aurel erscheint ferner Edessa und das Königreich Osrhöne am Euphrat (unter dem Fürsten Abgar bar Manu) als fürs Christentum neu gewonnenes Gebiet. Desgleichen das südliche Britanien, dessen König Lucius vom römischen Bischof Eleutherus († 189) sich christliche Sendboten erbeten haben soll, sowie das gleichfalls wohl von Rom aus evangelisierte Nord=Afrika (Afr. proconsularis, nebst Numidien und Mauretanien).

3. Fortgesetzte Ausbreitung des Montanismus von Kleinasien aus — zunächst in Rom, wo Bischof Eleutherus durch seinen lugdunensischen Kollegen Irenäus (seit 178, † 202) zur Milde gegen die prophetisch-chiliastische Partei und deren Vorkämpfer Blastus, Proklus rc. gestimmt wurde; dann, seitdem Bischof Viktor I. (190—199) durch den kleinasiatischen Konfessor Praxeas aus Smyrna und durch den fanatisch antichiliastischen Presbyter Gajus zu verfolgendem Auftreten gegen die römische Montanistengemeinde bewogen worden war, im prokonsular. Afrika. Hier trat um 201 in Karthago der glänzend begabte Presbyter Tertullian (geb. um 160 als Sohn eines heidnischen Centurio, berühmter Rhetor und Advokat in Rom, daselbst bekehrt 193; Presbyter in Karthago seit 196, † um 220) zur neuen Lehre über. Er reinigte dieselbe von manchen Auswüchsen und hob während der sept.-severischen Verfolgungszeiten die sich um ihn scharende karthagische Montanistengemeinde (Gem. der Tertullianisten) zu hoher Bedeutung empor.

4. Der sogen. Osterstreit zwischen jenem Viktor I. v. Rom und Polykrates, Bischof v. Ephesus (196) betraf die Frage, ob das christliche Passah, die jährliche Gedenkfeier des Tods und der Auferstehung Jesu, mit dem 14. Nisan, dem alttest. Passah-Termin und Zeitpunkt der Kreuzigung Christi, jedesmal zusammenfallen müsse (so die judaisierenden Katholiker Kleinasiens, später Quartodecimaner, d. i. „14. Nisan-Leute" genannt), oder ob vielmehr Zusammentreffen der Feier des Auferstehungsfests (Ostersonntags) mit einem Sonntage, wenn auch nur in der Umgebung der ι δ' (d. i. des 14. Nisan) stattzufinden habe — welcher letzteren Praxis die Mehrzahl aller Heidenchristen, nemlich alle Abendländer sowie im Orient die Christen von Äg., Paläst. und Pontos huldigten. Ein harmloseres Vorspiel dieser Kontroverse hatte schon im Antoninischen Zeitalter stattgefunden, bestehend in einem friedlich ausgehenden Meinungsaustausche zwischen Bisch. Anicet I. v. Rom und dem bei demselben zu Besuche anwesenden Polykarp v. Smyrna (155). Stürmischer als Anicet wollte Viktor I. gegen den die kleinasiat. Praxis verteidigenden Ephesiner Polykrates vorgehen. Allein sein Vorhaben, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten als judaisierenden Ketzern aufzuheben, wurde allenthalben gemißbilligt und durch das Einschreiten der gallischen Bischöfe unter Führung des Irenäus, der auch in diesem Falle, wie früher bei der monatist. Frage, zwischen kleinasiat. u. abendländisch-kirchlichen Grundsätzen vermittelte, verhindert. — Späterer Sieg der röm.-abendl. Praxis über die quartodecimanische auf dem Konzil zu Nicäa (vgl. unten, folg. Per., Nr. I).

5. Irenäus ist übrigens, trotz jenes energischen Vorgehens gegen Viktor, ein wichtiger Zeuge für das hervorragende Ansehen (die potior principalitas) der Kirche Roms als Wahrerin der apostol. Lehrüberlieferung in ihrer Reinheit: s. adv. haer. III, 3, 2. Hohe Bedeutung dieses KV.s überhaupt als vornehmsten Repräsentanten der s. g. kleinasiatisch-gallischen (oder auch gallisch-römischen) Theologenschule (vgl. u. V) sowie als in Hinsicht auf geniale Geistesfrische und Originalität unerreichten ältesten Musters der ketzerbestreitenden (antignostischen) Lehrthätigkeit in jenem Hauptwerke *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (s. Adv. haereses) l. V. Daher hat die Bezeichnung der gesamten hier in Rede stehenden Epoche als des „Irenäischen Zeitalters der Kirche" ein gewisses Recht (s. K. Graul, Die Kirche a. d. Schwelle des

Iren. Zeitalters, Lpz. 1860, und vgl. außerdem die Mongrr. von Duncker 1836, Böhringer 1842 [2. A. 1873], Ziegler 1871). Über seinen angebl. Märtyrertod 202 s. Nr. V, 1.

6. Im ersten Stadium der monarchianischen (od. altkirchl.-unitarischen) Streitigkeiten, das mit unserer Epoche wesentlich zusammenfällt, bestand übrigens Rom seine Probe als zuverlässige Wahrerin der kirchl. Rechtgläubigkeit nicht ganz glücklich. Von den beiden Lehreinseitigkeiten entgegengesetzter Art, die man unter dem gemeins. Namen Monarchianismus oder Unitarismus, d. h. der Verkennung des wahrhaft hypostatischen, persönlich-selbständigen Charakters Gottes des Sohnes in s. Verh. zum Vater zusammenfaßt: der modalistischen (oder patripassianischen, den Sohn ähnlich so wie Marcion mit dem Vater vereinerleienden) und der dynamistischen (denselben zu einer unpersönl. Kraft herabsetzenden, also den Standpunkt der ebionitischen Christologie reproduzierenden) durfte die erstere in der röm. Kirche bis gegen 200 und darüber hinaus, ungehindert vorgetragen werden. Ihren Hauptvertreter Praxeas (s. o.) lehrte erst Tertullian, als Anwalt der streng hypostasianischen Anschauungsweise der Montanisten (in der Schrift Adv. Praxeam, geschr. gegen 210) als gefährlichen Ketzer kennen. Dagegen wurde wider die dynamistischen Monarchianer, welche — als Erneuerer des Standpunkts der kleinasiat. Aloger (Logosgegner, Logos-Leugner) um 170 — seit dem letzten Jahrzehent des 2. Jahrh. in Rom lehrend aufzutreten versuchten, konsequent eingeschritten. So zuerst wider den ganz und gar ebionitisch lehrenden, Christum als *ψιλὸς ἄνθρωπος* bezeichnenden Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz (*Θεόδ. ὁ σκυτεύς*, zum Unterschiede von dem gleichzeitigen Theodorus *ὁ τραπεζίτης*, dem Stifter der gleichfalls dynamistischen Melchisedekiten-Sekte), welchen Bisch. Viktor exkommunizierte; dann wider den Aristoteliker Artemon, gegen dessen ähnlich geartete Irrlehre Victor's Nachfolger Zephyrinus (199—217) einschritt. — Spätere Fortbildner von Praxeas modalist. Lehrweise: Noëtus, Callistus, Beryllus, Sabellius. Späterer Hauptvertreter des Dynamismus: Paulus v. Samosata — vgl. die fg. §§.

V. **Septimius Severus als Christenverfolger u. s. Nachfolger (202—222). — Tertullian; Clemens v. Alexandrien.** *1.* Die septimische Verfolgung. Nachdem schon seit etwa 200 die kaiserl. Statthalter in Nordafrika einzelne blutige Exekutionen über christliche Bekenner verhängt hatten, erließ Sept. Severus 202 ein Verbot des Übertrittes zum Christentum wie zum Judentum bei schwerer Strafe. Der dadurch aufs Neue entfesselten Verfolgungswut fiel eine reichliche Zahl Märtyrer zum Opfer, darunter mehrere hochangesehene u. berühmte, wie angeblich in Lyon Irenäus (über dessen Martyrium aber bestimmtere urkundliche Nachrichten fehlen); in Alexandria: Leonidas, der Vater des (damals 17jährigen) Origenes, die edle Jungfrau Potamiäna mit ihrer Mutter Marcella, sowie der durch den Anblick ihres standhaften Duldens ergriffene und bekehrte Soldat Basilides; in Karthago: die edle junge Frau Perpetua mit ihrer frommen Sklavin Felicitas, beide wahrscheinlich zu Tertullians Montanisten-Gemeinde gehörig. — Einzelne Nachwehen der septim. Verfolgung erstreckten sich noch durch die Regierung seines schlechten, übrigens aber in s. Jugend von christlichen Einflüssen mehrfach berührten Sohnes Caracalla (211—217). Dagegen herrschte unter Makrinus (217) so-

wie unter dem schwelgerischen oriental. Synkretisten Heliogabal (210—222) Ruhe und Duldung für die Christen.

2. **Wiederaufblühen der apologetischen Lehr- und Wehrthätigkeit in dieser Verfolgungsepoche**, und zwar bes. auf zweien Punkten der Kirche:

a) in **Karthago** durch Quintus Septim. Florens **Tertullianus** (s. o.) als Begründer und ersten Hauptvertreter der **nordafrikanischen Theologenschule** (von streng biblisch-realistischem, philosophie-feindlichem Charakter) sowie deren eigentümlicher punischer Latinität, wichtig als Verf. der apol. Schriften ad Nationes ll. II und Apologeticum (beide, die sich wie roherer erster Entwurf und fertige Ausarbeitung verhalten, wohl dem Octavius des Min. Felix teilweise nachgebildet); De testimonio animae; de corona militis; ad Scapulam procons. Africae; adv. Judaeos, sowie noch zahlreicherer antignostisch-polemischer (außer adv. Prax. noch bes. adv. Marcionem l. V, adv. Valentinianos, adv. Hermogenem, De praescriptionibus haerett.), dogmatischer (De anima, De carne Christi, De resurrectione carnis) und praktisch-asketischer (De bapt., De poenit., De orat., De idololatr., De spectaculis, De pallio, De jejuniis adv. psychicos etc.).

b) In **Alexandria** durch Titus Flavius **Clemens**, des Pantänus Gehilfe (seit 190) und dann Nachfolger (seit 200) an der Katechetenschule, durch die septim. Christenverfolgung (202) zur Flucht nach Palästina genötigt, das. gestorben gegen 216. Als Verfasser einer großen dreiteiligen Apologie des Christentums, bestehend aus dem *Λόγος προτρεπτικὸς πρ. Ἕλληνας* (Cohortat. ad Graecos), dem *Παιδάγωγος* (3 BB.) und den *Στρωματεῖς* (Stromata, 8 BB., wovon das 8. nur noch trümmerweise erhalten); auch einer größtenteils verloren gegangenen skizzenhaften Schriftauslegung, *Ὑποτυπώσεις*, in 8 BB., sowie einer noch vorhandenen Homilie oder Paränese: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* (über Mt. 19, 21) wurde er Begründer und erster Hauptvertreter der **alexandrinischen Theologenschule**, welche durch ihre entschieden philosophiefreundliche, mystisch-spekulative und dabei mehrfach heterodoxe Richtung auf dogmatischem Gebiete, sowie durch ihre allegorisierende Schriftbehandlung nach Philonischem Muster gegenüber den orthodoxeren und mehr realistischen Schulen des Abendlands: der gallisch-römischen des Irenäus und seines Schülers Hippolyt (s. u.) und der nordafrikanischen Tertullians ꝛc. charakterisiert erscheint (Vertreterin der sogen. *γνῶσις ἀληθὴς ἤτοι ἐπιστημονική* im Gegensatz zur *γνῶσις ψευδώνυμος* der Gnostiker).

VI. **Von Alexander Severus bis zu Philippus Arabs** (222—249). — **Hippolytus und Origenes** (Origenistisches Zeitalter). *1.* **Die Kaiser.** Wie schon Heliogabals zweite Gemahlin Severina sich als entschiedene Christenfreundin verhalten hatte, so bewies seines Nachfolgers Alexander Severus (222—235) Mutter Julia Mammäa sowohl der christlichen Religion überhaupt als den gelehrten Studien ihres berühmtesten damaligen Vertreters Origenes ihre Gunst. Infolge hievon gesellte auch ihr Sohn den in seinem Lararium aufgestellten Büsten des Abraham, Orpheus und Apollonius v. Tyana diejenige Christi hinzu: ja er ließ den Spruch des Herrn Lk. 6, 31 in die Wand seines Palastes eingraben. Dagegen erließ sein Mörder und Nachfolger Maximinus Thrax (235—238) ein Verfolgungsedikt wider den christlichen Klerus, dem

u. a. zwei römische Bischöfe Pontianus und Anteros, jener im Exil auf Sardinien, dieser im Kerker im Rom (236), als Opfer fielen und durch welches auch Origenes eine zeitlang in Lebensgefahr gebracht wurde (s. u.). Die Gordiane und ihre Nachfolger Pupienus und Balbinus thaten nichts zur Störung des Friedens der Kirche. Philipp der Araber aber (244—249) soll nach der euseb.-hieronymianischen Chronik sogar Christ gewesen sein. Jedenfalls begünstigten er und seine Gemahlin Serena die christliche Religion in noch höherem Grade als Alex. Severus.

2. Callist und Hippolyt. Der erschlaffende, verweltlichende Einfluß, den diese längere Zeit des fast gänzlichen Nachlassens der Verfolgungen auf die Kirche übte, trat besonders in der römischen Gemeinde in den ärgerlichen Händeln des Schisma zwischen Callistus und Hippolytus (220—235) zu Tage. Callistus (Calixtus), ein freigelassener Sklave, der nach wechselvollen Lebensschicksalen als Nachfolger Zephyrins 218 röm. Bischof geworden war, wurde von einer starken Gegenpartei unter Führung des Presbyters Hippolytus, seit etwa 220 seines Gegenbischofs, wegen laxer Handhabung der Sittenzucht (Absolution von Ehebrechern, Mördern und zum Götzendienste Abgefallenen) sowie wegen Begünstigung der modalistischen Häresie des Noëtus aus Smyrna und seiner Anhänger Epigonus und Cleomenes, welche eine dem Patripassianismus des Praxeas verwandte Lehre über das Verhältnis Christi zum Vater seit etwa 215 in Rom vortrugen, angeklagt. In manchen Stücken mag diese rigoristische Opposition weiter als nötig gegangen sein, z. B. darin, daß sie dem Callist es zum Vorwurfe machte, wenn er niederen Geistlichen die Ehe gestattete. Doch wird sie im Ganzen mit ihrer Bekämpfung seines Laxismus im Rechte gewesen sein. Charakteristisch für die Schroffheit, zu welcher der Gegensatz zwischen Rigorismus und Laxismus schon gleich in diesem ersten kirchendisziplinarischen Schisma entwickelt erscheint, ist die Behauptung Callists: auch wenn ein Bischof eine Todsünde begehe, könne sein Presbyterium ihn seines Amtes nicht entsetzen. Die Spaltung währte unter Callists beiden Nachfolgern Urban I. und Pontianus fort, bis zum Regierungsantritt des christenfeindlichen Kaisers Maximinus Thrax (235), der beide Gegenbischöfe, Pontianus und Hippolytus nach der Insel Sardinien verbannte. Hier scheinen beide bald nachher gestorben zu sein; denn wenn Hippolytus in einer späteren Dichtung des Prudentius (Anf. des 5. Jhdts.) als erst in der Decianischen Verfolgung, und zwar nachdem er Anhänger der Novatianischen Partei gewesen sei, zum Märtyrer geworden gefeiert wird, so liegt dieser Angabe offenbar eine Art optischer Täuschung (Verwechslung der Rigoristenpartei der Jahre 251 ff. mit derjenigen der Jahre 220 ff.) zu Grunde.

3. Hippolyt als Gelehrter und Schriftsteller. Er war Verfasser zahlreicher Schriften laut dem auf der Kathedra seiner (1551 aufgefundenen) Statue eingegrabenen Verzeichnisse. Davon sind die meisten verloren, bes. die dogmatischen und apologetischen (wie *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, *Περὶ ἀναστάσεως* an die Kaiserin Severina, s. o., *Πρὸς Ἰουδαίους*), auch die Mehrzahl der exegetischen. Von den polemischen Werken besitzen wir noch ein Fragment gegen Noëtus (18. Kapp.), ferner in abkürzender latein. Bearbeitung (unter Tertullians Schriften, daher „Pseudotertullian") eine kürzere Ketzerbestreitung: das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, endlich eine ausführlichere, dem großen

Irenäischen Werke teilweise nachgebildete Bestreitung der Häretiker in 10 BB.: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* oder auch *Φιλοσοφούμενα*. Dieses letztgenannte Werk, erst seit 1842 relativ vollständig (bis auf das 2. und 3. Buch) entdeckt und vom ersten Herausgeber E. Miller (Oxford 1851) noch dem Origenes beigelegt, ist seit Bunsens und Döllingers Monographien (1852. 1853) und seit Duncker-Schneidewins kritischer Ausgabe (1855) als von Hippolyt herrührend ziemlich allgemein anerkannt, obschon jenes Schriftenverzeichnis der Statue seiner nicht ausdrücklich gedenkt.

4. Origenes, Sohn jenes Märtyrers Leonidas (geb. 185 in Alexandria, im Christentum unterwiesen noch durch Pantänus [† ca. 200], sowie durch Clemens, im J. 202 beim Martyrium seines Vaters beinahe auch zum Opfer der septim. Verfolgung geworden, 203 vom Bischof Demetrius zum Lehrer an der durch Clemens Flucht nach Palästina verwaisten Katechetenschule bestellt) ist neben Hippolyt der bedeutendste christliche Theologe der 1. Hälfte des 2. Jahrh. An vielseitiger Gelehrsamkeit, riesigem Fleiß (daher *Χαλκέντερος*, *Ἀδαμάντιος*), enormer Produktionskraft und bes. an spekulativer Begabung war er jenem noch überlegen. 228, bei einer Reise nach Palästina empfing er von den Bischöfen Theoktist v. Cäsarea und Alexander von Jerusalem den kirchlichen Satzungen zuwider die Presbyterweihe. Er zerfiel darüber, über die Heterodoxien seines dogmatischen Werks *Περὶ ἀρχῶν* (geschr. um 230), sowie über das früher schon in hyperasketischem Eifer an sich verübte Vergehen der Selbstentmannung (gemäß der allzubuchstäblich aufgefaßten Stelle Mt. 19, 12) mit dem alexandrinischen Kirchenfürsten Demetrius und wurde von diesem nach zweimaliger Verurteilung durch Synodalbeschlüsse (231 und 232) seines Lehramts entsetzt und exkommuniziert. Seitdem lehrte er in Cäsarea Stratonis, gefördert in seinen gelehrten Unternehmungen durch die Gunst der Kaiserin-Mutter Julia Mammäa, sowie später des Philippus Arabs (s. o.). Nur vorübergehend, während der Christenverfolgung des Maximinus Thrax, wo er sich einige Zeit in Kappadozien (bei Bischof Firmilianus v. Cäsarea) aufhielt, wurde diese seine Lehrthätigkeit unterbrochen. Er starb, nachdem er unter Decius mit großer Standhaftigkeit Folterqualen erlitten hatte, 254 zu Tyrus, wo man später noch sein Grab zeigte.

Bibl.-kritische und exegetische Arbeiten des Origenes: die Hexapla und Tetrapla (s. I, 177); die dreierlei Auslegungsschriften: *Σημειώσεις*, *Τόμοι*, *Ὁμιλίαι* zur Mehrzahl der alt- wie neutestamtl. BB., alle nach dem hermeneut. Kanon des dreifachen Schriftsinnes (s. I, 751) gearbeitet. — Dogmatische Schriften: *Περὶ ἀρχῶν* s. d. principiis ll. IV (s. o.), erhalten in einer Anzahl griech. Fragmente sowie in der lat. Übers. des Ruffinus. Verloren: 10 BB. *Στρωματεῖς*, sowie zahlreiche antihäretische Schriften. Gegen das stark spiritualisierende Werk *Περὶ ἀναστάσεως* schrieb später Methodius unter gleichem Titel. — Asketische Schriften: *Περὶ εὐχῆς* und *Λ. προτρεπτικός εἰς μαρτύριον* (aus der maximin. Verfolgunszeit). — Apologetisches Hauptwerk: *Κατὰ Κέλσου λ.* 8, geschrieben 249, auf Bitten seines Gönners, des von ihm zum kathol. Christentum bekehrten reichen alexandrin. Gnostikers Ambrosius.

5. Anfänge des Neuplatonismus. Beziehungen des Origenes zur neu entstandenen Neuplatoniker-Schule Alexandrias (er war wahrschl. philoso-

phischer Jünger des Ammonius Saccas [† 243], also Mitschüler Plotins [† 270], des Hauptdogmatikers der Schule während ihres ersten Entwicklungsstadiums). Nötigung zur apologet. Gegenwehr bot diese Schule den kirchl. Theologen vorerst noch nicht dar. Anders der Rhetor und Sophist Flav. Philostratus der Ältere, Verf. des indirekt gegen's Christentum sich wendenden hist. Romans *Τὰ εἰς τὸν Ἀπολλώνιον Τυανέα λ.* 8, worin der neupythagor. Poet des 1. Jahrhunderts als eine überlegene heidnische Parallele zu Christo gefeiert wird (um 220). Doch blieb dieser Angriff christlicherseits unbeachtet und unwiderlegt.

6. Origenes und Beryll. Eine Beteiligung des Orig. an den monarchian. Streitigkeiten fand statt durch s. Bekehrung des Bischofs Beryllos von Bostra, eines gemäßigten Modalisten, zur kath. Lehre (auf einer arab. Synode 244). Vgl. darüber sowie über des Origenes eigene Christologie, die in ihrer Behauptung eines ewigen Gezeugtwerdens des Sohnes zu Athanasius, in ihrer einseitigen Subordination des Sohns unter den Vater zu Arius im Verh. der Vorläuferschaft steht, weiter unten in der Dogmengeschichte.

VII. **Die Decianisch-Valerianische Verfolgungszeit (249—260). Cyprian, Dionys d. Große.** *1.* Decius und seine Nachfolger. Die erste wahrhaft allgemeine, auf alle Provinzen des Reichs sich erstreckende Verfolgung wurde durch Kaiser Decius Trajanus (249—51) über die Christen verhängt. Ein Herrscher von ungewöhnlicher Energie, beseelt von altrömischem Geiste, ging derselbe auf völlige Ausrottung der verhaßten neuen Religion aus. Daher Hinrichtungen, Exilierungen, Güterkonfiskationen, Einkerkerungen rc., vollzogen an Christen aller Stände, vor allen aber an den Bischöfen. Wie denn teils unter Decius selbst, teils unter seinen mit ähnlicher Härte fortwütenden Nachfolgern Gallus (251—53), Volusianus (253) und Valerianus (253—60) eine besonders große Zahl Bischöfe und sonstiger angesehener Geistlicher den Märtyrertod zu bestehen hatte. So die römischen Bischöfe Fabianus (250), Cornelius (251), Lucius I. (253), Sixtus oder Xystus II. (258), sowie des letzteren Diakon Laurentius, ein besonders berühmt gewordener Märtyrerheld, getötet durch Braten auf einem Roste am 10. August 258. Ferner Presbyter Felix v. Nola (250), Bischof Cyprian v. Karthago (enthauptet 14. September 258) und in der oriental. Christenheit Bischof Babylas v. Antiochia (250) sowie Origenes (vgl. Nr. VI). — Ein Sichflüchten der Christen teils in Einöden teils in unterirdische Grabstätten, die Katakomben, um hier verborgene Gottesdienste zu halten, mag während dieser Verfolgungsepoche wohl in einzelnen Fällen stattgefunden haben; doch entbehrt die Vorstellung von einer „Kirche der Katakomben" (nach Kard. Wisemans Ausdruck) des geschichtlichen Grundes; vgl. Vict. Schulze, Die Katakomben 1882 (S. 73). Ebenso ist sagenhaft, was über ein erstes damals gegebenes Beispiel anachoretischer Lebensweise (Paulus v. Theben — vgl. Nr. VIII) von Hieronym. u. a. Lobrednern des Mönchtums berichtet wird; obschon allerdings innerhalb der christlichen Gesellschaft gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts an verschiedenen Orten professionelle Asketen (continentes, qui spadonatui se obsignant propt. regn. Dei, Tertull.) bereits lebten, wie Tert., Hippol., Clem., Orig., ja bereits Justin und Athenagoras dies bezeugen. — Dagegen hat wahrscheinlich erst seit dieser Verfolgungszeit, durch Herübernahme verschiedener Ausdrücke

und Gebräuche vom heidnischen Mysterienwesen, die sog. Disciplina arcani in der christl. Kultussitte sich entwickelt (s. Bonwetsch, Zeitschr. für histor. Theol. 1873).

2. Die Lapsi und die Bußzucht. Neben der großen Zahl der Märtyrer und Bekenner (Confessores) zeugt auch die Menge der Gefallenen von den ungewöhnlich erschütternden und verheerenden Wirkungen dieser Verfolgungsepoche. Man beginnt jetzt dreierlei Arten der Lapsi zu unterscheiden: thurificati (sacrificati), libellatici, acta facientes, d. h. Verleugner des Glaubens durch Opfern auf Götzenaltären, durch Erkaufung obrigkeitlicher Scheine, als hätte man geopfert, durch Abgabe verleugnender Erklärungen vor dem Richter. Auch hat wohl die Grundlage jener strengeren Bußdisziplin, kraft deren die büßenden Gefallenen mindestens Ein Jahr im stande der Exkommunikation verbleiben und die vier Bußstufen der *πρόςκλαυσις* (hiematio), *ἀκρόασις*, *ὑπόπτωσις* (adgeniculatio) und *σύστασις* durchzumachen hatten, bevor sie absolviert und zum Friedenskusse (pax, reconciliatio) und Abendmahlsgenusse (*μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων*) wieder zugelassen wurden, schon in dieser Zeit sich ausgebildet. Bestimmte urkundliche Bezeugung dieser Bußpraxis findet freilich erst zu Anfang des 4. Jahrh. (im unechten Anhang zu Gregors des Wunderthäters Ep. canonica, und in den Synodalakten von Elvira, Arles, Ancyra ꝛc.) statt.

3. Schismen wegen der Kirchenzucht: a) das Schisma Felicissimi in Karthago 250—51, gegen des Bischofs Thascius Cäcilius Cyprianus (248 bis 58) angeblich zu große Strenge wider die Gefallenen und die denselben Empfehlungsschreiben (libellos pacis) gebenden Konfessoren. Also Opposition einer laxeren Partei — geführt vom Diakon Felicissimus, dem Presbyter Novatus und dem durch diese erhobnen Gegenbischof Fortunatus — wider einen rigorist. Bischof; seit Cyprians Rückkehr aus seiner mehrmonatlichen Selbstverbannung in die Wüste (seit Ostern 251) durch weises Einlenken und feste Haltung desselben bald unterdrückt. b) Das Novatianische Schisma in Rom seit 251: Opposition einer rigoristischen Partei unter dem Presb., späteren Gegenbischof Novatianus, sowie unter dem aus Karthago gekommenen und vermöge eines bedenklichen Gesinnungswechsels dieser Partei beigetretenen Novatus, gegen die milde Bußpraxis des Bischofs Cornelius. Dem letzteren hält Cyprian bei, als eifriger Wahrer der „Einheit der Kirche" gegenüber allen schismatischen. Tendenzen (Hauptschrift: De unitate Ecclesiae, 251). Seine Polemik wider die sektiererischen Grundsätze der Novatianer, nach welchen a) die Kirche aus lauter Reinen bestehen müsse (daher ihr Name *Καθαροί*, (Cathari) und b) eine Absolution an einmal Gefallene von der Kirche nicht erteilt werden dürfe. Fortbestand von Novatianer- oder Kathar.-Gemeinden in Rom und anderwärts (z. B. in Konstantinopel) bis nach dem 5. Jahrh.

4. Ketzertaufstreit zwischen Cyprian und Stephan von Rom (253—256). — Trotz seines Zusammenstehens mit Cornelius gegen die Novatianer und trotz gelegentlicher Vota zu Gunsten eines Ehrenvorrangs des röm. Bistums in seinen Schriften (namentl. Ep. 55 ad Cornelium: „. . . . Petri cathedram — ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis orta est:" — aber nicht De unit. eccl. c. 4, wo die Worte „et primatus Petro datur etc." in den ältesten Handschriften fehlen und notorisch gefälscht sind), erhob Cy-

prian gegen seinen römischen Kollegen Stephan I. (253—57), als dieser die Praxis seiner Kirche, auch von Häretikern vollzogene Taufen (wenn sie nur auf Christi oder der Trinität Namen vollzogen seien) als gültig anzuerkennen, gegenüber den die Ketzertaufe unbedingt verwerfenden Christen Kleinasiens übereifrig verteidigte und die letzteren exkommunizierte, als Verteidiger der strengeren Praxis energischen Widerspruch. Drei von ihm geleitete karthag. Synoden (255 und 256) sprachen sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe aus. Desgleichen hielt Firmilian von Cäsarea in Kapp. (Ep. 75 inter Epp. Cypriani) entschieden auf Cyprians Seite; theoretisch auch Dionysius v. Alex., nur daß dieser zugleich begütigend und versöhnend auf Stephanus einzuwirken suchte (späterer Sieg der römischen Praxis auf den Synoden v. Arles 314 und Nicäa 325).

5. **Kindertaufe und Katechumenat.** — Einig war Cyprian mit der römischen Kirche und der gesamten katholischen Christenheit damaliger Zeit darin, daß er die Kindertaufe — entgegen dem wider sie eifernden Tertullian De bapt. 18 — als notwendig forderte (Synoden zu Karthago 252 und 256). — Tauf-Exorzismus seit eben dieser Zeit allgemein üblich. Cornelius von Rom (bei Eusebius VI, 43, 11) nennt im J. 251 als zu den niederen Kirchenämtern seiner Kirche gehörig neben Subdiakonen, Akoluthen, Lektoren und Ostiariern auch Exorzisten; desgleichen gedenkt Cyprian (Ep. 76 u. ö.) dieses Amts. — Mehrstufiges Katechumenat als Taufvorbereitung für Erwachsene: noch unbestimmt angedeutet bei Tertullian (der nur zweierlei Katechumenen kennt: Novitioli und Edocti oder Aquam adituri), sowie ähnlich bei Origenes; in dreistufiger Gliederung audientes, genuflectentes, competentes (*φωτιζόμενοι*) erst in den App. Konstitt., Anfang des 4. Jahrhunderts.

6. **Dionysius der Große** Bischof von Alexandria (248—265), Schüler des Origenes und zweiter Nachfolger von dessen Gegner Demetrius als alex. Bischof (zwischen beiden: Heraklas 232—248), ist neben Cyprian der größte Kirchenmann und Theologe dieser Zeit. Sein energisches und liebevoll aufopferndes Wirken als Oberhirt während der Verfolgungsstürme; zeitweilige Exilierung in die libysche Wüste unter Valerian 257. — Seine die heterodoxe Seite des Origenismus hauptsächlich fortbildende theologische Richtung trat besonders hervor a) im Streit mit dem Monarchianer **Sabellius**, dessen weitgehendem, die ontolog. Trinität und den hypostat. Unterschied zwischen Vater und Sohn aufhebendem Modalismus er einen überspannten Subordinatianismus, verwandt dem späteren der Arianer gegenüberstellte (Synode zu Alex. 261); deshalb zurechtgewiesen und zu teilweiser Revokation genötigt von seinem römischen Kollegen Dionysius (in dessen Schrift *Ἀνατροπή* 262); b) im **chiliastischen Streit** wider Bischof Nepos von Arsinoe (Bekämpfer der spiritualistischen Eschatologie des Clemens und Origenes in seinem *Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν*) und dessen Anhänger unter Presbyter Korakion, die er in dreitägiger Unterredung zu seiner antichiliast. Theorie bekehrte (über s. Schrift *Περὶ ἐπαγγελιῶν*, mit Angriffen auf die Apokal. als unapostolisch, vgl. Bd. I, 416, 483).

VIII. **Zwischenzeit zwischen der Valerianischen und Diokletianischen Verfolgung (260—303).** *1.* **Gallienus** (260—268), Sohn und Nachfolger des als Kriegsgefangener der Parther gestorbnen Valerianus, hob durch ein Toleranz-

edikt die harten Verfolgungsmaßregeln seiner Vorgänger auf, ohne darum das Christentum ausdrücklich als rel. licita anzuerkennen. Die mit seiner Regierung anhebende 40jährige Zeit der Ruhe für die Christen war eine wesentlich vollständige, auch unter Kaiser Aurelian (270—75) nicht wirklich unterbrochene. Denn dieses Herrschers Absicht, verfolgend gegen die Kirche aufzutreten, kam wegen seiner baldigen Ermordung nicht zur Ausführung. Nur späte, mangelhaft beglaubigte Sagen lassen einige Märtyrer wie den röm. Bischof Felix I. (269—74), den kappadok. Hirten Mamas, den h. Sabas mit seinen 70 Gefährten, den Bischof Dionysius von Paris, 2c. unter ihm fallen (Frz. Görres, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, III).

2. Mächtige Ausbreitung des Christentums in diesen Friedenszeiten; in den Rhein- und Donaugegenden durch christliche Soldaten in den Heeren des Kaisers Probus; in Nordgallien durch den oben genannten Dionysius (St. Denys), Stifter der Kirche von Paris (ca. 250—270) und mehrere andere Missionare. Im Orient besonders durch Gregorius Thaumaturgus, den Apostel v. Pontos, seit 244 Bischof v. Neocäsarea, in welcher Stadt er sterbend (270) ebenso viele Ungläubige, nemlich nur noch 17, zurückließ, als sein Vorgänger ihm Gläubige zugebracht hatte.

3. Gregor d. Wunderthäter und Sabellius. Theolog. Bedeutung des pontischen „alter Moses“, als bedeutendsten unmittelbaren Schülers des Origenes, der ihn (damals noch Theodorus m. Namen u. Heide) in Cäsarea bekehrt, getauft und längere Zeit unterrichtet hatte. Sein Panegyric. in Origenem und sonstige Schriften (z. Tl. erst neuerdings aus syr. Texten bekannt geworden, vgl. Ryssels Monogr., 1880). Seine Teilnahme am letzten Stadium des monarchianischen Streits, durch Auftreten wider den Modalismus des Sabellius einerseits und den ebionitisierenden Dynamismus des Paulus von Samosata andererseits. Gegen den Letztgenannten, Bischof von Antiochia seit 260, erhoben sich auch seine syr. Mitbischöfe, die auf mehreren Synoden, besonders einer im J. 269, seine Lehre als ketzerisch verurteilten. Der bis 272 durch Königin Zenobia von Palmyra auf seinem Bischofssitze Erhaltene wurde von Kaiser Aurelian, auf Grund eines zu seinen Ungunsten lautenden Spruchs der „Bischöfe in Italien und Rom“, definitiv seines Amtes entsetzt. Mit ihm endigt die Reihe der monarchianischen Häretiker der alten Kirche.

4. Sittlich erschlaffende und verweltlichende Wirkungen der langen Friedenszeit, auf mehreren Punkten hervortretend: in einem abergläubigen Kultus der Märtyrer (Gregors des Wunderthäters angebliche Stiftung eines allgemeinen Märtyrerfestes mit allerlei weltlichen Lustbarkeiten seit etwa 260; Spuren von Anrufung der Fürbitte von Märtyrer in römischen Katakomben-Inschriften seit E. des 3. Jahrhdts.); in zunehmender Kompliziertheit und sinnlicher Formfülle des sonntäglichen Gottesdiensts (laut Constt. app. l. VIII); in steigender Pracht der Kirchen und christl. Grabstätten; in wachsender Autorität des immer schroffer von der Laienwelt (λαός, λαϊκοί) sich scheidenden Klerus; dabei in allerlei verwerflichen Unsitten des letzteren, besonders dem ärgerlichen Verkehr mit Syneisakten (Agapetä, Subintroduktä), wie ihn namentlich Paulus von Samosata pflog.

5. Anfänge des Mönchtums. Reaktion hiegegen: teils Ausbildung

des Systems einer strengen Bußzucht (s. Nr. VII, 2), teils Hervortreten eines weltflüchtigen Zugs, der, bes. zunächst in Ägypten, Einzelne wie ganze Genossenschaften in die Wüste hinaustreibt. Als Begründer dieses Einsiedlerlebens (Anachoretismus, Monachismus) hat zwar nicht der ganz im Dunkel der Legende oder des erbaulichen Romans sich verlierende Paulus v. Theben (Einsiedler angeblich schon seit 250 † gegen 340), wohl aber Antonius aus Koma in Oberägypten (geb. 251, † 356) zu gelten, der ums J. 270 durchs Evang. vom reichen Jüngling erschüttert mit der Welt brach und nach vieljährigem einsiedlerischem Verweilen in der Wüste Gleichgesinnte zur Askese anzuleiten und genossenschaftlich um sich zu vereinigen begann. Er scheint dies letztere schon vor der diokletianischen Verfolgung, jedenfalls vor Konstantins des Gr. Zeit begonnen zu haben, mögen immerhin viele Einzelheiten von dem, was sein idealisierender Biograph Athanasius (bezeugt als solcher schon gleich nach seinem Tode 373 durch Gregor von Nazianz) über ihn berichtet, keinen Glauben verdienen, und mag ferner eine eigentliche Organisation und gesellschaftliche Disziplinierung des Mönchtums nicht von ihm sondern erst von seinem Schüler Pachomius im konstant. Zeitalter ausgegangen sein. Gegen Weingartens Versuch, die Genesis des Mönchtums überhaupt erst in die nachkonstantinische Zeit herabzurücken, spricht außer vielem andern (wie beispielsweise die Erwähnung eines „Jungfrauen-Gemachs", παρθένων, dem Antonius bei seinem Entweichen in die Einöde seine Schwester überantwortete: V. Ant. c. 3) auch die Thatsache, daß schon Hierakas, ein Schüler des Origenes und älterer Zeitgenosse des Antonius († 90jährig gegen Anf. des 4. Jahrhdts.) bei seinem Wohnorte Leontopolis einen größeren Asketen-Verein, aus Männern und Frauen bestehend, gegründet, viele Jahre hindurch geleitet und zum Träger seiner eigentümlich heterodoxen Lehren gemacht hatte. Siehe des Epiphanius Nachrichten über diese Sekte der Hierakiten (haer. 67) und vgl. im Übrigen das unten über die Literatur zu d. Frage Mitzuteilende.

6. Entstehung der Manichäersekte. Als ein merkwürdiger Nachzügler des Gnostizismus, denselben an wildphantastischer Abenteuerlichkeit und dualistischer Schroffheit seiner Spekulationen noch überbietend, tritt um 270 bei den Christen Persiens eine neue Mischreligion hervor: der Manichäismus, benannt nach s. Stifter Mani oder Manichäus, der unter dem Sassanidenkönige Schapur I. mit dem Anspruche, der von Christo verheißene Paraklet zu sein, als Religionsstifter auftrat, von den Christen gleicherweise wie von den Magiern ausgestoßen in Indien und andern Ländern Asiens umherwanderte, später in einer Höhle Turkestans sein mit Bildern ausgestattetes Evangelium, Ertenki Mani genannt, aufsetzte und unter König Hormuz, der ihn gegen die Feindseligkeiten der Magier schützte, seine Lehre ungehindert im Partherreiche ausbreiten durfte. Doch folgte schon 276 (n. anderen 274) diesem Gönner der ihm feindlichgesinnte Varanes (Behram), der den zu einer Disputation mit den Magiern Genötigten für besiegt erklärte und hinrichten ließ — angeblich durch lebendiges Schinden, nach Flügels Untersuchungen aber vielmehr durch Kreuzigung. — Differenz der altchristlichen (latein. und griechischen), der persischen und der arabischen Nachrichten über die Geschichte Manis sowie der angeblichen Vorgänger desselben. Soviel scheint sich als gemeinsames Gut der wirren, schwer zu sichtenden Sagen zu ergeben, daß

unter den früheren Gnostikersekten die judenchristliche der Elkesaiten (= den Mogtasilah oder „Täufern" [ἡμεροβαπτίσται] der arab. Quellen) im Verhältnis einer gewissen Vorläuferschaft zum Manichäismus gestanden hat; gleichwie andererseits auch Einflüsse des Buddhismus, insbes. auf die asketische Seite des manich. Religionssystems, die Lehre von signaculum oris, sinus et manuum obgewaltet zu haben scheinen (d. Name von Mani's angeblichem Vater, Futtak, scheint = Buddha zu sein, 2c.). Vgl. die einschlägigen Untersuchungen von Chwolsohn, Flügel, Geyler (s. u. d. Lit.)

IX. **Die Christenverfolgung Diokletians und seiner Mitkaiser (303—311).** *1.* Diokletians Anfänge. Aus politischen Rücksichten, sowie mitbestimmt durch die Christenfreundschaft seiner eigenen Gemahlin Prisca, seiner Tochter Valeria, seines Oberstkämmerers (praeposit. cubiculariorum) Lucianus 2c., hatte Kaiser Diokletian (284—305) während der ersten 12—14 Jahre seiner Herrschaft, die seit Gallienus geltende Toleranzpraxis gegenüber den Christen unangetastet gelassen, obschon er entschiedener Heide von abergläubisch-synkretistischer (etwas neoplatonisierender) Richtung war. Ähnlich seine Mitkaiser: der Augustus Valer. Maximianus Herculius (seit 286) und die beiden Cäsaren Galerius und Konstantius Chlorus (seit 292), von denen jedoch der Erstere bereits gegen 298 durch Purifikation seines Kriegsheeres von christlichen Elementen (zwangsweise Nötigung der christl. Soldaten zum Opfern, verbunden mit Ausstoßungen und auch Exekutionen) ein Vorspiel der späteren allgemeinen Verfolgung aufführte.

2. Die Verfolgung. Sie brach aus in Nikomedia, der Residenz Diokletians, durch den von diesem (angeblich am Permiralienfeste, d. 23. Febr. 303) erteilten Befehl, eine neuentstandene prächtige Kirche der dasigen Christengemeinde niederzureißen. Nicht eine christliche Verschwörung gegen den Kaiser (nach Burkhardts unerwiesener Behauptung), sondern das Zureden des Cäsars und kaiserl. Schwiegersohns Galerius bildete den Bestimmungsgrund zu dieser Maßregel, welche wie auch das ihr gefolgte, am Osterfest 303 publizierte erste Edikt gegen die Christen, noch keine blutige Unterdrückung derselben bezweckte. Aber die allerdings sehr harten Forderungen dieses Edikts, lautend auf Zerstörung der chr. Gotteshäuser, Degradation der Edlen, stete Versagung der Freilassung für chr. Sklaven, und besonders: Auslieferung und Vernichtung der heil. Schriften (der furchtbare Befehl der traditio codicum, das eigentlich Neue und Charakteristische dieser Verfolgung!) erzeugten Unruhen und Fälle von Auflehnung; so jenen des Christen Johannes in Nikomedien, der ein Exemplar des Edikts unwillig abriß und dafür als erster Märtyrer enthauptet wurde. Eine Feuersbrunst im kais. Palast kam hinzu, welche Galerius den Christen schuldgab. Daher nun rasch zwei weitere strengere Edikte folgten, gerichtet besonders gegen die Geistlichen der Kirche, deren Einkerkerung und gewaltsame Nötigung zum Opfern sie befahlen. Das 4. und härteste Edikt vom Herbste 303 dehnte die Forderung des Opferns auf sämtliche Christen, Geistliche wie Laien, aus und setzte die Todesstrafe auf den Fall des Widerstrebens. Daher nun zahlreiche Hinrichtungen in sämtlichen Teilen des Reichs, mit Ausnahme der vom christenfreundlichen Cäsar Constantius Chlorus sowie seit 306 von seinem Sohn und Nachfolger Constantin beherrschten Länder Britannien, Gallien und Spanien.

3. Galerius und Maximinus. Daß 305 die beiden Augusti Diokletian und Maximian abdankten, unter Erhebung des Galerius zum obersten Augustus (Nachf. Diokletians) sowie des Severus und Maximinus Daza zu Cäsaren, verschlimmerte nur die Lage der Christen. Dies besonders im Orient, wo Galerius 308 behufs völliger Ausrottung des verhaßten Christenglaubens sogar die Eßwaren auf den Märkten mit Götzenopfer-Wein oder -Wasser begießen ließ, um auf alle Weise den Abfall der Christen herbeizuführen. Das endlich im Dezbr. 310 von diesem ingrimmigen Verfolger (gemeinsam mit Constantinus und dem Cäsar Licinius) zu Nikomedia erlassene Toleranzedikt gestattete den Bekennern des Christentums, freilich nicht ohne sie wegen ihrer ἐθελοθρησκεία und ihres Sektenwesens zu tadeln, freie Ausübung ihrer Religion, dafür ihre Fürbitte für das Wohl der Kaiser und des Staats in Anspruch nehmend. Galerius überlebte diesen durch die Qualen einer ekelhaften unheilbaren Krankheit ihm abgepreßten Gnadenakt nur um wenige Monate. Der bei seinem Tode (311) mit Licinius die Osthälfte des Reichs teilende Maximinus Daza fuhr in seinen Provinzen Ägypten, Syrien, Kleinasien mit unverminderter Härte gegen die Christen zu wüten fort. Außer Hinrichtungen, Güterkonfiskationen, Verboten von Kirchenbau ꝛc. spielt die Verbreitung abscheulicher Lästerungen über Christum, enthalten in den sog. Pilatusakten, einem lügenhaften heidnischen Apokryphon, in seinen Maßregeln eine Hauptrolle.

4. Die Versuche zu literarischer Bestreitung des Christentums in der diokl. Verfolgungszeit gehen sämtlich von neuplatonischer Basis aus. Porphyrius, des Plotin Nachfolger als Leiter der alex. Neuplatonikerschule, Verfasser der als besonders scharfsinnig, gelehrt und darum gefährlich kirchlicherseits bekämpften 15 BB. *Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν*, hatte noch den Ausbruch der Verfolgung erlebt († 304). Auf seinen Schultern steht der, übrigens geistig viel unbedeutendere bithyn. Statthalter Hierokles (um 305), dessen Schmähschrift *Λόγοι φιλαλήθεις* gleichzeitig auch an Celsus sowie, was die boshafte Parallelisierung Christi mit Apollonius v. Tyana betrifft, an Philostratus sich anlehnt; sowie ferner der in des Magnesius Magnes „Apokritikos" bestrittene ungenannte heidnische Philosoph, dessen Angriffe besonders die Glaubwürdigkeit der Evangelien betrafen.

5. Damalige Apologeten des Christentums: Pamphilus (s. u.) und sein Freund Eusebius v. Cäsarea (geg. Porphyrius u. Hierokles; auch systematischer Apologet in s. Praeparatio u. Demonstratio evangelica); Methodius, Bischof von Olympus in Lycien, später von Tyrus (geg. Porphyrius; auch Verteidiger der menschl. Willensfreiheit gegen heidn.-philos. u. gnostischen Determinismus; außerdem Bestreiter der Schöpfungslehre und der Eschatologie des Origenes, für welche dagegen Pamph. u. Euseb. in ihrer Apolog. pro Orig. ll. VI verteidigend eintraten). Abendländ. Apologeten, zur nordafrikanisch-realist. Schule gehörig: Arnobius aus Sicca in Numidien um 300 (Disputt. adv. gentes ll. VII) und s. Schüler L. Cölius Lactantius Firmianus († 330) (Institt. divinae ll. VII; De ira Dei; De opificio Dei; De mortibus persecutorum — letzte Schrift zugleich als, freilich tendenziös gehaltener und darum vorsichtiger Benutzung bedürftiger geschichtlicher Rückblick auf die diokletian. Verfolgungsepoche wichtig).

6. Märtyrer der diokl. Verfolgungszeit. a) Geschichtlich: Georgius (St. Georg) röm. Militärtribun u. Comes in Kappad., enthauptet 23. April 303; Gordius, Offizier in Cäs. Capp. († 303); Pamphilus, Presb. zu Cäsarea, † das. 309 nach längerer zusammen mit seinem Freunde Eusebius bestandener Kerkerhaft, während deren er noch an jener Apol. f. Orig. arbeitete); Hesychius, ägypt. Origenist († 310 oder 311); Lucianus v. Antiochia, syr. Origenist († 311 — diese beiden als Urheber neuer Textesrezensionen der LXX berühmt, vgl. I, 177); Methodius, der Gegner des Orig., hingerichtet in Tyrus 311. — b) Mehr oder minder sagenhaft: Cosmas u. Damianus in Cilicien; Erasmus aus Syr. † 303, zu Formiä in Campanien (verehrt als S. Elmo in Unteritalien ꝛc.); Januarius (S. Genaro) aus Neapel, Bisch. v. Benevent, hinger. unweit Puteoli 305; Sebastian, mit Pfeilschüssen zu Tode gemarterter Centurio in Rom; Agnes das.; Afra in Augusta Vindelic. (Augsburg); Euphemia in Chalcedon; die Quatuor coronati, vier christl. Steinmetzen Diokletians, von diesem angeblich in Bleisärge eingesargt und ersäuft, weil sie sich geweigert, ihm ein Asklepiosbild zu meißeln; die „40 Ritter", d. i. 39 palästinens. Bekenner auf Maximians Befehl enthauptet (310); Mauritius, Militärtribun, auf Maximians Befehl zus. mit 70 seiner Soldaten zu Apamea hinger. (der „S. Moriz" der späteren Sage, welche eine ganze christl. Legion von 6600 Mann, die Legio Thebaica, zus. mit jenem in den Engpässen von Wallis niedergehauen werden läßt). — So viele Gebilde der Legende das Geschichtliche verdunkelnd hier umgeben: thatsächlich war es jedenfalls eine überaus große Zahl von Blutzeugen, die das furchtbare Jahrzehnt v. 303—312 wegraffte. „Diokletians Verfolgung hat die Welt mit Heiligen wahrhaft bevölkert" (Gregorovius).

X. **Der Entscheidungskampf. Beendigung der Verfolgungszeiten durch Konstantin (312—323).** *1.* Konstantins Kreuzesvision und Sieg. Wider den Usurpator Maxentius, Sohn des Maximianus Herculius, welcher unter Verdrängung des Severus sich Italiens und Afrikas bemächtigt hatte und hier gemäß den christenfeindlichen Grundsätzen seines Vaters herrschte, zog des christenfreundlichen Konstantius Chlorus und der Helena Sohn Caj. Flavius Valerius Aurelius Claudius Konstantinus (geb. 274, † 337) von Gallien aus. Er entriß ihm seine Herrschaft durch eine Reihe glänzender Siege, namentlich bei Taurinum und zuletzt (28. Okt. 312) an der Milvischen Brücke bei Rom. Vor einem dieser Siege, nach der gewöhnl. Annahme vor dem letzten, will Konstantin (laut s. eigenen Versicherung bei Euseb. Vit. Const. I, 28 f., vgl. Lact., De mort. pers. 44) die Erscheinung eines Kreuzes als Lichtbilds über der Sonne mit der Inschrift *Τούτῳ νίκα*, sowie in der folg. Nacht diejenige Christi selbst gehabt haben; dieser habe ihn das gesehene Himmelszeichen nachbilden und zum Feldzeichen im Kampfe wider seine Widersacher machen geheißen. Jedenfalls trug von da an die kais. Heeresfahne das sog. Labarum als Emblem: ein zugleich das Kreuz abbildendes Namens-Monogramm Christi — ob in der Form, welche Euseb. (l. c.) beschreibt, oder in der von Lactanz beschriebenen Form, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Auch ließ er seinen Helm und die Schilde seiner Krieger fortan mit diesem heiligen Zeichen zieren; und in Rom auf dem Forum ließ er seine Bildsäule aufstellen, mit der Kreuzesfahne in der Hand und der Inschrift: „In diesem

heilbringenden Zeichen, dem Symbol wahrer Stärke, habe ich eure Stadt vom Tyrannenjoche befreit."

2. Die Mailänder Edikte. Diesen Äußerlichkeiten, welche wenn nicht ein objektiv wunderbares, doch ein providentiell gefügtes Faktum als ihnen zugrundliegende Ursache zu erkennen geben, folgte bald eine Reihe das Christentum positiv begünstigender Maßregeln des Siegers. So besonders die beiden in Gemeinschaft mit s. Mitkaiser und (seit 312) Schwager Licinius erlassenen Mailänder Edikte. Das erste von 312, welches zunächst nur Toleranz für alle Religionen im Reiche verkündigte, den Übertritt vom Heidentum zum Christentum aber noch untersagte; und das zweite vom Februar 313, welches diesen Übertritt ausdrücklich gestattete (ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem) und zugleich den Christen die ihnen entrissenen Kirchen und Kirchengüter zuzustellen befahl.

3. Sturz des Licinius. Seit Licinius seinen Mitkaiser Maximinus Daza bei Adrianopel besiegt hatte, kamen jene Toleranzgesetze auch der orient. Christenheit zu gute. Doch verhängte Licinius selbst, mehr aus Politik als aus religiösem Eifer, seit etwa 316 noch einmal eine Verfolgung über die Christen seines Reichs, der eine ziemliche Zahl von Märtyrern zum Opfer fielen (u. a. mehrere Bischöfe, sowie die 40 Offiziere, welche er zu Sebaste 321 durch Frost umbringen, dann als Leichen verbrennen ließ, und von denen nur Einer verleugnet haben soll). Vollständiges Aufhören der Verfolgung fand daher erst statt, nachdem Konstantin im 2. großen Kriege wider seinen Schwager (323—324) diesen in mehreren Schlachten, zuletzt bei Chalkedon, überwunden und gestürzt hatte (Gefangennahme und spätere Hinrichtung desselben).

4. Neue Schismen. Mehrere Einwirkungen der diokl. Verfolgung auf die inneren christl. Zustände überdauerten die ganze 20jährige Verfolgungsepoche. So namentlich zwei neue kirchendisziplinarische Schismen, hervorgerufen durch die hie und da ziemlich große Zahl der Gefallenen (traditores, vgl. o. IX) und die Frage wegen der ihnen gebührenden Behandlung: 1) das Meletianische Schisma in Ägypten (306—325), benannt nach Meletius, Bischof von Lykopolis, der als Führer einer rigorist. Partei sich Eingriffe in die oberbischöfl. Rechte des eine mildere Praxis vertretenden Patriarchen Petrus v. Alexandria erlaubte, deßhalb exkomm. und abgesetzt wurde. Das nicän. Konzil söhnte die Mehrzahl seiner Anhänger mit der kath. Kirche wieder aus; ein Teil derselben sowie Meletius selbst, die sich dem damaligen Friedenswerke nicht fügten, verstärkten seitdem die Reihen der Arianer. 2) Donatistisches Schisma in Nordafrika, ausgebrochen 311 in Karthago, darüber, daß der in diesem Jahre verstorbene Bischof Mensurius sowie sein Archidiakon Cäcilianus sich (durch ihr Ausliefern häretischer Schriften statt der Bibel an die heidn. Behörden) den Ruf, Traditoren zu sein, zugezogen hatten. Gegen diese laxe Partei der angebl. Traditoren, an deren Spitze des Mensurius Nachfolger als karthag. Bischof Cäcilianus, sowie dessen Ordinator Felix von Aptunga standen, erhob sich unter Cäcilians Gegenbischof Majorinus sowie unter des letzteren Nachf. (seit 313) Donatus d. Großen eine schroff rigoristische Gegenpartei. Durch das agitatorische Treiben der reichen Witwe Lucilla, einer fanatischen Spanierin, welche (nach orthodoxer Aussage) Geld-

spenden zur Gewinnung angesehener Mitglieder aufwandte, breitete diese schismatische pars Donati sich rasch auch in Karthagos Umgebung aus. Konstantin d. Gr. entschied zweimal: 314 auf Grund des Votums des röm. Bischofs Melchiades (310—14) und einer Synode zu Arles, dann nochmals 316 auf Grund eines zu Mailand stattgehabten Verhörs der beiden Parteihäupter Cäcilian und Donat, wider die Donatisten. Hierauf mehrjährige (zunächst bis 321 währende) harte Bedrückung derselben durch die kaiserlichen Behörden (Güterkonfiskationen, Entziehung der Kirchen, Verbannung der Bischöfe) — was den Widerstand der fanatischen Sektirer nur noch steigerte und eine Verlängerung des Schisma zu reichlich 100jähr. Dauer herbeiführte.

5. Ausbreitung des Christentums während der diokl. Verf. in Armenien, durch Gregorius Illuminator (parthischer Abkunft, aber in Kappadocien christl. erzogen) als ersten christl. Patriarchen des Landes 302—331 nach den (freilich sagenhaft ausgeschmückten) Berichten des Agathangelos im 4. und des Moses von Chorene im 6. Jahrhdt. Noch unter Gregor sollen von Armenien aus die Anfänge des Christentums auch zu den nördl. benachbarten Iberiern im heut. Georgien eingedrungen sein (durch die christl. Sklavin Nunia und deren Gebetserhörungswunder). — Ein chr. Bischof der Goten, Theophilus, soll dem Nicän. Konzil beigewohnt haben.

Ungefähre Stärke der christlichen Bevölkerung des Römerreichs am Ende der Verfolgungszeiten: nach E. Chastel (Hist. de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient, Par. 1850) im Orient etwa 1/10, im Abendland etwa 1/15 der Gesamtbevölkerung des Reichs, was annähernd 10 Millionen Christen fürs ganze Reich ergeben dürfte. Dagegen wollte Gibbon (Decline and fall of the Rom. Empire III, 15) bloß 1/20 der röm. Gesamtbevölkerung als christlich gelten lassen. Wohl zu hoch schätzt Th. Keim (Rom und das Christenthum, S. 419) die Gesamtzahl der Christen, wenn er sie 1/6 aller Römer, also gegen 16 Millionen betragen läßt.

3. Die einzelnen Lebensgebiete der Kirche im vorkonstantinischen Zeitalter.

(Neuester Stand der sie betreffenden Literatur.)

1. Die äußere Geschichte des Christentums zeigt das Moment der Verfolgungen als vor dem der Missionen im allgemeinen stark vorwaltend. Die nachapostol. Missionsgeschichte stellt, gleichwie großenteils auch schon die apostolische, das Bild eines unausgesetzten Wachsens der jugendlichen Christenschar trotz steter Bedrückung uns vor Augen. In vielen einzelnen Fällen erweist das vergossene Märtyrerblut sich direkt als fruchtbringender Same der Kirche (Tertull. Apol. 50: Plures efficimur, quoties metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum). Darum freilich überhaupt einen bloß okkasionellen Charakter der christl. Missionen dieser Periode zu behaupten, würde sehr einseitig sein. Vgl. vielmehr, als Vertreter eines bewußten methodischen Vorgehens auf diesem Gebiete bes. die Alexandriner Pantänus, Origenes, Gregor den Wunderthäter, und den Erleuchter — und siehe überhaupt die eingehendere Charakterist in Plaths Darstellung der Miss.-Theorie u. Geschichte in Bd. III, § 4 u. 5. — Was die Verfolgungsgeschichte betrifft, so ist das altherkömmliche Schema der „zehn christenverfolgenden Kaiser" (entnommen aus Sulpic. Sev. Hist. sacra II, 41 ff. und etwa ähnlichen Wertes wie das Schema der „sieben Kreuzzüge ꝛc.) jetzt überall, wo irgendwie wissenschaftlich dargestellt wird, aufgegeben. Gründliche Detailstudien über die einzelnen Ver-

folgungszeiten lieferten neuestens B. Aubé, K. Wieseler und bes. Franz Görres; eine glänzende Gesamtdarstellung namentlich Uhlhorn.

2. Verfassungsgeschichte. Die frühesten, bis in die apostol. Zeit zurückreichenden Anfänge des christl. Gemeindelebens hat man sich, wie Foucart, Heinrici, Hatch ꝛc. neuerdings wahrscheinlich gemacht, als den Einrichtungen der religiösen Genossenschaften der Griechen und Römer (der *θίασοι*, *ἔρανοι*, *ἑταιρίαι*, sodalitia) mehr oder weniger nachgebildet zu denken. — Über die Stellung der ältesten christl. Gemeindebeamten, insbes. der Apostel, Propheten und Lehrer, hat die neuentdeckte „Lehre der 12 Apostel" (abgefaßt etwa 140—150 n. Chr.) manches wichtige Licht verbreitet. Für die Entwicklung des Episkopats nach Theorie und Praxis sind unsre Hauptquellen die (echten sieben) Ignatianen und Cyprian. Jene lassen durch Vergleichung des Verhältnisses zwischen Bischof und Presbytern mit dem zwischen Christo und seinen Aposteln, den monarchischen Charakter der Bischofswürde — im Gegensatze zu deren mehr aristokrat. Gleichsetzung mit dem Presbyteriat (wie bei Clemens v. Rom, Iren., Tertull. ꝛc.) — zuerst kräftig hervortreten. Dieser betont die durch Ordination vermittelte apostolische Succession. Bei Ignaz sind die durch das Ansehen des Bischofs fernzuhaltenden Feinde der Kirche mehr die Irrlehrer (Doketen, Judaisten), bei Cypr. hauptsächlich die Schismatiker. — Früheste Spuren eines gewissen Primats der röm. Kirche, d. i. zunächst nur eines Ehrenvorrangs, beruhend auf ihrer treuen Wahrung der auf die Apostel zurückgehenden reinen Lehrüberlieferung: bei Clem. Rom. (bes. in dem seit 1875 bekannt gewordenen Kirchengebete am Schlusse s. Briefs) und in den Pseudoclem., dann bei Irenäus und Cyprian (s. o.). — Wichtige neuere Untersuchungen über die Entwicklung des Episkopats bes. seit R. Rothe (1837) und A. Ritschl (1857). Der röm. Primat neuerdings viel verhandelt zwischen Infallibilisten und deren altkath. Gegnern (seit 1869). Die Quellen und die Chronol. der ältesten Papstgeschichte hat neuerdings namentlich Lipsius auf verdienstliche Weise aufzuhellen gesucht.

3. Die Geschichte der Sitte und Disziplin hat mehrfache wichtige Förderung erfahren durch das Bekanntwerden der letzten Bücher des Hippolytschen *Ἔλεγχος* mit ihren Nachrichten über das Schisma zwischen Hippolyt und Callist; desgl. durch die Clemensfunde des Bryennios seit 1875 und durch dessen Herausgabe jener „Lehre der App." 1883. Ferner sind die Kultusentwicklung und die Anfänge der Kunst mit beträchtlichem Erfolge durchforscht worden seit de Rossis Katakombenstudien (1844 ff.) und seit den monumental-theologischen Arbeiten von Garrucci (berühmt als Entdecker des Spottkruzifixes vom Palatin, Verfasser des reichhaltigsten und best illustrierten Werks über altchristl. Kunstgeschichte ꝛc.), von F. Piper, F. Becker, Fr. X. Kraus, V. Schultze ꝛc. Vgl. den Letzt. unten, in der chr. Archäol.

4. Die Patristik und die Dogmengeschichte erfuhren, außer durch den Hippolytosfund, noch durch manche neuere Handschriftenfunde, namentlich einige die App. Väter betreffende (Tischendorfs Sinaiticus 1859; des Niceph. Bryennios Cod. Constantinopolitanus 1875) wichtige Fortschritte der sie betr. hist.-kritischen Forschung. Für kritische Revision der Kirchenvätertexte, die sich bis um die Mitte unsres Jahrh. im Durchschnitt auf dem durch die Benediktiner-Ausgaben des 17. u. 18. Jahrhdts. gelegten Grunde gehalten haben

— denn Mignes großes patrologisches Sammelwerk 1844 ff. lieferte nur Reproduktionen jener Ausgg. — haben besonders das Ottosche Apologetenwerk, die Leipziger Ausg. der Apost. Väter (1876) und das Wiener Corp. scr. latinorum seit 1866 Verdienstvolles zu leisten begonnen. Den ältesten Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel haben Caspari, denjenigen der gnostischen, der antignostischen und apologetischen Literatur Lipsius, Hilgenfeld, A. Harnack, Th. Zahn u. a. ihre Aufmerksamkeit unter Erbringung von z. teil bedeutenden Ergebnissen zugewendet.

Geschichte der Christenverfolgungen.

Zusammenfassende Darstellungen: H. G. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums, I. Lpz. 1829. H. Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenth., Lpz. 1856. R. Plehwe, Die Christenverfolgungen der drei ersten Jhdte., Posen 1866. G. Uhlhorn (s. o., S. 20). Th. Keim, Rom u. das Christenth. (o., S. 31). H. Doulcet, Essai sur les rapports de l'égl. chrét. avec l'état romain pendant les trois prem. siècles. Par. 1883 [kath., etwas hypothesenreich, daher mit Vorsicht zu benutzen).

Über einzelne Verfolgungszeiten: B. Aubé, Hist. des persecutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins. 2 vols. Par. 1875. A. James Mason, The persecution of Diocletian, Cambridge 1872. — K. Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum 3. Jhdt., Gütersloh 1878. — Franz Görres, Die licinianische Christenverfolgung, Jena 1875. Ders., Über die Verf. unter Sept. Sev. u. Maximin. Thrax (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1876, IV. 1877, I); über Gallienus' Toleranzedikt u. über Aurelian (Jahrbb. f. prot. Theol. 1877, IV); über Commodus (s. o. S. 38); über Claudius Gothicus (Ztschr. f. wisssch. Theol 1883, I) 2c.

Über die heidn.-literar. Bestreitung des Christentums: Baumgarten-Crusius, De scriptoribus sec. II, qui novam relig. impugn., Misn. 1845. H. Kellner, Hellenismus und Christenthum, die geist. Reaktion des Heidenth. wider das Christenth. Münster 1866. Alfr. de Réville, Apoll. de Tyane, le Christ payen du 3e siècle, Par. 1866. Th. Keim, Celsus' wahres Wort 2c. Zürich 1873. E. Pelagaud, Etude sur Celse, Leide 1878 (z. gr. Tl. gegen Keim gerichtet). B. Aubé, La polemique payenne à la fin du 2. siècle, Par. 1878 (Hist. des perséc., t. II). G. Loesche, Haben die spät. Neuplaton. Polemiker das Werk des Cels. benutzt? (Ztschr. f. wissensch. Th. 1884, III).

Über die Beendigung der Verfolgungen durch Konstantin: Th. Keim, Der Übertritt Konstantins z. Christenth. 1862. Uhlhorn a. a. O., S. 323 ff. Th. Zahn, Konst. der Gr. und die Kirche, Hannover 1876. Zöckler, Das Kreuz Christi (1875), S. 147 ff. Th. Brieger, Konstantins Religionspolitik, in s. Ztschr. f. KGesch. 1880. Ders., Zum konstantin. Monogramm, ebendas. — V. Duruy, La politique religieuse de Constantin (Revue archéol. 1882, Févr. & Mars). — H. Grisar (Jesuit), Die vorgebl. Beweise gegen die Christlichkeit Konstantins d. Gr. (Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1882, IV).

Kirchl. Verfassungsgeschichte (s. u., Chr. Archäol., Nr. 2).

Zur röm. Kirchen- und Papstgeschichte insbes.: Regesta Pontificum Romanor. a cond. Ecclesia usque ad ann. 1198. Ed. Phil. Jaffé. Ed. alt. cur F. Kaltenbrunner, T. Ewald, S. Lœwenfeld. T. I (a. 62—590). Lipsiae 1881. R. A. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe bis z. Mitte des 4. Jhdts., Kiel 1869; sowie: Neue Studd. zur Papstchronologie (Jahrbb. f. prot. Th. 1880, I. II). — F. Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die ältesten Patriarchalkirchen, Bonn 1853 (ultram.). Dageg.: Janus, Der Papst u. das Concil, Lpz. 1869. J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche, Bonn 1879. Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis Leo I. (o., S. 17. 31).

Geschichte der kirchlichen Disziplin, Sitte und Askese (s. z. Tl. auch bei der Chr. Archäol.) Nr. 2 u. 4).

Kirchliche Disziplin: F. Probst, Die kirchl. Disziplin in den drei ersten Jhdten., Tüb. 1873. A. W. Dale, The Synod of Elvira and Christ. Life in the fourth Century. Lond. 1882. || Über das Schisma zwisch. Hippol. u. Callistus insbes.: J. v. Bunsen, Hipp. und seine Zeit. Lpz. 1852. J. J. Döllinger, Hipp. u. Call., Regensb. 1853. G. Volkmar, Über die röm. Kirche, ihren Ursprung und ersten Conflict, Zürich 1857. || Über die Schismen des Feliciss. und Novatian: Rettberg (1831) und Fechtrup (1878) in ihren Biogrr. Cyprians. — Über das melet. Schisma: Hefele, Conciliengesch. I, 343 ff. — Über das donat.: D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, Freib. 1883 (bes. in quellenkrit. Hins. wichtig).

Über den Montanismus: G. Wernsdorf, De Montanistis, Gedan. 1751. Schwegler u. Baur, 1841. Gegen die Einseitigkeiten beider: A. Ritschl, Entst. der altkath. K., 2. Aufl. S. 402 ff. J. de Soyres, Montanism and the primitive Church, Cambridge 1878. W. Belck, Gesch. des Mont., Leipz. 1883. Am besten: N. Bonwetsch, Die Gesch. des Mont., Erl. 1881.

Christl. Leben: s. u., Chr. Archäol. Nr. 4.

Askese und Anfänge des Mönchtums: O. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankf. 1863. Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Concil v. Nicäa. München 1877. J. Cropp, Origines et causae monachatus, Götting. 1863. H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantin. Zeitalter, Gotha 1877 (aus Bd. I der Brieger'schen Zeitschr. f. KG.). Dagegen u. a. Lipsius, Prot. KZtg. 1877, Nr. 38; K. Hase, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III; Keim, Aus dem Urchristenth., Zürich 1878; W. Gaß in s. Gesch. der chr. Ethik 1881, I, 122 ff. || Ad. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte, Gießen 1881; 2. A. 1882.

Kultus und Kunstgeschichte: s. chr. Archäol., Nr. 3 u. 5).

Geschichte der Theologie. Kirchenväter.

Apost. Väter: Haupt-Ausg.: Gebhardt, Harnack, Zahn (3 voll., Lpz. 1876) u. F. X. Funk (2 voll., Tüb. 1878—82). — Monogr.: Hilgenfeld (1853), Donaldson (1874), Skworzow (1875), Sprinzl (1880).

Apologeten. Haupt-Sammlung: J. C. T. Otto, Corp. apologetar. graecorum saec. secundi, 9 voll., Jen. 1842; ed. 3 1876 ff. — Bes. wicht. Monographien: Tzschirner, Gesch. der Apologet., Lpz. 1805. H. Schmid, Orig. und Aug. als Apoll. (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862. 63). Burk, Die ap. Thätigk. der alten Kirche (Bew. des Glaubens. 1865. 66). Ad. Harnack, Die Überlief. der griech. Apoll. des 2. Jhdts. im Mittelalt., (in: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Lit., B. I) Leipz. 1882. Frz. Overbeck, Über die Anfänge der patrist. Literatur (Histor. Ztschr. 1882, H. 6, S. 417 ff.). Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des NTl. Kanon I—III (Tatian, Theophilus, Clem. Alex.), Erl. 1881—84.

Spätere Väter. Haupt-Sammlungen: Abbé Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff. Corpus scriptor. eccl. latt., Vindob. 1866 ff. (darin von KVV. unserer Periode: Minuc. Fel. rec. E. C. Halm; Cyrian. rec. Hartel; Arnob. rec. Reifferscheid). — Sonstige wichtige Väter-Ausgaben: Irenä. von Stieren; Hippolyts Philosophumena von Duncker u. Schneidewin; Clem. Alex. v. Dindorf; Orig. von de la Rue u. Lommatzsch; Tert. von Oehler ꝛc. — Bes. wertvolle Monographien: M. v. Engelhardt, Justin d. Märt.; Graul u. Ziegler, auch Gouilloud (Par. 1874), Irenäus; Buns. u. Döllinger, Hipp. (s. o.); Redepenning, Origenes 2 B.; J. Denis (De la philos. d'Origène, Par. 1884); Förster, Dittrich u. Morize, Dionys d. Gr.; Ryssel, Greg. Thaumat.; Neander, Hesselberg, Hauck u. Bonwetsch, Tertullian; Rettberg u. Fechtrup, Cyprian.

Geschichte der Häresien und Lehrstreitigkeiten s. u., Dogmengeschichte.

Zweiter Zeitraum: **Die Reichskirche,** oder die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe (323—692).

4. Chronolgischer Überblick über die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe (323—692).

(Mit Vorordnung des Moments der Lehrstreitigkeiten.)

I. **Ausbruch und erstes Stadium des arianischen Streits unter Konstantin d. Gr. (321—337).** *1.* Konstantin als christlicher Kaiser. Obschon ungetauft geblieben bis kurz vor seinem Tode und durch verschiedene Verhaltungsweisen (Beibehaltung der Würde eines Pontif. maximus; gelegentliche Vornahme von Opferschau; Zusammenstellung von Helios- oder Mithrasemblemen einerseits und Christusemblemen andrerseits auf kaiserlichen Münzen; Duldung des Baus eines ihm, dem Kaiser, gewidmeten Tempels in Hispellum (Spello) b. Perugia 326; Gestattung des Baus eines Tyche-Tempels in Konstantinopel 330;

vielfaches Beeinflußtwerden durch seine heidnischen Ratgeber Sopater [nach Eunapios]) sich als halbheidnischen Synkretisten kundgebend, betrachtete Konstantin doch seit 323 sich nicht bloß als Verwalter der äußeren Angelegenheiten der Kirche (*ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας*), sondern zugleich als Schirmherrn der reinen christlichen Lehrüberlieferung, berufen zur Fernhaltung und Bestrafung aller Häretiker. Das erste verhängnisvoll gewordene Beispiel einer solchen Einmischung in den inneren Gang kirchlich-theologischer Lehrstreitigkeiten gab er bereits vor Beendigung seiner Kämpfe mit Licinius durch Eingreifen in die in der alexandrin. Kirche entbrannte arianische Controverse, eine verstärkte Fortsetzung der monarchianischen Streitigkeiten des vorhergegangenen Zeitraums.

2. Arius (*Ἄρειος*), Schüler des Origenisten Lucian von Antiochia, Presb. an der Baukaliskirche zu Alexandria seit 313, betonte mit noch größerer Einseitigkeit als einst Dionys d. Gr. das subordinatianische Element der origenist. Christologie und erregte besonders durch seine Lehre von der nichtewigen Existenz des Sohns (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*) und dessen Geschaffensein durch den Willen des Vaters (*θελήματι θεοῦ — κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων*) heftigen Anstoß bei den Orthodoxen. Den 321 auf einer alex. Synode unter Bischof Alexander Exkommunizierten und Abgesetzten nahmen die beiden Eusebe: Eusebius Bischof von Nikomedia und Eusebius von Cäsarea, der letztere wenigstens bedingterweise, in Schutz. Den heftig entbrannten Streit lernte der als kaiserlicher Kommissarius nach Alex. entsandte spanische Bischof Hosius v. Corduba als keineswegs zur Klasse der *ἐλάχισται ζητήσεις* (wie Konstantin gemeint hatte) gehörig kennen.

3. Daher Berufung des ersten allgemeinen Konzils nach Nicäa (325), wo unter des Kaisers Anwesenheit und Mitwirkung Arius und seine Anhänger (die äg. Bischöfe Theonas und Secundus, aber auch Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa) abgesetzt und zum Exil verurteilt wurden. Das Nicänische Glaubensbekenntnis, seinem Text nach wesentlich von dem vermittelnden Eusebius von Cäsarea herrührend; die antiarianischen Schlagwörter im 2. Artikel aber (besonders das *ὁμοούσιος τῷ πατρί*) auf Antrag des jugendlichen Diakons Athanasius, Begleiters und (seit 328) Nachfolgers des Bischofs Alexander von Alexandria, aufgenommen. — Sonstige Hauptbeschlüsse der Nicänischen Synode (genannt *οἱ τιή*, die 318 Väter, mit Bezug auf die angebliche Zahl ihrer Teilnehmer): 1. Entscheidung der Osterstreitigkeiten zu Ungunsten der kleinasiatischen Praxis, deren Anhänger fortan als Quartodecimani zur Sekte werden (vgl. 1. Zeitraum, Nr. IV); 2. Beilegung des Meletian. Schisma in Ägypten (1. Zeitr., Nr. X); 3. Ablehnung eines Antrags auf Einführung des Cölibats für höhere Kleriker (Hauptgegner dieses Antrags: der selbst ehelos lebende ägyptische Konfessor Paphnutius); 4. Ausdehnung der Metropolitangewalt des römischen Bischofs Silvester I. auf die 10 provv. suburbicariae (vgl. u.).

4. Umstimmung Konstantins zu Gunsten der arian. Partei durch den Einfluß seiner sterbenden Schwester Konstantia sowie des bald wieder aus dem Exil zurückgekehrten Hofbischofs Eus. v. Nikomedia. Daher baldige Rückberufung auch des Arius (328), dessen Wiedereinsetzung in sein Kirchenamt aber an dem neuen Bischof Athanasius einen energischen Gegner

findet. Die aus lauter Eusebianern gebildete Synode zu Tyrus, vom Kaiser mit Untersuchung der arianischer- (meletianischer-)seits wider Athanasius erhobenen Klagen beauftragt, entscheidet zu dessen Ungunsten (335). Konst. bestätigt das über ihn gefällte Absetzungsurteil und sendet ihn in die Verbannung nach Trier. Der mehr als 80jährige Arius stirbt 336, am Tage bevor er feierlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden sollte, zu Konstantinopel eines plötzlichen Todes, und Konstantin folgt ihm, nachdem er aus des Arianers Eus. v. Nikom. Händen die Taufe empfangen, 337 im Tode nach. Der so erfolgte Thronwechsel macht der mehrjährigen Vorherrschaft des Arianismus wieder rasch ein Ende.

5. Konstantins Kirchenbauten und christl. Gesetze. Zur Beförderung äußeren Glanzes der Kirche sowie zu ihrer Inschutznahme wider heidnische Übergriffe that Konstantin trotz seines rel. Synkretismus und seines schließlichen Übergangs zum Arianismus, während der letzten anderthalb Jahrzehnte seiner Herrschaft ziemlich viel. Kirchenbauten in Nikomedia, Antiochia, Jerusalem (über dem h. Grabe Eus. de vit. Const. III., 29 ff.), Bethlehem und Mamre (ib. III, 41—53), Heliopolis; bes. in der neuen kaiserl. Residenz Konstantinopel (νέα Ῥώμη, seit 326), wo er eine Apostelkirche in Kreuzesform aufführen ließ; desgl. auch in Alt-Rom, wo angeblich die große Basilika St. Paul vor den Mauern, und einige kleinere Kirchen, u. a. St. Johannis im Lateran (d. h. im lateran. Palast, seit jener Zeit der Wohnung des röm. Bischofs) von ihm oder aus seiner Zeit herrühren sollen; vgl. Gregorovius, Gesch. Roms im MA., I, 87 f. — Gesetze zu Gunsten des christl. Kultus und Klerus (teilweise von zweifelhafter Echtheit): Erteilung von Immunität für die Geistlichen von Staatslasten (angebl. schon 319); Gewährung des Rechts, Vermächtnisse anzunehmen, an die Kirchen (321); Beschränkung der Amphitheater- und Zirkusspiele (325); Verbot unsittlicher heidnischer Kulte; Abschaffung der Kreuzigungsstrafe (n. Aurel. Viktor, Sozom. 2c.). — Eine besondere Begünstigung des röm. Bischofs auf Kosten der übrigen durch Konstantin ist historisch unerweislich. Nur die 10 suburbikar. Provinzen, d. i. Mittel- und Unteritalien nebst den Inseln Sizilien, Sard. und Corsica, läßt er zu Nicäa 325 der Oberhoheit Silvesters I. (314—335) unterstellen, nicht das ganze Abendland. Die Sage von einer Schenkung des Kirchenstaats an diesen Papst durch ihn (Donatio Constantini) ist erst unter Pippin oder Karl d. Gr. entstanden (vgl. d. folg. Zeitr.). Nur wenig älter ist die Legende von der bereits durch Silvester um 315 im s. g. Baptisterium Constantini an ihm vollzogenen Taufe (Döllinger, Papstfabeln des MA.s 1863).

II. **Fortgang des arian. Streits unter Konstantins Söhnen (337—361). Hervortreten der Mittelparteien und der Extreme.** — *1.* Der Streit von 337 bis 357. Von den drei Söhnen und Nachfolgern Konstantins ererbte nur der Beherrscher des Orients Konstantius (337—361) die arianerfreundliche Gesinnung des Vaters. Konstantin II. († 340) und Konstans († 350), die abendländischen Kaiser, hielten auf Seite der nicänischen Orthodoxen, ließen daher den nach Trier verbannten Athanasius alsbald auf seinen alexandr. Bischofssitz zurückkehren und standen auch nachher demselben sowie seinem Mitstreiter, Bisch. Julius I. von Rom (337—352) nach Kräften bei. Doch

behielt im Orient die arianisierende Partei des Euseb. v. Nikom. (seit 338 Bisch. von Konstantinopel, † um 341) die Oberhand. Eine Synode dieser Eusebianer oder Semiarianer zu Antiochia, die sog. Kirchweih-Synode 341, substituierte in den christolog. Bekenntnisformeln, die sie aufstellte, für das *ὁμοούσιος* des Nicänum den Begriff der Wesensähnlichkeit (*ὁμοιουσία*); daher Homöusianer. Gemäß einem schon früher, gleichfalls in Antiochia gefaßten Beschlusse dieser Homöusianer wird Athanasius abermals abgesetzt und durch seinen Gegenbischof, den Kappadokier Gregorius, zur Flucht nach dem Abendlande genötigt. Ein Konzil der Occidentalen zu Sardica in Illyrien unter Julius I. von Rom Führung (344 oder 345) tritt schirmend für ihn ein, erneuert die Geltung des Nicänum und spricht zugleich dem genannten röm. Bischof das wichtige Recht zu, Appellationen verurteilter Bischöfe aus dem ganzen Reiche anzunehmen, also als oberste richterliche Instanz für die ganze Christenheit zu fungieren (vgl. u.). Dagegen wiederholt das gleichzeitige oriental. Gegenkonzil zu Philippopolis in Thrakien die Verdammungssentenz wider den Athanasius; und an die Stelle der demselben günstigeren Haltung des Konstantius, kraft deren 349 (nach jenes Gegenbischofs Gregorius Tode) der vertriebene Bischof zum zweitenmale seinen Sitz wieder einnehmen durfte, trat sehr bald, nachdem Konstantius zum Alleinherrscher fürs ganze Reich geworden, eine neue Meinungsänderung zu Gunsten des Homöusianismus. Kraft derselben muß Athanasius (356) zum drittenmale, diesmal zu den Mönchen der oberägypt. Einöden, ins Exil wandern. Aber auch eine Reihe abendländisch-orthodoxer Bischöfe, die sich den Beschlüssen der eusebianisch gerichteten Synoden von Arles und Mailand (353—355) nicht fügen wollten, mußten damals Absetzung und Exilierung über sich ergehen lassen: Lucifer v. Calaris, Hilarius v. Pictavium, Euseb. v. Vercelli, Hosius v. Cordova und Liberius v. Rom, des Jul. I. Nachfolger seit 352. Die beiden letzteren jedoch fügten sich nachträglich der kaiserlichen Theologie (was Gams in s. KG. Spaniens, B. II, vergebens bestreitet) und erlangten so ihre Bischofssitze wieder.

2. Der Homöismus. Während der fünf letzten Regierungsjahre des Konstantius herrschte demnach der Semiarianismus allenthalben im Reiche, wandelte sich übrigens seit 357, unter dem Einfluß der beim Kaiser vielgeltenden geschmeidigen Hofbischöfe Valens v. Mursa und Ursacius v. Singidunum, allgemach in einen fast vollständigen Arianismus um. Denn wesentlich dies hatte der auf Beseitigung des *οὐσία* aus den christol. Lehrformeln, oder auf Umsetzung des Homöusianismus in den bloßen Homöismus lautende Beschluß des (2.) Konzils zu Sirmium 357 zu bedeuten. Ein Beschluß, den des Kaisers Agenten, trotz des zähen Widerstands, welchen die abendl. Orthodoxen auf ihrem Konzil zu Rimini und die morgenl. Semiarianer auf ihrem gleichzeitigen zu Seleucia 359 leisteten, mittelst ihrer Intriguen schließlich zu allgemeiner Geltung zu erheben wußten (Syn. zu Nice in Thracien, 360).

3. Ultranicäner und Ultraarianer. Schon einige Zeit vor diesem vollständigen, aber wegen des gleich darauf erfolgenden Ablebens des Konstantius nur ganz vorübergehenden Siege der arianisierenden Mittelpartei, waren zwei extreme Richtungen hervorgetreten:

a) eine ultranicänische, den Homöusianismus bis zur monarchianischen Schroffheit (Vereinerleiung des Sohnes mit dem Vater) übertreibende, unter

dem überwiegend modalistisch gerichteten Marcellus v. Ancyra (verurteilt schon zu Konstantinopel 335, dann zu Antiochia 341, zu Sirmium 351 rc.; † 374), sowie unter dem mehr dynamistisch (samosatenisch) gerichteten Photinus v. Sirmium (verurteilt und abgesetzt zu Sirm. 351).

b) eine ultraarianische, vom Homöusianismus und Homöismus zum Extrem des Anomöismus oder Exukontianismus fortschreitende (der Sohn sei dem Vater ἀνόμοιος, ein Geschöpf ἐξ οὐκ ὄντων), begründet seit etw 350 durch den antioch. Diakon Aëtius und dessen Schüler, den Bischof Eunomius von Kyzikos, nach letzterem auch Eunomianer genannt — exkommuniziert und mit Verbannung ihrer Häupter bestraft seit 359.

4. Fortgang der donatistischen Wirren. Dieselbe bedrückende Einmischung der Staatsmacht, wie sie diesem Parteiengewirre des trinitar. Streits zu teil wurde, widerfuhr auch dem nordafrik. Schisma zwischen Donatisten und Katholikern. Gegen das freibeuterische Treiben der donatist. Circumcelliones oder Agonistici, fanatischer Guerillabanden mit sozial-revolut. Tendenz, einer Art von Vorläufern der Münzerschen Rotten im Bauernkriege, schritten Konstans und später Konstantius mit blut. Strenge ein, ohne durch ihre Siege über dieselben (namentlich 347) das Schisma selbst — an dessen Spitze nach wie vor Bischof Donat d. Gr. († 362) stand — bewältigen zu können.

5. Schwärmerische Mönchssekten. In geringerem Grade erfuhren den Druck der Staatsgewalt mehrere um dieselbe Zeit hervorgetretene Sekten des Orients, entstanden teils als Gegner des kirchl. Christentums überhaupt, wie die deistisch-unitarische Partei der Hypsistarier (ὑψίστῳ θεῷ προσκυνοῦντες, vielleicht nach Gen. 14, 18) um 340 in Kleinasien, sowie die Euphemiten oder Eucheten das. — teils in Opposition zur beginnenden Verweltlichung von Kirche und Klerus. So die judaisierende Laiensekte der (gleichzeitig quartodezimanischen und einem anthropomorphist. Gottesbegriffe huldigenden) Audianer in Mesopotamien seit 340, sowie die kommunist., Ehe und Eigentum für sündlich erklärende Partei der Apostoliker in Kleinasien —, teils als schwärmerische Entartungen des von Ägypten und Syrien aus rasch über ganz Vorderasien ausgebreiteten Mönchtums; so die eheverachtenden und vegetarianischen Eustathianer (Anhänger des Bisch. Eustathius von Sebaste in Armenien seit etwa 360), gegen welche das paphlagonische Konzil zu Gangra (um 365) später einschritt, und die mystisch-kontemplative Schwärmersekte der Euchiten oder Messalianer (d. i. מְצַלְּיִן χορευταί) in Syrien um dies. Zeit (später entdeckt und bestraft durch Bisch. Flavian v. Antiochia um 381).

6. Die Gesetzgeber des Mönchtums. Das frühzeitige Hervortreten jener häretischen Entartungen des Mönchtums (wohin auch noch die mesopotamischen Βοσκοί oder Pabulatores, die syr. Remoboth und die ägypt. Sarabaitae, lauter Gegner einer Disziplinierung des Asketentums durch feste Regeln gehören) widerlegt die Annahme eines erst nachkonstant. Ursprungs der mönch. Lebensweise überhaupt (vgl. vor. Zeitr., Nr. VIII). Richtig aber wird sein, daß zum gesetzgeberischen Wirken solcher Mönchsväter wie Antonius († 356, kurz nachdem der zum drittenmal aus Alex. vertriebene Athanasius ihn in der Wüste besucht. s. o.), Pachomius auf der Nilinsel Tabennä († 348),

Ammonius im nitrischen Gebirge in Unterägypten, Makarius d. Gr. († um 390) in der sketischen Wüste daselbst, Hilarion von Gaza in Palästina (372) und Basilius d. Gr. in Kappadokien (seit etwa 360) der durch Konstantin eingeleitete und unter seinen Söhnen rasch weitergreifende Prozeß einer Verweltlichung oder Politisierung der Kirche wichtige Anregungen und Nötigungen dargeboten hat. Vgl. Keim, Gaß, Harnack ꝛc. in den oben, S. 56, zitierten Schriften.

7. Verfolgendes Auftreten der Söhne Konstantins gegen das Heidentum: Verbot des Opferns auf Götzenaltären bei Todesstrafe, schon 341; Schließung der heidnischen Tempel im Orient auf Befehl des Konstantius, auch einzelne Hinrichtungen ꝛc. — also überhaupt teilweises Vorgehen gemäß dem Rate des damaligen Haupt-Apologeten Jul. Firmicus Maternus (De errore profanarum religionum, geschr. 347), das Auftreten Josua's wider die Kanaaniter zum Vorbilde zu nehmen. Doch bleiben einerseits Rom als privilegierte Freistätte des alten Götterglaubens, andrerseits einige Hochschulen des Neuplatonismus im Orient, wie Pergamum, Nikomedien und Athen, fürs Erste unangetastet. An den beiden letzten Orten, unter Libanius, Himerius, Themistius und anderen berühmten Sophisten, durfte sogar der kais. Prinz Julianus — obschon früher zusammen mit seinem (354 ermordeten) Bruder Gallus auf dem kappadok. Landgute Macellum streng christlich, ja klerikal erzogen und zum Lektor geweiht — längere Zeit studieren und so seinen innerlichen Anschluß ans Heidentum vollziehen.

8. Äußere Ausbreitung des Christentums unter Konstantius. In Abessinien seit etwa 330 durch Frumentius und Ädesius, des tyrischen Reisenden Meropius Neffen, Erzieher des kgl. Prinzen und späteren Königs Aeizanes (Frumentius, durch Athanasius geweiht, erster äthiop. Oberbischof oder Abuna in Auxuma, d. i. Axum; auch angebl. Urheber der äthiop. Bibelübersetzung in die Gheezsprache, vgl. I, 179). Im südl. (homeritischen) Arabien durch den arian. Apostel Theophilus v. Diu (wohl Dioscoris oder Socotora) um 350, der auch nach Vorder-Indien gekommen und die das. Thomaschristen zum Anschlusse an den Arianismus bewogen haben soll (daher ὁ Ἰνδός). Unter den Westgoten (Thervingen) seit 343 durch Ulfilas, kappadok. Abkunft und Arianer, später sogar Eunomianer, bis gegen 355 nördlich von der Donau, seitdem südl. von da im Hämusgebirge wirkend, Bibelübers. (s. I, 437, 439), † 381 oder (n. Bessel) 383. Vgl. die Lebensbeschr. von seinem Schüler Auxentius, Bischof von Dorostorus (Silistria).

9. Erste große Christenverfolgung im pers. Reiche unter dem Sassanidenkönig Sapores (Shapur) II. 343—380, mit beispiellos zahlreichen Hinrichtungen (angebl. allein 16000 Kleriker!).

III. **Krisis und (vorläufiger) Abschluß des arianischen Streits unter Julian, Valens und Theodosius (361—381).** *1.* Flavius Claudius Julianus, genannt Apostata (geb. 331, Sohn des 337 ermordeten Bruders des gr. Konstantin: Julius Konstantius, sowie Bruder des 354 getöteten Gallus, s. o.), wurde 361 von den unter seinem Befehl stehenden gallischen Legionen zum Kaiser ausgerufen und gelangte, da Konstantius bald darauf starb, ohne Blutvergießen zur Alleinherrschaft. Im Zusammenhange mit seinen gegen das Christentum überhaupt gerichteten heidnischen Reaktionsversuchen — bestehend in

Verführung der Soldaten zum Opfern, Entziehung der Einkünfte vieler Geistlicher, Zurückgabe vieler Tempel und Tempelgüter an den heidn. Kultus, öfterem Predigen und Hekatombenopfern (in s. Eigenschaft als Pont. max.), Wiederaufbau des jüd. Tempels in Jerusalem (um Jesu Weissagung Mt. 24, 2 zu Schanden zu machen), auch in literar. Bestreitung des Christentums von seinem neuplaton.-myst. Standpunkte aus (7 BB. *κατὰ Χριστιανῶν*, auch *Μισοπώγον* genannt) ꝛc. — bemüht er sich durch Begünstigung aller Sektierer und Schismatiker zumal, namentlich durch Zurückberufung der exilierten Bischöfe aller Parteien, der Kirche zu schaden. Diesem seinem Versuche, gemäß dem Grundsatze Divide et impera Verwirrung und Unfrieden zu stiften, trat im Orient Athanasius durch die weise Maßregel einer Wiederaufnahme reuiger arianischer Bischöfe in die kath. Kirchengemeinschaft (auf der sog. Friedenssynode zu Alexandria, 362) wirksam entgegen. Ganz gelang es demselben allerdings nicht, das Aufkeimen der bösen Saat der Zwietracht zu verhüten — von den drei damals im Gefolge des arian. Zwists ausgebrochenen Schismen währte zwar das römische zwischen Ursinus und Damasus (den beiden streitenden Nachff. des Liberius, † 366) nur kurze Zeit; aber das antiochenisch-meletianische (362—413) und das luciferitanische (362 bis um 450) dauerten beide bis tief ins fg. Jahrh. hinein —; auch mußte Ath. selbst vor Julians Drohungen weichen und in ein viertes Exil wandern. Aber die Sache der arian. Parteien blieb doch von da an im Niedergange begriffen. Und des Athanas. Weissagung vom raschen „Vorüberziehen der Wolke“ erfüllte sich bald genug, als der Kaiser nach kaum 2jähr. Herrschaft auf dem Feldzuge wider die Perser den Tod fand („Vicisti tandem, Galilaee!“ als Ausruf des Sterbenden erst durch Sozom. und Theodoret bezeugt; — innerlich wohl wahrscheinlicher jene andere Version (bei Philostorgius): „Sonne, du hast mich betrogen!“).

2. Valentinian I. und Valens. Nach der kurzen Zwischenregierung des toleranten, die kirchenfeindl. Maßnahmen seines Vorgängers sogleich wieder sistierenden Jovianus (363—64) folgen fürs Abendland Valentinian I. (—375), fürs Morgenland Valens (—378), beide einig in ihren bedrückenden Maßnahmen wider die Heiden (für welche jetzt zuerst, in einem Edikte Valentinians vom 368, die verächtliche Bezeichnung pagani, „Dörfler, Bäurische“, offiziell gebräuchlich wird), aber Valens zugleich ein entschiedener Gönner der Arianer, der neue Verfolgungen über die Orthodoxen des Orients verhängt. Daher fünfte Vertreibung des Athanasius — auf vier Monate, die er teilweise in den Katakomben bei Alexandria zubringt — im J. 366, sieben Jahre vor seinem 373 erfolgten Tode. Ferner Maßregelungen des Basilius d. Gr. in Cäsarea Capp. durch den kais. Statthalter Modestus; auch mehrere an Bekennern des Nicänum vollzogene Exekutionen, u. a. Verbrennung von 80 orthod. Klerikern in einem Schiffe auf offener See ꝛc. Auch Kaiserin Justina, Witwe Valent.s I, und Regentin für den minderjährigen Valentinian II. in Oberitalien, sucht daselbst den Arianismus noch einmal emporzubringen, findet aber an dem h. Ambrosius, Bischof von Mailand (374—397) einen unerschrockenen Gegner. Fortbauend auf dem von Hilarius († 366), Euseb. v. Vercelli († 371) u. a. gelegten Grunde, und zusammenwirkend mit Damasus v. Rom, des Liberius Nachfolger (366—84), führte derselbe die Sache des

Nicän. Bekenntnisses ebenso fürs Abendland zum Siege, wie dies fürs Morgenland nach des Athanas. Tode durch die drei Kappadokier: Basilius († 379), Gregor v. Nyssa († 394), Gregor v. Nazianz († 390), durch Didymus, den blinden Katecheten in Alexandr. († 395), Ephräm Syrus († um 378), Cyrill v. Jerusalem († 386), Epiphanius v. Salamis auf Cypern († 403) geschah.

3. Theodosius I. d. Gr., des Valens Nachfolger seit 378, zuletzt (nach Valentinians II. Tode 392) Gesamtherrscher des Reichs († 395), versetzt dem Arianismus den Todesstoß durch die 381 nach Konstantinopel berufene und unter seiner Protektion daselbst abgehaltene 2. ökumenische Synode bestehend aus 150 Bischöfen (daher *οἱ ρν´*, gleichwie das Nicänum als *οἱ τιη´*, die 218 Väter, bez. wird). Präsidiert zunächst von Gregor v. Nazianz, dann von dessen Nachfolger auf dem konstantinop. Patriarchenstuhle Nektarius, und dogmatisch wie es scheint besonders geleitet durch Epiphanius, kehrt dieses Konzil auf die Lehrgrundlage des Nicänum zurück, unter Anathematisierung aller während der verflossenen 56 Jahre gegen dasselbe aufgetretenen Häretiker (Arianer, Semiarr., Eunomianer, Marcellianer und Photinianer).

4. Eine Ergänzung des Nic. Symbols durch den bekannten Zusatz zum 3. Artikel: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ σρμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* hat nach neueren krit. Forschungen (von Hort in Cambridge und A. Harnack) noch nicht beim konstant. Konzil, sondern erst 70 Jahre später zu Chalkedon stattgefunden. Immerhin aber scheint eine wesentlich mit jener gleichlautende Formel, herrührend von Epiphanius und enthalten in einem dem Ancoratus fidei dieses KV.s angehängten Glaubensbekenntnisse aus dem J. 373, von der konstant. Synode gutgeheißen und gleichsam als authentische Interpretation der allzukurzen Fassung des 3. Artikels des Nic. Symbols empfohlen worden zu sein. Es geschah dies im Gegensatze zu der das Ansehen des h. Geistes (mittelst ihrer origenistischen Auffassung dess. als eines bloßen Geschöpfs und Dieners Gottes des Sohnes) herabsetzenden Sekte der Pneumatomachen oder Makedonianer, d. h. der bereits 362 zu Alex. durch Athanasius bekämpften Anhänger des Makedonios, einstigen Bischofs von Konstantinopel, eines Vertreters semiarianischer Lehren (abgesetzt 360).

5. Der Apollinarismus. Eine weitere zu Konstantinopel 381 verurteilte Irrlehre, die des Apollinaris (Apolinarios) von Laodicea in Syrien († 382), gegen die sich gleichfalls bereits jene alexandrin. Friedenssynode des Athanasius 362 erklärt hatte, kann nicht mehr zu den Nebensekten des Arianismus gezählt werden, erscheint vielmehr als Vorläuferin der christologischen Lehreinseitigkeiten des 5. Jahrhunderts. Denn in der Auffassung von der Gottheit Christi ganz orthodox, leugnete Apollin. das Vorhandensein eines menschlichen *νοῦς* oder *πνεῦμα* in Christo, ließ vielmehr dessen menschl. Natur bloß aus Leib und niederer Seele (*ψυχὴ ἄλογος*) bestehen. Vgl. unten, Nr. VI.

6. In verfassungsgeschichtlicher Hinsicht ist von den Beschlüssen des 2. ökumen. Konzils noch wichtig der 3. der von ihm aufgestellten 7 Kanones, wodurch dem Bischof oder Patriarchen von Konstantinopel (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην*) der Ehrenrang gleich nach dem röm. Bischof zugesprochen wurde. Römischerseits fand dieser Beschluß nur wenig Beachtung.

Wie denn überhaupt die Päpste schon damals, wohl gestützt auf das zu Sardika 344 erlangte Appellationsentscheidungsrecht (das übrigens wesentlich nur persönliches Vorrecht für Julius I. gewesen war) ihre Primatsansprüche auf ziemlich unbedingte Weise geltend machten. Es zeigt das u. a. das Dekretalschreiben des Bischofs Siricius (Nachfolgers des Damasus seit 384, † 398) vom J. 385, eine an den span. Bischof Himerius v. Tarraco gerichtete Epistel, welche in befehlendem Tone das Verpflichtetsein aller Bischöfe, Priester und Diakonen zum Cölibat ausspricht.

IV. **Theodosius d. Gr. und Arkadius (378—408). Gänzliche Unterdrückung des Heidentums im Römerreiche. Die origenistischen Streitigkeiten:** *1.* Seit 381 führen Theodosius und seine abendl. Mitkaiser Gratianus († 383) und Valentinian II. († 392) eine Reihe vernichtender Schläge wider das Heidentum. Der Übertritt zu demselben wird förmlich zum Verbrechen gestempelt (382). Die Göttertempel in den orient. Provinzen werden teils geschlossen, teils der Zerstörung durch das chr. Volk oder durch Mönche preisgegeben. In Rom läßt Gratian den Altar der Siegesgöttin aus der Kurie des Senats entfernen, ohne den glänzend beredten Vorstellungen des Praefectus urbi Symmachus in s. orat. pro ara Victoriae, nachzugeben (382). Gleich dieser lat. Schutzrede fürs Heidentum bleibt des Libanius *Λόγος περὶ τῶν ἱερῶν* (384; n. And. 390) ohne Wirkung. In Alexandria zerstören auf Anstiften des gewaltthätigen Bischofs Theophilus tumultuierende Volkshaufen 391 das prächtige Serapeion. Um dieselbe Zeit läßt Bischof Marcellus von Apamea in Syrien die das. Tempel verwüsten, ꝛc. — 392 Alleinherrscher geworden, erläßt Theodos. eine Reihe verschärfter Edikte (wider das Opfern, die Haruspizien ꝛc.). Seine Söhne Honorius und Arcadius seit 395 fahren damit fort, befehlen z. B. Zerstörung aller Tempel auch auf den Landgütern (399), verbieten, aus Anlaß der heroischen Selbstaufopferung des Mönchs Telemachus im Amphitheater zu Rom, 404, alle Gladiatorspiele, schließen die Heiden von Staatsämtern aus ꝛc. Nur während der Bedrängnisse durch den Gotenkönig Alarich (408—410) muß Honorius noch einmal Toleranzedikte zu Gunsten des Heidentums in Italien erlassen, welchen aber bald nachher nur um so schärfere Verfolgungsmaßregeln folgen.

2. Die Ketzerbestrafungen. Mit ähnlicher Strenge wird seit 381 gegen die Häretiker und Schismatiker eingeschritten. Beide erklärt ein Kanon des 2. ökum. Konzils zu Konstantinopel (das auch die früheren Grundsätze der Orientalen betr. Nichtanerkennung der Ketzertaufe erneuert) für ganz gleichbedeutend. Gegen beide verhängen die Staatsbehörden seit Theodosius je nach Befund die Strafstufen: 1) Verbot neuer Kirchenbauten; 2) Ausschluß aus den Städten; 3) Verbot der Gottesdienstfeier überhaupt; 4) Vertreibung aus dem Reiche. Zur Begründung einer Anklage auf Häresie genügt, nach einem Gesetze des Arkadius, eine auch nur geringe Abweichung vom kirchl. Dogma: Haereticus est, qui vel levi argumento detectus fuerit deviare.

3. Der Priscillianismus. Der erste Vollzug einer Todesstrafe an Ketzern: die Enthauptung des Priscillianus — Stifters einer gnost.-manichäischen Sekte in Nordspanien, gegen deren scheinbar asketisch strenges, aber mit heuchl. Dissimulation gewisser (antinomistischer?) Geheimlehren verbundenes Treiben zuerst der Syn. zu Cäsaraugusta 380 mit Exkommunikation

eingeschritten war — und mehrerer Gefährten desselben erfolgte zu Trier 385 auf Befehl des daselbst residierenden Ursurpators Maximus (des Mörders Gratians). Dieser erste blutige Strafakt auf dem Gebiete kirchl.-dogmatischer Kontroversen, noch entschieden gemißbilligt durch zeitgenössische Kirchenväter wie Bischof Martin v. Tours, Ambrosius v. Mailand, Siricius v. Rom, kommt also nicht auf Rechnung des Theodosius und seiner Mitkaiser.

4. Wider den Donatismus Nordafrikas, dem das Toleranzverfahren Julians des Abtrünnigen viele seiner verlorenen Bischofssitze restituiert hatte und der seitdem unter Führung des angesehenen Nachfolgers Donats d. Gr., Bischof Parmenianus (362—390), seine eigentliche Blütezeit erlebte, verhielten sich die Staatsbehörden bis gegen die Mitte der Reg. des Honorius im ganzen nachsichtig. Seit 390 Hervortreten einer Spaltung zwischen schrofferen und milderen Vertretern der donatist. Grundsätze; Führer der ersteren Maximinus, der letzteren Tichonius (ber. Grammatiker) und Primianus. Kirchlicher Polemiker wider den Donatismus gegen Ende des 4. Jahrh.; Optatus v. Mileve (De schismate Donatistarum ll. VII).

5. Reformatorische Häretiker, Gegner des in der Kirche stark umsichgreifenden Aberglaubens, falschen Asketismus und Werkdiensts — strengkirchlicherseits zu Häretikern gestempelt und mehr oder minder heftig bekämpft:

a) schon einer etwas früheren Zeit angehörig, um 360: Aërius, Presb. zu Sebaste, Bestreiter des kirchl. Fastenzwanges, der Gebete und Oblationen für Verstorbene, des Rangunterschieds zwischen Bischöfen und Presbytern; daher von seinem Bischof Eustathius (s. o. II) verfolgt.

b) um 380: Helvidius in Rom, Bestreiter der ewigen Jungfrauschaft Marias in ihrer Ehe mit Joseph (heftig bekämpft v. Hieronym., Contr. Helvid.).

c) um 390: Bonosus, Bischof von Sardica, gleichfalls Gegner der damal. Anfänge der Mariolatrie, zugleich aber auch Vertreter einer dynamistisch-ebionitisierenden Irrlehre über Christi Person, ähnlich der des Photinus.

d) um dieselbe Zeit: die Antidikomarianiten, Gegner des Mariendiensts in Arabien (dagegen ebendamals auch schon eine dem Kultus der Maria in heidnischartiger Weise ergebene Frauensekte, die Kollyridianerinnen in Thracien).

e) seit 389: Jovinianus, Mönch in Rom, nebst seinen mailänd. Anhängern Sarmatio und Barbatianus; Bestreiter der Verdienstlichkeit von Fasten, mönchischer Askese und Klerikercölibat, zugleich Vertreter einer unbiblisch-spiritualist. Vollkommenheitslehre (auf Grund von 1 Joh. 3, 9; 5, 18); exkommuniziert von Bischof Siricius 390; literarisch bestritten von Hieronymus und Ambrosius.

f) um 400: Vigilantius, Presb. zu Barcelona, eifriger Gegner des Reliquien- und Heiligendiensts, des Priestercölibats und der Vigiliengottesdienste — daher als „Dormitantius" verspottet und heftig bekämpft von Hieronymus (Contr. Vigil., geschr. 406).

g) etwas später, gegen 420: Markus Asketes, Mönch in Ägypten, evang. gerichteter Gegner von Werkheiligkeit und Aberglauben (Schüler des Chrysostomus).

6. Origenistischer Streit betr. die Rechtgläubigkeit und das kirchliche Ansehen des Origenes, die dogmatische Haupt-Kontroverse dieses Zeitalters,

ein Zwischenakt zwischen den 381 beendigten trinitarischen und den um 410 entbrannten anthropologischen Lehrstreitigkeiten, jedoch ohne inneren Zusammenhang mit der einen wie mit der andern derselben; überhaupt von dem ursprünglich und zunächst diskutierten theol. Problem: ob Gott mehr anthropomorph vorzustellen sei (so die antiorigenist. Mönche der sketischen Wüste) oder ob man mit Origenes sein Wesen sich rein geistig zu denken habe (so die mystisch-spiritualist. gerichteten Mönche des nitr. Gebirges) sehr bald abgeirrt und in persönliche Gehässigkeiten und Äußerlichkeiten ausgeartet. Der Streit verlief in zwei Stadien:

a) Palästinensisches Stadium 394—399, oder Streit zwischen den Origenisten Johannes, Bischof von Jerusalem und Ruffinus aus Aquileja, Presb. daselbst († 410), sowie den Antiorigenisten Epiphanius, Bischof von Salamis und Hieronymus, Mönch und Presb. zu Bethlehem (geb. um 330, in Bethl. seit 386, † 420). Nachdem vermittelndes Eingreifen des damals noch mehr neutral stehenden Patriarchen Theophilus v. Alex. 396 durch Entsendung des Presb. Isidorus nach Jerus. eine vorläufige Aussöhnung der Streitenden bewirkt hatte, machte der bald darauf nach Italien heimgekehrte Ruffinus durch Verbreitung seiner schönfärberisch expurgierenden Übersetzung von Origenes *Περὶ ἀρχῶν* die Kontroverse von neuem in Gestalt eines heftigen Federkriegs zwischen ihm und Hieronymus entbrennen, der bis gegen seinen Tod hin währte.

b) Alexandrinisch-konstantinopolitanisches Stadium: 399—407. Patr. Theophilus (385—412), anfänglich überwiegend Anhänger der origenist. Theologie und der sie verteidigenden nitrischen Mönche, vertreibt 399, durch Drohungen der Sketianer zur Gegenpartei hinübergezogen, seine bisherige origenist. Umgebung: den Presb. Isidor (s. o.) und die vier „langen Brüder", nach Nitria und nötigt sie weiter von da über See nach Konstantinopel zu flüchten und wider seine Gewaltthätigkeiten den Schutz des damal. ehrwürdigen Patriarchen der orientalischen Hauptstadt, Johannes, gen. Chrysostomus (geb. zu Antiochia 347, das. Presb. 486, Nachf. des Nektarius v. Konstant. seit 398, † 407) anzurufen. Wider seinen Willen (nicht ganz ohne Mitwirkung des von Theophil. aufgehetzten und zu einer Reise nach Konstpl. kurz vor s. Tode 403 veranlaßten greisen Epiphanius) in den ärgerlichen Handel hineingezogen, von Theophilus weniger wegen origenistischer Irrlehre als wegen anderer angeblicher Vergehen bei Kaiserin Eudoxia verklagt und durch die sog. Eichen-Synode (Syn. ad Quercum, auf dem kaiserl. Landgute *Δρῦς* bei Chalkedon 403) verurteilt, wird Chrysost. auf Befehl des Arkadius ins Exil abgeführt, jedoch wenige Tage darauf durch einen Volksaufstand zu s. Gunsten zurückgebracht und in s. Würde wieder eingesetzt. Kaum ein Jahr später (Ostern 404) bringt die durch s. sog. Herodiaspredigt erregte neue Ungunst der Kaiserin ihn abermals zu Falle. Er wird, da die Interventionsversuche des abendl. Kaisers Honorius und des Papsts Innocentius I. zu s. Gunsten fruchtlos bleiben, zwei volle Jahre zu Kukusus in Armenien im Exil gehalten. Auf der Reise von da nach dem noch entlegeneren Deportationsort Pityus stirbt er zu Komana in Pontos, 14. Sept. 407.

7. Johannitisches Schisma. Da des Chrysost. Anhänger in Konstpl., die sog. Johanniten, den neuen Patriarchen Arsacius anzuerkennen sich weigern

und diese ihre Opposition, angefeuert besonders durch die Witwe Olympias († 420), auch unter des Arsac. Nachf. Atticus forsetzen, zieht sich als Nachwehe der origenist. Streitigkeiten dieses johannitische Schisma noch volle drei Jahrzehnte hin, bis zur feierl. Beisetzung der Gebeine des Chrysost. in Konstpl. unter Patr. Proklus (438). — Über einen späteren origenist. Streit unter Justinian vgl. unten IX, 1.

V. **Augustin und Pelagius: erstes Stadium der anthropologischen Streitigkeiten (412—431). Ende des donatist. Schisma.** Während in den ersten Regierungsjahren des Theodosius II. (408—450) im Orient hauptsächlich nur der Kampf wider das Heidentum fortgesetzt wird und zwar mehr fast mit äußeren Gewaltmitteln (u. a. Ermordung der alex. Philosophin Hypatia 415, vielleicht nicht ohne Mitschuld des Patr. Cyrillus, Neffen und Nachfolgers des Theophilus seit 412 [doch vgl. Sokrat. H. E. VII, 15]), als mit literarischen Waffen — ernstere theologische Lehrstreitigkeiten aber (ungeachtet des mehr und mehr sich verschärfenden Gegensatzes zwischen alexandrinisch-orthodoxer und antiochenisch-heterodoxer Schule) vorerst hier nicht stattfinden: entbrennt im Abendlande unter Honorius, unmittelbar nach dem Abzug von Alarichs verheerenden Gotenscharen aus Italien, ein hochbedeutsamer folgenschwerer Lehrstreit, worin die asketisch-werkgerechte und äußerliche Geistesrichtung des Zeitalters in einen ganz andersgearteten Konflikt mit der tieferen und gesünderen kirchlichen Frömmigkeit tritt, als derselbe früher bei Hieronymus und seinen Gegnern Jovinian und Vigilantius ausgebildet gewesen war.

1. Aurelius Augustinus (geb. 354 als Sohn des heidn. Decurio Patricius und der frommen Christin Monica zu Tagaste in Numidien, ausgebildet auf den Schulen von Madaura und Karthago, 374—383 Katechumene der Manichäersekte, aus deren seelengefährlichen Irrtümern er sich letztlich mit Hilfe seines Studiums der platon. Philos. loswand; seit 383 Rhetor in Rom, seit 384 in Mailand, wo Ambrosius sein geistlicher Vater wird, und wo im Herbste 386 seine Bekehrung auf dem Wege eines gewaltigen Gnadendurchbruchs, dann Ostern 387 seine, seines Sohns Adeodatus und seines Freundes Alypius Taufe erfolgt; zurückgekehrt über Rom und Ostia [wo er seine Mutter Monica zu bestatten hat] 388 nach Afrika; 391 wider s. Willen vom Bischof Valerius v. Hippo Regius zum Presb., dann 395 zu desselben Mitbischof geweiht, seit 396 alleiniger Inhaber dieses Bischofsitzes; gest. 28. Aug. 430, während der Belagerung Hippos durch Geiserichs Vandalen) war durch wechselvolle Lebensführungen, gewaltige Seelenkämpfe und speziell durch den Einfluß des Ambrosius schon lange vor seinem Zusammenstoße mit Pelagius über die Niederungen der flach synergistischen Denkweise der Mehrzahl seiner theolog. Zeitgenossen zu reicherer Heilserkenntnis und volleren Erfahrung der göttlichen Gnade emporgehoben worden. Auch während ihn der Lehrgegensatz zum Manichäismus noch vorwiegend bestimmte, huldigte er schon entschieden der Annahme einer alles allein wirkenden göttlichen Gnade oder einem theol. Monergismus (dem das erst später mehr hervorgetretene prädestinatianische Element noch fehlte). Diese Denkweise trat namentlich in zahlreichen Aussprüchen seiner tiefsinnig frommen Selbstbiographie, der Confessiones (geschr. um 400) hervor.

2. Pelagius, britischer Abkunft (mit s. heimischen keltischen Namen

Morgan geheißen, d. i. der Überseeische, Transmarinus, wovon *Πελάγιος* Gräcisierung ist), seit 409 als gelehrter, literarisch thätiger Mönch in Rom lebend, wo er seinen Landsmann Cölestius Scotus (früheren Sachwalter, dann ebenfalls Mönch) für seine Lehre gewann, huldigte einer extrem synergistischen Denkweise, die kraft ihrer Leugnung der Erbsünde und einseitigen Betonung der Willensfreiheit des natürlichen Menschen fast einem anthropol. Monergismus, dem diametralen Gegensatz zu Augustins theol. Monergismus gleichkam. Nachdem er schon in Rom im Disput mit einem Bischof sein Mißfallen an Augustins Ausspruch in Confess. l. X, c. 29: Da, Domine, quod jubes et jube quod vis ausgedrückt, kam er 411 zusammen mit Cölestius nach Karthago und ließ nach kürzerem Aufenthalte daselbst Jenen als Vertreter seiner Lehrweise in Nordafrika zurück, während er selbst nach Palästina weiterreiste. Cölestius wurde hierauf vom Mailänder Diakon Paulinus (Schüler und Biographen des Ambrosius) ketzerischer Lehren angeklagt und durch eine karthagische Synode 412 exkommuniziert, wegen folgender sechs Lehrpunkte: „1) Adam war schon von Natur, nicht erst durch die Sünde, sterblich; 2) Adams Fall schädigte nur ihn selbst, nicht die Menschheit; 3) neugeborne Kinder sind ganz in dem Zustande, wie Adam vor dem Falle; 4) durch Adams Fall stirbt die ganze Menschheit so wenig, wie sie durch Christi Auferstehung in ihrer Gesamtheit aufersteht; 5) Kinder, welche ohne Taufe sterben, gelangen doch zum ewigen Leben; 6) auch vor Christi Ankunft hat es schon Menschen ohne Sünde gegeben." Der Exkommunizierte ging ebenfalls nach dem Morgenlande, wo er in Ephesus die Presbyterweihe erhielt.

3. Fortgang des Streits zunächst a) in Palästina, wo die meist origenistisch, also auch synergistisch gerichteten Bischöfe (Johs. v. Jerusalem, Eulogius v. Cäsarea ꝛc.) den durch Paulus Orosius (spanischen Presbyter und Schüler Augustins, s. u.) sowie durch Hieronymus als Ketzer angeklagten Pelagius auf den Synoden zu Jerusalem 414 und zu Diospolis (Lydia) 415 freisprechen und wo Hieronymus an Bischof Theodorus v. Mopsuestia (Verf. der heftig wider den augustin.-hieronymischen Monergismus eifernden Schrift: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, 5 BB.) einen in Hinsicht auf Gelehrsamkeit ihm selbst ebenbürtigen Gegner findet; b) in Nordafrika, wo unter Augustins Einfluß die Synoden zu Mileve und zu Karthago (416 und 418) den Pelagianismus verdammen und Jener eine Reihe bedeutender Schriften (bes. De gestis Pelagii, später L. VI contra Julianum Eclanensem) wider denselben ausgehen läßt; c) in Italien. Hier läßt Papst Zosimus, des entschieden antipelagianisch gesinnten Innocenz I. Nachf. seit 417, sich durch Cölestius eine zeitlang für die Sache der Pelagianer gewinnen, lenkt aber später, infolge kräftiger Proteste der Afrikaner, sowie eines die Pelagianer verurteilenden Sacrum rescriptum des Kaisers Honorius (418) ein und anathematisiert in seiner Epistola tractatoria (oder tractoria) den Pelag. und Cölestius ebenfalls. 18 ital. Bischöfe von pelagian. Richtung, welche die Unterschrift unter diese päpstl. Verurteilungssentenz verweigerten, darunter der begabte, an schriftstellerischer Bedeutung dem Pelag. noch überlegene Julianus von Eclanum, wurden von ihren Sitzen vertrieben, auch im Orient, bes. durch den Laien Marius Mercator in Konstantinopel (und nach dessen Angabe sogar v. Theodor v. Mopsuest.) eifrig bekämpft, dagegen vom

konstpl. Nestorius in Schutz genommen, aber zugleich mit diesem (s. Abschn. VI, 3) 431 zu Ephesus verurteilt. Doch setzt das das. allgem. Konzil nichts Positives fest, bleibt vielmehr nur bei Verdammung der Lehre des Pelag., Cölestius und ihrer Anhänger stehen.

4. Ende des donatist. Schisma. Neben dem Kampfe wider die Pelagianer her geht Augustins Bekämpfung der Donatisten. Da nur ein kleiner Teil der gemäßigten Partei derselben (s. Nr. IV) sich durch seine freundl. Vorstellungen zum Wiederanschluß an die kath. Kirche bewegen läßt, beginnt er seit 405 (Synode zu Karthago) gemäß dem Coge intrare Luk. 14, 23 den weltlichen Arm zu Hilfe zu rufen. Zahlreiche Strafedikte des Kais. Honorius trafen die Widersetzlichen (für welche jetzt auch der Name Rebaptizantes, Wiedertäufer, zuweilen gebraucht wird). 411: große dreitägige Disputation zu Karthago (Collatio c. Donatistis), im Beisein von 286 kath. und 279 donatist. Bischöfen. Aug. als Hauptsprecher der Kath. besiegt hier den donat. Hauptsprecher Petilianus vollständig. Seit 414 entzieht Honorius den Donatisten alle bürgerlichen Rechte und bedroht ihre rel. Zusammenkünfte mit Todesstrafe. Dennoch halten sich viele von ihnen bis nach der Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen.

5. Einwirkung Augustins auf die Entwicklung der kirchlichen Kultusordnung und Verfassung. Festere Begründung des Grundsatzes der Gültigkeit der Ketzertaufe (im Gegensatz zum Donatismus). Abschaffung von Mißbräuchen bei der Abendmahlsfeier, bes. der zu üppigen Schmäußen ausgearteten Agapen (Konz. z. Hippo 393, z. Karth. 397). Auffassung der Ehe als Sakrament (nach Eph. 5, 30); desgl. der Ordination. Bemühungen um die sittl. und theol. Ausbildung des Klerus: Einrichtung eines klosterart. Klerikervereins (monasterium clericorum) zu Hippo (nach dem Vorbilde einer ähnl. Stiftung des Eusebius v. Vercelli um 360), vorerst noch ohne ausgebildetere schriftl. Regel — denn die sog. Regula Augustini, die Grundlage der mittelalterl. Augustiner-Chorherren-Institute, rührt nicht von Aug. her —, doch vielfach nachgeahmt in Nordafrika und von da aus seit 430 auch auf Sizilien, Sardinien 2c. verpflanzt.

6. Fortbildender Einfluß Augustins auch auf fast alle theol. Lehrgebiete, namentlich auf die Lehre von der h. Schrift (Apokr. des A. T.s kanonisiert durch die Synoden zu Hippo 393 und zu Karthago 397 und 419, — vgl. I, 418), von der Trinität (Fortbildung der noch einseitigen Lehrweise des Konstantinop. Konzils über den Ausgang des h. Geistes zum abendländischen Dogma von der processio Spir. S. e patre filioque, in seinen ll. XV de trinitate; seit 408 auch mehrfache Lehrkämpfe mit Bischöfen der arianischen Vandalen, besonders mit Maximinus), sowie von den Sakramenten (s. ob.).

7. Augustin als klassischer Apologet (und zugleich christl. Geschichtsphilosoph) gegenüber den Anklagen der hdn. Historiker Eunapius und Zosimus (um 400) in dem großen, dem Comes Marcellinus gewidm. Werke De Civitate Dei ll. XXII, geschr. 413—426. — Orosius († 418) sein Mitstreiter und teilweiser Nachahmer auf diesem Gebiete in der Hist. adv. paganos l. VII. Gleichzeitig bedeutendster Apologet der griech. Kirche; Cyrill v. Alex.: *Κατὰ τοῦ ἀθεοῦ Ἰουλιανοῖ λ.* X.

VI. **Semipelagianischer Streit im Abendlande. Nestorianischer Streit** (erstes Stadium der christolog. Lehrkämpfe) **im Morgenlande (426—444).** *1.* Der Semipelagianismus. Noch vor völliger Niederkämpfung des Pelagianismus durch Mar. Mercator und das ephesin. Konzil trat im Abendlande die synergistische Mittelpartei der Semipelagianer (in ihrer sowohl antiaugust. als antipelag. Haltnng an die Mittelstellung der Semiarianer zwischen Athanasius und Arius erinnernd) hervor, welche zwar die Erbsündeleugnung und den anthropolog. Monergismus oder Autonomismus der Pelagianer verwarf, zugleich aber den strengen theol. Monergismus Augustins bekämpfte und insbesondere an dessen extremster Konsequenz, der Lehre von einer unbedingten Prädestination (decretum absolutum; gratia irresistibilis etc.), schweren Anstoß nahm. Begründer und erster Hauptführer dieser semipelag. Schule wurde Joh. Cassianus (orient. Abkunft und Jünger der antiochen. Theoll., bes. des Chrysostomus; Mönchsvorsteher in Massilia seit 415, gest. 432), nach welchem dieselbe auch Schule Cassians oder massiliens. Schule genannt wird. — 427: Vorspiel des Streits: die Verirrungen einiger Mönche im nordafrik. Kloster zu Hadrumetum, deren sittl. bedenkliche prakt. Folgerungen aus dem Prädest.-Dogma Augustin in zweien Schriften (De grat. et libero arbitrio, und De corruptione et gratia) widerlegen muß. 428: eigentl. Ausbruch des Streits durch Prospers (s. u.) Bericht an Augustin über die Angriffe Cassians (bes. in Nr. 13 seiner Collationes Patrum ll. 24) und der massiliensischen Mönche auf seine Lehre von der Gnade. Aug. schreibt 429 wider die Semipelagg. die Werke De praedest. Sanctorum und De dono perseverantiae. Nach seinem Tode und dem schon 432 erfolgten Tode Cassians wird der Streit, jedoch zunächst nur als Schriftenwechsel ohne Synodalverhandlungen, fortgesetzt einers. durch Prosper den Aquitanier († 461) als eifriger Vorkämpfer des strengen Augustinismus (De grat. Dei et lib. arbitrio contra Collatorem; Carmen de ingratis), andrerseits durch Vincentius Lerinensis († 450) als Wahrer des kath. Traditionsprinzips, gemäß dem Grundsatze „Teneamus quod semper, ubique et ab omuibus creditum est", gegenüber den prädestinat. Lehrneuerungen der Schule Augustins (in s. Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate, 434). Vermittelnd zwischen beiden Parteien: der ungen. Verfasser der Schrift De vocatione gentium um 436; im Ganzen auch Leo I. d. Gr. von Rom und Petrus Chrysologus von Ravenna († 450).

2. Erstes Stadium der christologischen Lehrstreitigkeiten: der Nestorianische Streit — angebahnt durch das Vorspiel der apollinarist. Kontroverse (s. Nr. III), sowie durch den seit Ende des 4. Jahrhunderts zu ziemlicher Schroffheit ausgebildeten Gegensatz zwischen der mehr mystisch spekulativ gerichteten alexandrinischen und der mehr kritisch verstandesmäßig gerichteten antiochenischen Theologenschule. Die Differenz beider auf biblisch-exegetischem und hermeneutischem Gebiete (wonach die Alexandriner am origenist. Prinzip des mehrfachen Schriftsinns festhalten, die Antiochener aber einer mehr nüchternen, buchstäblichen Erklärungsweise huldigen) kommt hier weniger in Betracht, als der Gegensatz auf christolog. Gebiete. Die Alexandriner (Euseb., Athanas., Greg. v. Naz. u. v. Nyssa, auch Apollinaris, später bes. Cyrill. v. Alex.) stellen das Verhältnis beider Naturen in Christo, der

göttl. und der menschlichen, überwiegend monophysitisch dar (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, *ἕνωσις φυσική*, *rc.*) und folgern daraus für die Mutter Jesu das Prädik. *θεοτόκος* (der Ausdruck zuerst bei Euseb. De vit. Const. III, 43; dann bei Cyrill von Jerus. u. a.). Die Antiochener (zuerst bes. Diodorus v. Tarsus [† 394]; ferner dessen Schüler Chrysostomus und Theodor v. Mopsuestia [† 429]) fassen das Verh. des Göttlichen zum Menschl. im Gottmenschen extrem dyophysitisch, fast dyoprosopisch, Christum zu zwei bloß moralisch verbundenen Personen zertrennend (*ἕνωσις σχετική*, *συνάφεια*) und die Berechtigung des Namens „Gottesgebärerin" für Maria bestreitend.

3. Nestorius und Cyrillus. Vertreter der letzteren Lehrweise war schon jener Mönch Leporius, der dieselbe 426 aus Südgallien nach Afrika brachte, dort aber von Augustin zum Widerrufe genötigt wurde (abendl. Vorspiel des nestor. Streits). Sodann vor allen Nestorius, als Kanzelredner berühmter antiochen. Mönch, seit 428 Patriarch v. Konstantpl., wo er das beim christl. Volk und den Mönchen beliebte *θεοτόκος* durch s. syr. Presb. Anastasius in Predigten bestreiten, einige fanatische Verteidiger des Ausdrucks mit körperl. Züchtigung bestrafen und überhaupt die Lehre seiner Gegner durch eine endem. Synode 429 verdammen läßt. Der als Verteidiger der origenist.-monophys. Lehrweise wider ihn auftretende Patr. Cyrillus v. Alexandria (412—444; vgl. o., Nr. V z. Anf.), gewinnt gegen ihn die Patriarchen Cölestin I. von Rom (422—432) und Juvenalis von Jerusalem, sowie den Metropoliten Memnon v. Ephesus. Gegen seine durch eine alex. Synode 430 sanktionierten zwölf Anathematismen wider den Nestorius verantwortete dieser sich in zwölf Gegenanathematismen. Das von Theodos. II. 431 nach Ephesus berufene 3. ökumen. Konzil verdammt in seinen ersten, noch ohne Anwesenheit der syr. Bischöfe gehaltenen Sitzungen, unter Cyrills und Memnons einseitiger Leitung (200 Bischöfe stark), den Nestorius und seine Lehre. In der zweiten Sessionsperiode, eigentlich einem Gegenkonzil der nachträglich eingetroffenen Syrer unter Joh. v. Antiochia (nur wenig über 30 Bischöfe), wird die Verurteilung der Lehre des Nestorius bestätigt, aber Cyrill und Memnon als Unruhstifter exkommuniziert und ein Symbol von vermittelnder Haltung aufgestellt, weder dyoprosopisch, noch monophysitisch, sondern gemäßigt dyophysitisch (eine *ἀσύγχυτος ἕνωσις* lehrend und die Berechtigung des Präd. *θεοτόκος* förmlich anerkennend). Dieses durch Bischof Theodoretus v. Kyros, den bedeutendsten damal. Theologen Syriens († 457), aufgesetzte ephesin. Symbolum bestätigte Kaiser Theodosius. Nur durch nachträgl. Unterschrift unter dasselbe behaupteten die mit Absetzung bedrohten Cyrill und Memnon sich in ihren Sitzen, gleichwie andrerseits Johannes v. Antiochia seinen anfänglich verteidigten Freund Nestorius später (433) fallen lassen und sowohl Person als Lehre desselben verdammen mußte. Theodoret bleibt beharrlich bei seiner Verwerfung bloß der Lehre des Nestor. stehen und verteidigt diesen Standpunkt in mehreren Streitschriften wider Cyrill. — Der längere Zeit in klösterlicher Haft gehaltene Nestorius wird auf des unversöhnlichen Cyrill Betrieb nach Oberägypten verbannt, und stirbt hier im Elende (440) vier Jahre vor seinem stolzen Sieger (s. *Τραγῳδία*, Bericht üb. s. letzten Leiden; vgl. Evagr. H. E. I, 7).

4. Hervorbildung einer schismat. Kirche der Nestorianer oder Chal-

däerchristen in Syrien und Mesopotamien aus den erbitterten Kämpfen zwischen den Antinestorianern, wie Joh. v. Antiochia, Rabulas v. Edessa († 435), und den Anhängern der Theologie des Theod. v. Mopf. und Nestorius, wie Presbyter Jbas v. Edessa († 457), Begründer einer längere Zeit blühenden nestor. Hochschule daselbst, später Bischof Thomas Barsumas v. Nisibis und Patriarch Babäus v. Seleucia (gegen 500). Ausbreitung dieser Nestorianerkirche auf pers. Gebiete, bes. seit 448, wo die zweite große Christenverfolgung durch die Sassanidenkönige (ausgebrochen 418 wegen Zerstörung eines Feuertempels durch den fanat. Bischof Abdas v. Susa) nach 30jähriger Dauer ihr Ende fand. (489: Zerstörung der Schule von Edessa auf Befehl Kaisers Zenos; 498: kirchliche Konstituierung der pers. Nestorianer auf der Synode zu Seleucia, unter jenem Babäus, dem ersten „Katholikos" [Jazelich] oder Oberpatriarchen der Chaldäerkirche. Spätere Ausbreitung derselben im östl. Asien, bes. in Indien unter den Thomaschristen).

VII. **Der eutychianische Streit. Erstes Stadium der monophysitischen Lehrkämpfe (448—51). Papst Leo d. Große (440—61).** *1.* Eutyches und Dioskur. Die monophysit. Vorstellung von der Person Christi wurde durch den konstpl. Abt Eutyches (seit etwa 444) dadurch zum häretischen Extrem gesteigert, daß derselbe das Vorhandensein zweier Naturen im Gottmenschen seit dessen Menschwerdung ganz leugnete und den Leib Christi als dem unsrigen gar nicht wesensgleich bezeichnete. Wegen dieser stark doketisierenden Lehre griff Theodoret in der Streitschrift *Ἐρανιστὴς ἤτοι Πολύμορφος* (so benannt wegen der vielerlei Ketzereien [Marcionitism., Valentinianism., Manichäism. ꝛc.], deren er ihn zu zeihen suchte) ihn scharf an, während Patriarch Dioskuros v. Alexandrien, Cyrills Nachfolger, ihn in Schutz nahm und vom Kaiser und dessen Gemahlin Eudokia harte Maßregeln gegen Theodoret als angeblichen Nestorianer erwirkte. Allein Patr. Flavian v. Konstpl. läßt den vom Bischof Eusebius v. Dorpläum verklagten Eutyches auf einer *σύνοδ. ἐνδημοῦσα* 448 als Ketzer verurteilen und seines Amtes als Archimandrit entsetzen. Dieses Urteil bestätigt der von Flavian um s. Entscheidung angegangene Papst Leo I. v. Rom in seiner die Grundzüge der dyophysit. Christologie oder den Begriff der *ἀσύγχυτος ἕνωσις* (vgl. VI, 3) mit ausgezeichneter Schärfe und Klarheit entwickelnden Epistola ad Flavianum.

2. Die Räubersynode. Ein auf Eutyches Appellation hin von Theodosius II. nach Ephesus berufenes, ökumenisch sein sollendes Konzil, die sog. Räubersynode von Ephesus 449, wird von Dioskur und dem fanat. Abte Barsumas ganz und gar terrorisiert. Die röm. Legaten Leos kommen nicht zum Wort; nicht blos Jbas, sondern auch die gemäß. Dyophysiten Theodoret, Domnus ꝛc. werden als Nestorianer exkommuniziert, Patriarch Flavianus aber nicht bloß gleichfalls gebannt und abgesetzt, sondern fast in Stücke zerrissen und durch Dioskurs zelotische Mönche und Parabolanen (alexandrin. Krankenwärter) mit Faustschlägen und Fußtritten mißhandelt, sodaß er bald nachher im Exil starb. Vgl. die neuerdings aus syr. Hdss. durch G. Hoffmann, Paulin Martin [Le Pseudo-Synode connu sous le nom de Brigandage d'Ephèse, Par. 1875], Sam. Perrey u. a. gebrachten Enthüllungen über diese empörenden Vorgänge.

3. Das Chalcedonense. Leos I. Protest beim Kaiser wider das „la-

trocinium Ephesinum". Theodos. II. stirbt 450, nachdem er noch letztlich, mit seiner monophysit. Gemahlin Eudokia (vormals Athenais) zerfallen, des gemißhandelten Flavian Leiche nach Konstpl. bringen und ehrenvoll hatte beisetzen lassen. Entschieden dyophysitisch gesinnt war seine Schwester und Nachfolgerin Pulcheria mit ihrem Gemahle Marcianus 450—457. Daher Berufung einer neuen, der 4. ökumen. Synode nach Chalkedon 451, behufs förml. Desavouierung der Räubers. und Wiederherstellung des Ansehens des früheren (ersten) ephesin. Konzils. Die übrigens ebenfalls sehr stürmischen und leidenschaftlich erregten Verhandlungen der großen, 680 Bischöfe starken Versammlung leitete Flavians Nachfolger Anatolius von Konstantinopel, unter Mitwirkung der Gesandten Leos von Rom sowie Theodorets (bis letzterer durch die stürm. Vorgänge der 8. Session, wo er gegenüber dem wilden Geschrei der Ägypter die Person des Nestorius zu verteidigen gewagt hatte, zum Verlassen der Synode genötigt wurde). Dioskur wurde abgesetzt und nach Gangra verbannt, der Eutychianismus oder häretische Monophysitismus entschieden verdammt, den posit. Lehrbestimmungen aber Leos Ep. ad Flav. sowie Cyrills Synodalschreiben gegen den Nestorius zu Grunde gelegt. Daher Bezeichnung Christi als *ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενος*.

4. Wichtigkeit des chalcedon. Konzils auch für die Entwicklung der Kirchenverfassung. Es bestätigt die schon etwas zuvor (durch Theodos. II) erfolgte Erhebung des Bistums Jerusalem zu einem Patriarchat — freilich zu einem sehr kleinen (mit bloß 3 Provinzen oder Metropolitanaten, während Alexandria deren 6, Antiochia 15, Konstantinopel 26 und Rom eine noch größere Zahl unter sich hatten). Ferner vergrößert es das konstpl. Patriarchat durch Unterwerfung der bis dahin autokephal gewesenen Metropolitanate (od. Exarchate) von Ephesus, Heraclea in Thracien, Neucäsarea in Pontos und Ephesus, erteilt seinem jeweiligen Inhaber das Recht Klagen über die Metropoliten aller Diözesen anzunehmen und zu entscheiden, und stellt so (durch den berühmten 28. Kanon) den Patr. von Neu-Rom dem röm. an Rang und Macht völlig gleich.

5. Leo d. Gr. konnte diese Erhöhung der Macht seines bzw. Kollegen allerdings nicht hindern, hatte übrigens sonst zur Stärkung der Primatsansprüche des röm. Stuhls manches Wichtige beitragen gekonnt. 1. Hatten früher Nordafrikas Bischöfe gegen die Forderung Innocenz I. (402—416), wonach alle causae maiores vor Roms Instanz gehören sollten, wiederholt protestiert — (so noch um 425 auf Augustins Betrieb), so mußte unter Leo dieser Widerspruch der ohnehin von den Vandalen hart bedrängten Afrikaner verstummen. 2. Die seit Damasus Zeit dem röm. Stuhle unterworfene illyr. Kirchenprovinz (Metropolitanat Thessalonich) nötigte Leo, durch kluges und festes Eingreifen in einen Streit ihres damal. Metropoliten Anastasius mit seinen untergebenen Bischöfen, zur Anerkennung seiner höheren Macht und Autorität. 3. Desgleichen gelingt ihm die Demütigung des sich ihm widersetzenden Metropoliten Hilarius v. Arelate; gegen diesen erläßt auf Leos Betrieb Valentinian III. (445) ein Reskript, wonach niemand an der obersten gesetzgebenden und richterlichen Gewalt des röm. Papsts als des „rector Ecclesiae" zweifeln solle. 4. Bei Beschickung des Konzils zu Ephesus (449) deutet

Leo in seiner Instruktion an die röm. Legaten als Erster von allen Päpsten das Wort Christi von Petrus als dem Felsen der Kirche auf die Person Petri und seiner röm. bischöfl. Nachfolger (während noch jener Innocenz I., übereinstimmend mit Aug., Ambros., Hieron. ꝛc. die petra auf die Gesamtheit der Apostel gedeutet hatte). 5) Nach dem chalced. Konzil gelang es ihm, noch in mehreren Fällen seine Autorität auch in den morgenländischen Kirchen zur Geltung zu bringen. So gegenüber der Exkaiserin Eudokia, welche durch sein Entgegentreten genötigt, den aus Jerusalem vertriebenen Patr. Juvenalis (453) wieder dahin zurückkehren lassen mußte; gegenüber Anatolius von Konstantinopel, der ihm nachgeben und seinen monophysit. gesinnten Archidiakon Andreas entlassen mußte; bes. in Alexandria, wo er, durch einen mit gewaltiger Energie erwirkten Kollektivprotest von 1600 Bischöfen aus allen Teilen des Reichs, der monophysit. Partei entgegentrat und die Exilierung des von derselben erhobenen Patr. Timotheus Älurus nach Cherson in Taurien bewirkte (457).

6. Kultusgesetzgeberische u. kirchendisziplinarische Thätigkeit Leos: Forderung der Privatbeichte (conf. secreta — aber noch nicht auricularis); Ausdehnung der Cölibatsforderung auf alle Grade des eigentl. Klerus, auch den Subdiakonat; Fortbildung der röm. Liturgie; Einführung der Quatemberfasten oder vier jährl. Erntedankfeste (um eben diese Zeit in der gall. Kirche, durch Bisch. Mamertus v. Vienne, c. 450: Einführung der Bittgänge oder Feldprozessionen an den drei dies rogationum vor d. Himmelfahrtfest). — Leos strenges Auftreten wider die Manichäer u. Priscillianisten (Verteidigg. der an d. letzteren vollzog. Todesstrafe in s. Ep. ad Turrib. 447).

VIII. **Fortgang der semipelagianischen und monophysitischen Streitigkeiten bis z. Auf. Justinians (461—530).** *1.* Die letzten Jahrzehnte des semipelagianischen Streits. Gegen das letzte Viertel des 5. Jahrhdts. nehmen die, früher nur in Gestalt eines Federkriegs verlaufenen Kontroversen zwischen den Semipell. und den Augustinianern Südgalliens einen erregteren Charakter an. Ein Ungenannter von der Massilienser Schule, wahrschl. Arnobius der Jüngere, tritt um 470 mit der tendenziösen Fiktion einer äußerst schroffen Häresie der Prädestinatianer (eingekleidet in die Form eines Katalogs von 90 Häresien nach dem Muster der Werke von Epiph., Philastr., Augustin ꝛc.) hervor und schadet durch diesen Kunstgriff der Sache der strengeren Augustinianer empfindlich. Einer der letzteren, Presb. Lucidus, muß vor einer Syn. zu Arelate 475 widerrufen. Bisch. Faustus v. Rhegium († 493), neben den massil. Presbb. Salvianus († 484) und Gennadius († 496) damals der gelehrteste Vertreter des Semipelagianismus, schreibt im Auftrage dieses arelat. Konzils zur Widerlegung des Augustinismus die Schrift De gratia Dei et humanae mentis lib. arbitrio, und eine Syn. zu Lugdunum 475 sanktioniert seine entschieden semipel. Lehre. Bis zum Anfang des 6. Jahrhdts. herrschte in Gallien der Semipelagianismus, den auch die meisten damal. Inhaber des römischen Bischofsstuhls (mit Ausnahme des ziemlich streng augustinisch lehrenden Gelasius I, 492—496) begünstigten: so bes. Hormisdas (514—523), welcher eine durch die skyth. Mönche Konstantinopels erhobene Klage wider jenes Faustus'sche Werk abwies. Erst seit etwa 520 trat Umschwung zu gunsten der Lehren Augustins (in etwas gemilderter, der bedenklichsten prä-

destinatianischen Härten entkleideter Form) ein, und zwar dies einerseits durch das Wirken der angesehenen südgall. Metropoliten Avitus v. Vienne († 523) und Cäsarius v. Arles († 542), andererseits durch mehrere von den Vandalen vertriebene nordafr. Bischöfe, welche unter Führung des begabten Fulgentius v. Ruspe († 533) durch ein auf der Insel Sardinien gehaltenes Konzil um 523 den Semipel. verdammten und später auch den Papst Bonifacius II. (530—32, dritten Nachf. jenes Hormisdas) für den Augustinismus gewannen. Letzterer siegte auf der südgall. Synode zu Arausio (Oranges) 529, deren ziemlich entschieden antisemipelagianische (jedoch das decret. absol. und die gratia irresistib. nicht ausdrücklich lehrende) 25 capita dann zu Valence 529, und im folg. Jahre durch ein Dekretale Bonif. II, bestätigt wurden. — Nichtsdestoweniger griff synergist.-semipel. Denk- und Lehrweise in der ganzen abdl. Kirche bald wieder um sich (s. Nr. X).

2. Fortgang der monophysitischen Händel. 1. Bis zu Zeno's Henotikon. — Kais. Leo I. (457—74) hielt gegenüber einigen monoph. Schilderhebungen, u. a. der des antiochen. Patriarchen Petrus Fullo, Urhebers des sog. Theopaschitismus (mit der liturg. Formel *θεὸς ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*) um 470, die Geltung der chalcedonens. Schlüsse im ganzen aufrecht. Der Usurpator Basiliskus 476 erließ ein entschieden monoph. Edikt (Enkyklion), rief den exilierten Petr. Fullo auf den antiochenischen Patriarchenstuhl sowie den früher schon verjagten Timoth. Aelurus (s. VII, 5 geg. E.) auf denjenigen Alexandrias zurück, wurde aber bereits 477 durch eine vom konstpl. Patr. Acacius geleitete Revolution gestürzt. Der an seine Stelle erhobene Kaiser Zeno (477—491) machte zunächst wieder das Chalkedonense zur Norm. — 2. Während des Henotikonstreits 482—519). — Von Acacius und dem alex. Monoph.-Patriarchen Petr. Mongus bewogen, erließ Zeno 482 ein Unionsedikt (Henotikon), welches — nach ähnlicher indifferenzierender, die Streitpunkte abschwächender Methode wie einst das Homöersymbol v. Sirmium 357 (s. II) — weder eine noch zwei Naturen in Christo zu lehren gebot (Christus sei *ἓν καὶ οὐ δύο*, Evagr. H. E. III, 14). Gleich allen derartigen Machwerken höfischer Unionspolitik wirkte die Maßregel nicht einigend, sondern die Spaltungen vermehrend: a) Bisch. Felix II. v. Rom, als entschiedener Dyophysit, hob 484 die Kirchengemeinschaft mit Acacius auf und begründete so das 35 Jahre währende Henotikonschisma zwischen Rom und Konstantinopel, welches Kaiser Anastasius I. (491—518) vergebens zu heilen suchte und dem erst Justin I. (518—27) im zweiten Jahre seiner Regierung mittelst Wiederaufhebung des Zenon. Edikts ein Ende machte. b) Die großenteils monoph. gerichtete Christenheit Armeniens eignete sich durch eine Synode zu Wagarschapad (Edschmiadzin) um 491 das Henotikon an, und hielt auch nach dessen Wiederaufhebung mit Zähigkeit an ihm fest, so daß hier der erste Grund zur dauernden Separation einer großen monoph. Nationalkirche gelegt wurde. c) In Antiochia, sowie dann auch in Kleinasien, Ägypten zc., sammelte sich gegen Ende des Kaisers Anastasius (seit 510) um den Patr. Severus eine Partei milderer Monophysiten, die Severianer oder *Φθαρτολάτραι* (Corrupticolae), so benannt, weil sie eine Doppelnatur Christi mit an sich verweslichem Leibe (*σῶμα φθαρτόν*) lehrten. Denselben trat etwas später, bes. in Alexandrien unter Führung des Julian v. Halicarnassus und dessen Schülers Gajanus die extrem

monophysitische Partei der Julianisten (Gajanisten) oder Ἀφθαρτοδοκῆται gegenüber, wieder zerfallend in Κτιστολάτραι und Ἀκτιστῆται, (je nachdem das von ihnen behauptete σῶμα ἄφθαρτον des Herrn als erschaffen oder unerschaffen vorgestellt wurde).

3. Einwirkung der monophysit. Denk- und Lehrweise auf die Entwicklung des Kultus. Zum Reliquienkult, der schon seit Helenas angeblicher Kreuz-Auffindung in Jerusalem (326) sich ausgebreitet hatte (Verbot des Reliquienhandels schon durch Theodos. d. Gr. 386) zur Heiligen-Anrufung, welche durch die Lehren der beiden kappadok. Gregore, des Ambrosius und Augustin besonders befördert worden war, sowie zum Bilderdienste, dessen Anfänge bestehend in Verbreitung der s. g. εἰκόνες ἀχειροποίητοι Christi und der App., sowie in kniender Verehrung (προσκυνήσις τιμητική), der Bilder, im Orient bis jenseits 431 zurückgehen, trat seit dem Siege der Theotokie über den Nestorianismus (431 u. 451) abergläubischer Marienkult zuerst im Orient, dann auch im Abendland hinzu. Erstes Marienfest: Mar. Verkündigung (ἑορτὴ τοῦ ἀσπασμοῦ, fest. Annunciationis, am 25. März) jedenfalls schon im 5. Jahrhdt. aufgekommen (nach v. Lehner angeblich in Konstantinopel schon 429 in einer schwungvollen Lobrede des Proklus auf die h. Jungfrau erwähnt — wo indessen mit der πανήγυρις παρθενική wohl eher das seit Chrysostom. dort hoch gehaltene Weihnachtsfest gemeint ist). Zweites Marienfest: Mar. Reinigung oder Lichtmeß (fest. purificationis s. candelarum, 2. Febr.) im Abendlande seit c. 520, im Orient etwas später, seit 542, durch Justinian als ἑορτὴ τῆς ὑπαπάντης (fest. occursus, mit Bezug nicht auf Luk. 2, 22, sondern auf Luk. 2, 24) eingeführt; die übrigen späteren Ursprungs. Auch der Kultus Annas, der Mutter Marias, geht in manchen Spuren bis ins 5. oder angehende 6. Jahrhdt. zurück (Justinians Kirche der h. Anna in Konstantinopel 550); desgl. der Engelkult (Michaelisfest seit c. 530).

4. Fortschritte der Ausbreitung des Christentums. Im Orient: seit c. 440 Bekehrung nordarabischer Sarazenenstämme durch die syr. Säulenheiligen (Styliten) Symeon d. Älteren († 459) und d. Jüngeren (528—596); desgl. um 520 Bekehrung der Lazier und Abasger im westl. Kaukasien; — dagegen auch noch mehrfache Verfolgungen der Kirche: in Persien durch den Sassanidenkönig Firuz 465 ff.; in Südarabien durch den jüdischen Tyrannen Dhu-Nowas oder Nauwash um 510 ɪc. — Im Abendland herrscht arianisches Halbchristentum bei den durch die Völkerwanderung nach Westeuropa und Nordafrika gelangten Germanenstämmen der Vandalen, Westgoten, Sueven, Burgunder, Rugier und Ostgoten. Verfolgungen des kath. Christentums im westgot. Spanien unter Eurich († 483), in Nordafrika durch die Vandalenkönige Hunerich (477—484) und Thrasimund (496—523); in Italien durch den Ostgotenherrscher Theodorich, jedoch erst ganz gegen Ende von dessen vorher duldsamer und friedlicher Regierung (519—26), seit Beilegung des Henotikonschisma. Dagegen erfolgreiche katholische Missionen: unter den Irländern durch S. Patrik (Patricius, angebl. 432—465); unter den Rugiern a. d. Donau durch Severinus (454—482); unter den Burgundern durch Avitus v. Vienna (Konzil zu Epaon 517, wo Kg. Sigmund, des Arianers Gundobald Sohn und Nachf. [516—24] sich für den Kath. erklärt); unter den Alemannen durch den Irländer Fridolt oder Fridolin um 500.

Die Franken waren das einzige festländische Germanenvolk, das mit Überspringung der Zwischenstufe des Arianismus sich der katholischen Kirche anschloß, hiezu genötigt durch den von seiner burguudischen Gemahlin Chlotilde gewonnenen und von Bischof Remigius von Rheims 496 getauften König Chlodovech (rex christianissimus).

IX. **Kaiser Justinian (527—565). Ende der monophysitischen Wirren.** 1. Justinian I. d. Große, Justins I. Sohn und Nachfolger, durch Zerstörung des Vandalen- und des Ostgotenreichs nahezu Wiederhersteller des Römerreichs in seinem früheren Umfange, bethätigt seinen christlich-orthodoxen Eifer wie durch Unterdrückung der letzten Reste des Heidentums (Aufhebung der athen. Neuplatoniker-Schule 530; Ausweisung des Vorstehers derselben Simplicius auf persisches Gebiet), so durch angelegentliche Einmengung in die theologischen Lehrkämpfe der Zeit. Die Intriguen ehrgeiziger Hofbischöfe und die ebenso künstlichen als gewaltsamen Unionsversuche behufs Aussöhnung der auseinanderstrebenden theol. Parteien und besonders behufs Gewinnung der sich separierenden Monoph. Syriens und Ägyptens für die Staatskirche nehmen unter ihm kein Ende. Der immer verwickelter werdende monophysit. Streit bewegt sich während seiner Regierung durch vier Stadien hindurch:

a) Theopaschitischer Streit (533—536), entstanden durch die auf Betrieb der insgeheim monophysit. gesinnten Kaiserin Theodora, sowie ihres Günstlings des konstpl. Patr. Anthimus, erfolgte Sanktionierung jener liturg. Formel des Petrus Fullo *θεὸς ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* (s. VIII, 2). Schon nach 3 Jahren beendigt das Eingreifen des Bisch. Agapet v. Rom den Streit. Anthimus muß dem Dyophysiten Mennas weichen; sogar eine Bedrohung aller monoph. Schriften mit Verbrennung und ihrer Abschreiber mit Handabhauen wird erlassen.

b) Origenistischer Streit (530—543), anfänglich auf Palästina beschränkt, wo eine Sekte von für Origenes fanatisch begeisterten Mönchen unter Nonnus auf Klage des Mönchsexarchen Sabas hin schon um 530 durch ein kais. Edikt verdammt wurde; dann 542 zu allgemeiner Bedeutung erhoben, als auf Mennas Antrag die Schriften des Origenes als Urquell aller Häresien, auch des Monophysitismus, feierlich verdammt und dieses (insbes. auch wider die spiritualist. Auferstehungslehren und Wiederbringungslehre des Alexandriners gerichtete) Anathem durch ein endemisches Konzil zu Konstantinopel bestätigt wurde (543).

c) Dreikapitel-Streit (544—555). Bewogen durch Theodora und die mit derselben verbündeten kryptomonophysit. Hofbischöfe Domitianus v. Ancyra und Theodorus Askidas v. Cäsarea, ließ Justinian jener antimonoph. Maßregel, dem Anathem wider Origenes, zur Begütigung der dadurch gekränkten Monoph. eine antinestorianische Sentenz folgen. Sie bestand in Verdammung dreier Häupter des Nestorianismus: des Theodorus v. Mops., des Theodoret (wenigstens der Schriften desselben gegen Cyrill) und des Ibas (spez. seines Briefes an Bisch. Maris) durch ein Edikt von 544. Heftiger Widerspruch der Occidentalen gegen dieses sein Dreikapitel-Edikt, besonders der Nordafrikaner unter den Bisch. Reparatus v. Karth. und Facundus v. Hermiane. Eine Zeitlang widersprach auch Papst Vigilius, der jedoch 547 zur schriftlichen Gutheißung der Sentenz (in s. Judicatum) und später auch zur Unterwerfung

unter die Beschlüsse der 5. ökum. Synode zu Konstantinopel 553 gezwungen wurde. Durch diese Syn. wurden sämtliche bisher erlassene Edikte des Kaisers, insbes. auch das Dreikapiteledikt wider die Nestorianischen Lehrer, bestätigt. Des gemaßregelten, in der Gefangenschaft zur Unterschrift gezwungenen Vigilius Nachfolger Pelagius I. (555—560) erkannte gleich von vornherein die konstpl. Beschlüsse an, büßte aber infolge davon die Kirchen Nordafrikas, Norditaliens und Illyriens ein, welche als Gegner des für ketzerisch erklärten 5. ök. Konzils sich der Obedienz des röm. Stuhls für läng. Zeit entzogen.

d) Aphthartodoketischer Streit 564—65, bewirkt durch einen Versuch Justinians, kurz vor seinem Tode, behufs Gewinnung der ägypt. Julianisten (s. VIII, 2) die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi zu sanktionieren. Bevor dem wegen Widerstands hiegegen abgesetzten Patr. Eutychius v. Konstantinopel andere Opfer des kais. Zorns gefolgt waren, starb Justinian. Sein Nachfolger Justin II. nahm das aphthartodok. Edikt sogleich zurück, ließ dagegen die früheren Erlasse u. beide ökum. Konzile, das 4. u. 5., in Geltung.

2. Bildung dreier monoph. Sonderkirchen seit Justinian, insbes. seit 536, im Gegensatz zur kais. Staatskirche (oder zur Kirche der „Melchiten"): a) der armenischen unter ihrem Katholikos in Aschtarag (s. VIII, 2), b) der bes. zahlreichen koptischen in Ägypten (dem Heimatlande des Origenismus, dessen schärfste Konsequenzen auf christologischem Gebiete eben das Monophysitentum gezogen hatte) unter einem schismat. Patriarchen in Alexandria, nebst der abessin. unter ihrem von diesem Alexandriner abhängigen Abuna; c) der syrisch-mesopotamischen oder Jakobiten-Kirche, kirchlich organisiert durch die unermüdliche Thätigkeit Johannes' v. Tella († 538, nachdem er angeblich 170,000 monoph. Kleriker insgeheim ordiniert), aber gewöhnlich benannt nach ihrem zweiten kirchl. Organisator, dem Mönche Jakob Zanzalus dem Bettler (el Baradai, 541—78); später unter einem Patr. zu Guba (Diarbekr.).

3. Kirchl. Kunst und Litteratur unter Justinian. Dessen prächtige Kirchenbauten (allein in Konstpl. 24), darunter als größte und reichste die Ἁγία Σοφία, vollendet 537. In demselben byzant. oder Kuppelbaustil läßt er bauen San Vitale in Ravenna (526—547) und mehrere a. große Dome, angeblich auch den Felsendom (später als mohammed. Moschee: Kubbet-es-Sachra) in Jerusalem, der jedoch nach andern schon von Konstantin oder vielleicht von Kaiserin Eudokia herrühren soll. — Auf literar. und wissenschaftl. Gebiete erwirbt Justinian bes. Verdienste durch s. Kodifikation des älteren röm. Staats- und Kirchenrechts im Cod. Justinianeus (534). Andere kirchenrechtliche Sammler seiner Zeit: Joh. Scholastikus, Patr. v. Konstpl. um 560 (*Νομοκανών*); Dionys. Exiguus, Abt in Rom um 530) (Cod. canonum eccl.); Fulgentius Ferrandus in Nordafrika um 550 2c. — Einflußreichster spekulat. Theologe der Zeit: der severian. Monophysit Pseudo-Dionysius Areopagita um 530, wichtig wegen Einbürgerung einer Fülle christlich verlarvter neuplatonischer Ideen in die kirchl. dogmat. Tradition durch seine im M.A. vielgelesenen mystischen Schriften. Wichtig auch die Aristoteliker Ascusnages in Konstantinopel c. 550 und Johs. Philoponus in Alex. (560—610), gleichfalls Monophysiten, aber von dialektisch-verstandesmäß. Richtung, die den Letzteren zur Ausbildung einer eigentüml. tritheistischen Häresie verleitete.

4. Reform des abendl. Mönchtums durch Justinians gr. Zeitgenossen Benediktus von Nursia (geb. 480, † um 543), Stifter von Monte Cassino, dem Mutterkloster des nach ihm benannten Hauptklosterordens des Abendlands, und Urheber von dessen einflußreicher Regel, (in 73 Kapiteln, mit der hauptsächlich wichtigen Forderung des votum stabilitatis). Seine Schüler Placidus und Maurus als angebl. Vertreter dieser seiner Regel, der Erstere auf Sizilien, der Andere in Gallien (wo vorher hauptsächl. Martin v. Tours, † 400, für Verbreitung und Organisation klösterlicher Askese gewirkt hatte). — Benedikts Zeitgenosse Cassiodorius, seit seinem Rücktritt aus dem ostgotischen Staatsdienste (538) als Mönchsvorsteher u. Förderer theologischer wie weltl. Studien seiner Mönche zu Vivarium in Bruttien wirkend, † c. 565.

X. **Das Zeitalter Gregors des Großen, oder die Zwischenzeit zwischen den monophysit. und den monothelet. Streitigkeiten (570—610).** *1.* Gregor I. der Große, geb. zu Rom 538 als Sprößling der altberühmten patr. gens Anicia, Sohn des frühverstorb. Gordianus und der frommen Sylvia, schon um 572 als praetor urbanus Inhaber der höchsten polit. Machtstellung im damaligen Rom, aber bald darauf — mittelst Verwendung seiner beträchtl. Erbgüter auf Sizilien zur Gründung von sechs sizilischen Klöstern, sowie einem siebenten von ihm selbst geleiteten in Rom — zum Mönchsleben übergegangen; dann gegen 580 von Bisch. Pelagius II. [578—90] in den Kirchendienst gezogen und als päpstl. Gesandter [Responsalis, Ἀποκρισιάριος] an den kais. Hof nach Konstpl. gesandt, wo er Taufpate eines Sohns des Mauritius [582—602] und vertrauter Ratgeber dieses Kaisers wurde; — seit 585 wieder als Abt in Rom; 590 wider seinen Willen zum Nachf. des Pelagius erwählt. Er strebte während seines 14jährigen Pontifikats († 12. März 604) mit bedeutender Staatskunst und beharrlicher Konsequenz nach Wiedergutmachung der Schäden, welche das Papsttum unter Justinian, besonders im Dreikapitelstreit, erlitten hatte, und leistete in dieser Richtung Erhebliches.

Die Kirchen Nordafrikas zieht er wieder unter die Obedienz des röm. Stuhls, nötigt den stolzen Erzbischof Joh. v. Ravenna zum Nachgeben im Streit über das Tragen des Palliums, demütigt den illyr. Metropoliten Maximus von Salona (der zu Ravenna öffentl. Kirchenbuße thun muß), arbeitet, unterstützt von Königin Theodelinde, der Gemahlin Agilulfs, seit 593 nicht ohne Erfolg an der Bekehrung der arian. Longobarden zum kath. Christentum und bahnt so die kirchliche Unterwerfung Oberitaliens wenigstens an. Das Patriarchat Aquileja (Grado) freilich behauptete s. Autokephalie noch weit über Gregors Zeit hinaus; auch erkannte Gregor ausdrücklich die Ranggleichheit der Patriarchen v. Antiochia und Alexandria mit sich an. Gegen die Usurpation des Titels *Ἐπίσκοπος οἰκουμενικός* durch seinen konstpl. Kollegen Joh. den Faster (587) protestierte er — sich selbst demütig als servus servorum Dei bezeichnend — unter Kaiser Mauritius vergeblich, erwirkte aber von dessen Mörder und Nachfolger Phokas (602—10), daß dieser etwas später dem Patr. Cyriakus die Führung jenes Titels untersagte und Rom als Caput omnium ecclesiarum anerkannte (606, unter Gregors zweitem Nachfolger Bonifaz III.). — Wichtige kirchenpolitische Erfolge errang Gregor noch in Bezug auf die fränkische Kirche, für welche er den Erzb. v. Arles, unter Belehnung mit dem Pallium, zum apostol. Vikar ernannte; desgl. in Bezug

auf die spanisch-westgotische, die unter ihm (Synode zu Toledo 589, geleitetet von Gregors Freunde, dem Erzbischof Leander v. Sevilla † 599) vom Arianismus zum Katholizismus überging und mit deren König Reccared er enge Verbindungen unterhielt.

2. Katholische Mission unter den Angelsachsen, von Greg. schon als Abt geplant, begründet gelegentlich der Vermählung Kg. Ethelberts v. Kent mit der fränkischen Königstochter Bertha (596) durch Entsendung von 40 röm. Mönchen unter Abt Augustinus, erstem Erzb. v. Canterbury († 605). Dieser taufte zu Pfingsten 597 Ethelbert mit 10,000 seiner Unterthanen, machte aber durch sein anmaßliches Auftreten gegen die altbrit. Cleriker (beim Konzil zu Wiscon 603) den langwierigen Konflikt zwischen Römlingen und Altbriten oder Iroschotten (nach späterer Benennung Culdei = Kele De, viri Dei) entbrennen. Hauptdifferenzpunkte zwischen beiden: die Altbriten verwarfen: a) die päpstliche Suprematie, b) die röm. Osterberechnung, c) die röm. tonsura Petri, d) die röm. Cölibatsforderung, e) den Priesterstand. Auch mißbilligten sie, wie es scheint, die Auffassung der Ehe als Sakrament, sowie die röm. Fegfeuerlehre und Privatbeichte; ferner hielten sie fest an ihrem Institut der Abtbischöfe (Äbte der Hauptklöster), als den gewöhnlichen Bischöfen übergeordnet, 2c. Daß sie vorzugsweise reine evang. Anschauungen auf soteriologischem Gebiete gehegt hätten, läßt sich ebensowenig bestimmt erweisen, als ihre angeblich spezifisch pelagianische Richtung.

Berühmteste altbrit. Missionare zu Gregors d. Gr. Zeit: Columba d. Ältere, eigtl. Crimthan aus Irland, Begründer des Klosters Jowa oder Jona auf der kl. Hebrideninsel Hy (Ikolmkill 563) und von da aus der gesamten kaledonischen (pict.-scotischen) Kirche, († 597); sowie Columba der Jüngere oder Columbanus, gleichfalls irländ. Abkunft, ausgezogen ins Frankenreich mit 12 Mönchen aus Kloster Bangor in Wales 594, Miss. unter den Alemannen und Langobarden, Gründer der berühmten Klöster Luxovium (Luxeuil) in den Vogesen und Bobbio in Oberitalien († 615).

3. Einwirkung Gregors auf die dogmat. und prakt.-kultische Entwicklung der Kirche. Sein gemäßigter Augustinismus, verbunden mit asketisch werkheiligen Neigungen und mit einem starken Zuge zum Aberglauben (eifr. Förderung des Reliquien- weniger des Bilderdiensts) und zum Mystizismus (Verbreitung der Schriften des Areopagiten im Abendl.) leistet dem Wiederemporkommen des 530 verurteilten Semipelagianismus beträchtlichen Vorschub. In der Abendmahlslehre vertritt er, während noch Leo I. fast spiritualistisch wie Augustin, und Gelasius I. gemäßigt realistisch, etwa wie der luth. Abendmahlsbegriff, gelehrt hatten, einen magisch-hierarchischen Opferungsbegriff, wonach „Christus in mysterio s. oblationis immolatur.“ Desgleichen befördert er in der Abendmahlspraxis das Üblichwerden der Privatmessen und, im Zusammenhang mit seiner Ausbildung des Fegfeuerdogmas, die Abhaltung der Seelenmessen (missae pro defunctis). — Seine Ausbildung der röm. Liturgie in ihren vier Hauptbestandteilen: Sacramentarium, Antiphonarium, Lectionarium, Ordo Romanus. Gründung einer klerikalen Gesangsschule in Rom und reformierende Einwirkung auf den verweltlichten ambros. Gesang durch Einführung des Cant. firmus s. choralis (cant. Romanus). Hebung und Regelung des Prozessionswesens 2c. Neue kirchl. Jahresfeste:

Mar. Himmelfahrt, 15. Aug., seit c. 590; Kreuzeserfindung (f. invent. Crucis, 3. Mai) seit ders. Zeit.

4. Berühmteste gleichzeitige Theologen: bei den Westgoten Leander v. Sevilla († 599, s. o.) und sein Bruder und Nachfolger Isidorus († 636); bei den Franken Gregor v. Tours († 595) und Venantius Fortunatus v. Poitiers († 600), ber. lat. Hymnendichter, als solcher noch bedeutender als Greg. d. Gr.

XI. **Der monotheletische Streit (633—680). Schisma zwischen Orient und Occident (692).** *1.* Kaiser Heraklius, des Phokas Nachf. (611—641) erlitt anfangs schwere Bedrängnisse durch die Parther unter Chosru II., welche 616 bis Chalkedon vordrangen, Syrien und Palästina eroberten, zuletzt aber von dem sich ermannenden Kaiser aufs Haupt geschlagen und über den Euphrat zurückgeworfen wurden (628). Unmittelbar nach diesem Siege und der Zurückführung des aus Jerusalem geraubt gewesenen h. Kreuzes sowie nach Stiftung des Fests der *σταυροφανεία* oder Kreuzeserhöhung (14. Sept.) taucht am südöstlichen Horizont die noch drohendere Gefahr des Mohammedanismus auf. Schon unter Abubekr, erstem Nachfolger des 632 (10 Jahre nach seiner Flucht von Mekka nach Medina und 2 Jahre nach seiner siegreichen Rückkehr in die erstere Stadt) gestorbenen Propheten, dringen Khaleds siegreiche Scharen nach Unterwerfung der meisten Araberstämme bis an den Euphrat vor. Unter Khalif Omar (634—44) folgt die Einnahme Syriens, Palästinas (637) und Ägyptens (641), also die Losreißung der Patriarchate Antioch., Jerus. und Alex. vom politischen Verband mit dem byzantin. Reiche.

2. Das monotheletische Dogma. Schon mitbestimmt durch die von dieser Seite her drohende Gefahr kehrt Heraklius seit 633 zu der auf Gewinnung der monophys. Schismatiker in den Südostprovinzen des Reichs abzielenden Unionspolitik Justinians zurück. Er sucht dieselben durch Sanktionierung einer aus den Schriften des mild. monoph. Pseudodionys stammenden, um den Anf. des 7. Jhdts. durch Bischof Theodorus v. Pharan (Feiran) am Sinai weiter ausgebildeten vermittelnden Lehrweise zu gewinnen, wonach Christus sein Heilswerk durch Eine gottmenschliche Wirkungsweise (*μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*) vollbracht habe. Die Patriarchen Sergius v. Konstpl. und Cyrus v. Alexandria einigen sich 633 auf Grund dieses Lehrtropus: desgleichen Honorius v. Rom 625—38), nur daß letzterer es vorzieht, statt Einer Wirkungsweise (operatio) vielmehr Einen Willen (voluntas) in Christo anzunehmen, und so zum Begründer des eigentlichen Monotheletismus wird. Dem Widerspruch des Patr. Sophronius v. Jerusalem (634) zum Trotze sanktioniert Heraklius 638 durch die *Ἔκθεσις* das neue monothel. Dogma (unter Beiseitstellung der *μία ἐνεργεία* und hauptsächl. Betonung des *ἓν θέλημα*), sieht aber alsbald unter Führung des gelehrten und spekulativ begabten konstpl. Mönchs Maximus (später Max. Confessor) eine heftige theologische Opposition erstehen, der die Mehrzahl der nordafrikan. Bischöfe zufällt und bald nach Honorius I. Tode auch die röm. Kirche unter Johann IV. (seit 640) und Theodor (642—49) sich anschließt.

3. Konstans II., des Herakl. Enkel und Nachfolger (641—68) suchte, nachdem mehrere nordafrikan. Synoden unter Maximus Einfluß sowie eine römische unter Theodor 646 den Monotheletismus verdammt hatten, den

allenthalben heftig entbrannten Streit durch ein indifferenzierendes Unionsedikt von der Art des Zenonischen Henotikon niederzuschlagen. Er ließ 648 einen *Τύπος τῆς πίστεως* an die Stelle der Ekthesis treten, wodurch er beide Lehrweisen zumal, die monotheletische wie die dyotheletische, verbot. Aber die Partei des Maximus, an deren Spitze jetzt Martin I. v. Rom trat, fügte sich solchem Zwang nicht; ein 649 von diesem Papst gehaltenes röm. Conzil, die erste sog. Lateran-Synode, verdammte sowohl Typos wie Ekthesis in heftigen Ausdrücken. Nachdem der mit dem kühnen Papste zusammenhaltende Exarch Olympius von Ravenna durch ein gefügigeres Werkzeug der kaiserl. Politik ersetzt worden, wurde Martin in Ketten geschlossen nach Konstpl. gebracht und von da als Hochverräter nach Cherson verbannt, wo er 655 starb. Der gleichfalls verhaftete und jeden Widerruf verweigernde Bekenner Maximus starb, nachdem er mit Geißelung, Abschneidung der Zunge und Abhauung der Hand bestraft worden, 80jährig im Exil unter den Laziern 662.

4. Sieg des Dyotheletismus. Bis zu Konstanz II. Tode blieb der Dyotheletismus unterdrückt, erhob aber unter dessen milderem Nachfg. Konstantin V. Pogonatus (668—85) wieder sein Haupt und wurde von diesem wieder zur herrschenden Partei erhoben. Nachdem Papst Agatho von Rom (678—81), vom Kaiser ermutigt, bereits 679 auf einer röm. Synode die Beschlüsse jenes Lateranconzils Martins erneuert hatte, erfolgte die förmliche Verdammung der monotheletischen Lehrweise auf der 6. ökumenischen Synode zu Konstpl. 680 (Synodus Trullana I. benannt, nach der muschel- oder kuppelförmigen Kapelle (Trullus) des kais. Palasts, worin sie tagte). Die posit. Lehrbestimmungen dieses Conzils wenden das *ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως* etc. des chalcedonens. Symbols (s. Nr. VII) konsequenterweise auf die beiden in Christo zu statuierenden Willen und Wirkungsweisen an. Unter den durch die Anathematismen der Synode als monothelet. Ketzer Verdammten befand sich auch Honorius I. v. Rom, zu dessen Verurteilung sowohl Agathos Legaten, als dessen späterer Nachfolger Leo II. (681—83) ausdrücklich ihre Zustimmung erteilen mußten — eine urkundlich feststehende Thatsache, welche Baronius und neuerdings mehrere jesuit. Theologen (die Urheber der sogen. Honorius-Frage: Schneemann, Pennachi 2c.) vergebens teils durch willkürliche Fälschungshypothesen, teils durch andre Annahmen zu leugnen versucht haben; vgl. dagegen Le Page Renouf, The condemnat. of P. Honor. 1868; Hefele, Causa Papae Honorii 1870, und Conziliengeschichte, 2. Aufl. III, 297.

5. Das Quinisextum. Der 1. trullan. Synode folgte 692 unter Kais. Justinian II., eine zweite, dazu bestimmt die Beschlußfassungen des 5. u. des 6. ökum. Conzils zu ergänzen, daher auch *Σύνοδος πενθέκτη*, Concilium quinisextum genannt, welche, weil Agatho auf jener ersten einen übermächtigen Einfluß ausgeübt und die dogmatischen Beschlüsse fast diktiert hatte, behufs Demütigung Roms sechs kirchenrechtliche und kultische Differenzpunkte zwischen Orient und Occident mit Schärfe hervorhob: 1. 85 sogen. Canones apostolorum statt der bloß 50 der röm. Kirche; 2. Gestattung der Ehe für Presbyter und Diakonen statt des röm. Cölibatszwangs für diese geistlichen Amtsstufen; 3. Verbot des Fastens an den Samstagen der Quadragesimalzeit; 4. Bestätigung des den konstpl. Patr. dem Papst gleichstellenden Can. 28 des Chalcedonense; 5. Verbot von Blut und Ersticktem gemäß dem Apostel-

dekret; 6. Verbot gewisser im Abdl. damals beliebter Abbildungen Christi in Lammesgestalt. — Protest des Sergius I. (687—701) und der folgenden Päpste gegen diese Beschlüsse (als herrührend von einem Concil. non Quinisextum, sed Pseudosextum).

Kirchliche Konstituierung eines kleinen Rests orientalischer Monotheleten im Libanon, mit dem am Orontes belegenen Kloster des h. Maro des Jüngeren († 707) als Hauptsitz — daher Maroniten (mit eigentüml. Liturgie und stark doketisierender Christologie).

6. Fortschritte der römisch-kirchlichen Missionsunternehmungen im Abendlande während der Wirren und Bedrängnisse des Monotheletenstreits.

a) Unter König Grimoald († 671) tritt der Rest der Longobarden vom Arianismus zum röm. Bekenntnisse über.

b) Durch Abt Wilfrid siegt auf der Synode zu Streaneshalch in Northumberland 664, unter Mitwirkung des Heerkönigs Oswy, das röm. Bekenntnis über das durch Bischof Colman von Lindisfarne vertretene altbritische. Es wird so der Grund gelegt zur allmählichen Durchführung römischer Ordnungen und Bräuche in ganz England (freilich noch nicht in Irland und Schottland, wo ein romfreies Kuldeertum bis tief ins MA. hinein sich erhielt).

c) Durch denselben Wilfrid (zum Erzbischof von York erhoben, aber bald von da vertrieben um 677), desgleichen durch die schon etwas früher aufgetretenen Franken Eligius v. Noyon († 658) und Amandus v. Maastricht († 679) werden mehr oder minder erfolgreiche Anfänge zur Bekehrung der Friesen am untern Rhein und der Schelde gemacht und zwar im röm.-kath. Sinne, während freilich fast alle übrigen namhaften Glaubensboten unter den damaligen Deutschen (Gallus † 646 unter den Allemannen; Eustasius u. s. f.) teils britischer Abkunft, teils aus der Schule Columbans oder anderer Altbriten hervorgegangen waren und für sich und ihre Bekehrten noch keine nähere Verbindung mit Rom suchten.

5. Rückblick auf die einzelnen kirchlichen Lebensgebiete im nachkonstantinischen Zeitalter und deren (neueste) Literatur.

1. Die äußere Kirchengeschichte (Missions- und Verfolgungsgeschichte) stellt im nachkonstantinischen Zeitalter das Bild einer langsam fortschreitenden Verrückung des Schwerpunkts der kirchlichen Lebenserscheinungen von Osten nach Westen zu dar. Ernstere Verfolgungen, mit der Wirkung einer beträchtlichen Reduktion des Bekennerstands, ja der Vernichtung der Blüte und Austrocknung der Lebenskraft ganzer Nationalkirchen, erfährt die Christenheit wesentlich nur in den östlichen Ländern, während im westl. Nordafrika und Europa die verfolgenden Mächte doch selbst, wenn auch mehr nur nominell, Christen sind und der Übermacht des ihren Arianismus bekämpfenden katholischen Glaubens sämtlich früher oder später unterliegen. Und ferner, als wahrhaft fruchtbringende, für die Gesamtentwicklung der Kirche bedeutsame Missionen erweisen sich nur die unter den keltischen u. germanischen Stämmen des Westens. Was die in östlicher Richtung vordringenden Missionsversuche des Arianers Theophilus sowie später des Nestorianismus — letztere ohnehin

wohl erst jenseits der Grenzen unseres Zeitraums zu namhafteren Erfolgen gelangt — geleistet, entzieht sich durch Unbedeutendheit oder Umhüllung mit dem Nebel der Sage fast ganz der geschichtlichen Forschung.

2. Auf verfassungsgeschichtlichem Gebiete tritt die allmähliche Ausbildung eines mehrseitig bedeutsamen Gegensatzes zwischen den orientalischen Patriarchaten und den hauptsächlich unter Roms Einfluß sich entwickelnden occidentalischen Nationalkirchen vor allen bedeutsam hervor. Allerdings bringt weder das Papsttum gegenüber der zähen Renitenz der Altbriten und dem Unabhängigkeitssinne der Westgoten und Oberitaliäner es schon zur Verwirklichung seines streng monarchischen Suprematsgedankens, noch verhilft den Byzantinern der 28. chalcedon. Kanon oder der von Justinian gespendete Titel eines Episcopus universalis zu einer wirklichen Zentralisation der kirchlichen Macht und Unterwerfung der rivalisierenden Patriarchate des Ostens. Aber sonst bilden sich hüben wie drüben mehrfache gegensätzliche Eigentümlichkeiten aus. Im Orient gelangen mehr oder minder cäsaropapistische Zustände zu dauernder Herrschaft, während im Abendlande vorerst nichts ähnliches in Geltung tritt und die Vielheit der Staaten das kirchl. Machtstreben Roms begünstigt. Als kirchl. Rechtsquellen kommen dort die Dekretalschreiben der Päpste überhaupt nicht in Betracht, desto reichlicher aber kaiserliche Erlasse und daneben liturgisch-disziplinare Satzungen apokryphischen Ursprungs in beträchtlich größerer Zahl als im Abendlande, z. B. 85 apostol. Kanones statt bloß 50. Der niedere Klerus behauptet im Orient (wo die höheren kirchlichen Würden, vom Episkopat an aufwärts, mehr und mehr sich aus den Klöstern rekrutieren) seine Berechtigung zum Ehestande, während im Abendlande, abgesehen von den altbrit. Kirchengebieten, die rigorosen spanisch-römischen Cölibatsgesetze wenigstens theoretisch zur Annahme gelangen.

3. Das Mönchtum, die eigentümlichste und einflußreichste soziale Lebensgestalt der altkirchlichen Zeit, entwickelt sich in entsprechender Weise verschieden: bei den Orientalen mehr streng eremitisch, zu einseitig kontemplativer und vielfach schwärmerisch-mystischer Lebensrichtung neigend, bei den Abendländern trotz der durch Benedikt (mittelst des vot. stabilitatis) eingeführten strengen Klausur im ganzen frischer und gesünder, mehr praktischen Aufgaben sich widmend und besonders im Missionsdienste sich auszeichnend, — in welcher Beziehung fränkische und britische Mönche von der Martinus- und Columban-Regel nicht minder Tüchtiges leisten als römische und angelsächsische von der Benediktiner-Regel.

4. Die Kultusentwicklung läßt den im allgemeinen wahrnehmbaren Zug zur Verweltlichung und Veräußerlichung vorzugsweise stark hervortreten; vgl. Nr. VIII, 3. Differenzen zwischen der oriental. und occident. Hälfte der Christenheit treten auch hier mehrfach zu Tage. Dort unter dem Einflusse altgriechischer Neigungen und des im Orient geförderten Kunstlebens mehr Bilderdienst, hier mehr Reliquiendienst; dort vorerst eine geringere Zahl spiritualistischer Opponenten wider die abergläubige Zeitströmung als hier (vgl. oben, Nr. IV); dort reichere Fülle der symbolischen Kultushandlungen und üppigerer Kunstcharakter der Predigt, hier mehr nüchterne Einfachheit in beiderlei Hinsicht; dort ein mehr dramatischer, hier ein mehr dogmatischer Grundcharakter der Liturgien, beides der Haupt- wie der Festgottesdienste. —

Auch das kirchliche Kunstleben partizipiert zum Teil an diesem Gegensatze: im Abendlande hält die ältere, direkt auf Nachbildung klassischer Formen basierte, altchristliche Kunstrichtung, architektonisch repräsentiert durch die einfache Schönheit und Großartigkeit des Basilikenbaus, länger vor; im Morgenlande weicht dieselbe seit Justinians großen, glanzvoll verzierten und goldstrotzenden Kuppelbauten rasch dem steiferen Regelzwange und dem mönch.-hierarchisch beschränkteren Kunstgeschmacke des Byzantinismus, der erst seit der Karolingerzeit auch in Westeuropa sich mehr verbreitet. Vgl. d. christl. Archäologie.

5. Die Hauptschulen oder -richtungen der Theologie, wie sie gegen Ende des vorkonstantinischen Zeitraums in Gestalt eines Gegensatzes zwischen alexandrinisch-spekulativer und abendländisch-traditionaler (insbes. nordafrikanischer) Richtung sich ausgebildet hatten, bleiben wesentlich so bis gegen Mitte des 5. Jahrhdts. nebeneinander fortbestehen; nur daß im Morgenlande dem mystisch-spekulativen Alexandrinismus eine kritisch verstandesmäßig geartete, auf exeget. Gebiete nüchterner am Wortsinn haltende Schule der Antiochener (oder Westsyrer) gegenübertritt, welche aber infolge des Streits zwischen Nestorianern und Monophysiten aus der Kirche hinausgedrängt wird und ziemlich rasch erlischt. Orthodoxer Traditionalismus von origenistischem Grundgepräge, bestimmt vom nachwirkenden Einflusse der drei Kappadokier, des Athanasius, Cyrill und Epiphanius und nur teilweise modifiziert durch die mystische Spekulation des Areopagiten (sowie dessen orthodoxeren Jüngers Maximus des Bekenners), beherrscht seitdem die morgenländische Theologie: gleichwie im Abendland seit derselben Zeit ein ähnlicher kirchlicher Traditionalismus waltet, dem aber die alles verdunkelnde, ja erdrückende Lehrautorität des Augustinus sein eigentümliches Gepräge aufdrückt. Alexandr. Einflüsse insbes. auf dem Gebiete der Exegese, waren hier schon in voraugustinischer Zeit mehrfach (bei Hilarius, Ambrosius, Hieronymus) zur Geltung gelangt und bethätigten sich in einem gewissen Grade auch an Augustin selbst sowie an dessen namhafteren Nachfolgern (bes. Gregor d. Großen). Aber infolge der praktischen Grundrichtung aller Abendländer bleibt diesem origenistischen Elemente nur ein beschränkterer Spielraum, und zumal in die dogmatische Lehrbildung dringt von den im Morgenlande auf langhin nachwirkenden Heterodoxien des großen Alexandriners nur wenig oder nichts ein.

6. Soweit die Häresien unsres Zeitraums nicht als Nachwehen der in der vornicän. Periode vorherrschenden Klasse der religiös-synkretistischen Irrlehren erscheinen (Manichäismus, Priscillianismus; auch Hypsistarier, Euphemiten ꝛc.) oder hauptsächlich nur auf praktisch-kirchendisziplinarischen Differenzen beruhen (Donatismus, Luciferianisches, Meletianisches Schisma ꝛc.), tragen sie dogmatisch revolutionären oder vereinseitigenden Charakter, d. h. sie gehen auf Geltendmachung je eines Lieblingsdogma auf Kosten der übrigen Bestandteile des kirchlichen Lehrsystems aus. Die im Orient ausgebrochenen, zum Teil aber auch das Abendland heftig erschütternden trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe geben ihr Entsprungensein aus alexandrinisch-speculativer Geistesrichtung ebenso deutlich zu erkennen, wie die anthropologisch-soteriologischen Streitigkeiten, an welchen der Orient nur geringen, ja fast gar keinen Anteil nahm, ihr Wurzeln in der praktisch-traditionalen Grundanschauung

der Abendländer kundgeben. Jenen liegt ein mehr objektives und metaphysisches, diesen ein mehr subjektives und ethisches Interesse des theologischen Denkens und Forschens zu Grunde. Womit dort eine sich reichlicher bethätigende Gefahr des Verfallens in unfruchtbare Spitzfindigkeiten und fanatisch tumultuierende Exzesse der Polemik, hier ein relativ ruhigerer und von Gewaltakten freierer Verlauf der Kontroversen zusammenhängt.

Missions- und Verfolgungsgeschichte.

Verfolgungen des Heidentums im Römerreiche durch die christlichen Kaiser: A. Beugnot, Hist. de la destruction du Paganisme en Occident, 2 vols. Par. 1835. E. Chastel, Hist. de la destruction du Paganisme dans l'empire de l'Orient, Par. 1850. F. Lübker, Der Fall des Heidenthums, Schwerin 1856. G. F. Hertzberg, Untergang des Hellenismus und der Univ. Athen (Gesch. Griechenlands unter den Römern, III), Halle 1875. — Die Monogrr. von J. Burckhardt, über Konst. d. Gr. u. s. Zeit, 1853, 2. Aufl. 1881 (vgl. auch oben, S. 54); von Neander, Semisch, Auer (1855), Mücke (2 BB. 1867—69), Naville, F. Rode, Rendall (Lond. 1879) über Julian d. Abtr. (auch Kölling, Gesch der arian. Häres. II, 57 ff.), von Güldenpenning und Iffland über Theodos. d. Gr. u. s. Zeit (Halle 1878), (über dies. Kaiser auch Th. Förster, Ambros., S. 56 ff.), von Isambert über Justinian (Hist. de Just., 2 vols., Par. 1856) rc.

Verfolgungen der Christen durch Perser, Muhammedaner, Arianer rc. F. Uhlmann, Die Christenverf. in Pers. im 4. und 5. Jhdt., Ztschr. f. hist. Theol. 1861, II. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer übersetzt und erläutert, Lpz. 1880. || J. A. Möhler, Verh. des Islam zum Christenth. (Gesamm. Schriften, I, 1839); Scholl, L'Islam et son fondateur, Par. 1874. R. Dozy, Essai sur l'hist. de l'Islamisme, Leyde et Par. 1879; J. Hauri, Der Isl. in s. Einfluß aufs Leben seiner Bekenner. Gekr. Preisschr., Leiden 1882. H. J. Bestmann, Die Anfänge des kathol. Christent. u. des Islam, Nördl. 1884; L. Krehl, Leben u. Lehre Muhammeds, B. I, Lpz. 1884. || Victoris Vitensis episc. Hist. persecutionis Vandal. rec. C. Halm, Bresl. 1879 (in den Monum. Germ.; vgl. die Übersetzungen v. Zink, Bamb. 1883, u. von A. Mally, Wien 1883); Papencordt, Geschichte der vandal. Herrsch. in Afrika 1837; A. Helfferich, Der westgoth. Arianismus rc., Berl. 1850; P. Gams, KG. v. Spanien, Bd. II, 2. 1874; Frz. Görres, Aufstand und Martyrium des Hermenegild, Ztschr. f. hist. Theol. 1873; Fel. Dahn, Westgoth. Studien, 1874; dess. Neuausg. von v. Wietersheims Gesch. der Völkerwanderung, Lpz. 1881 ff.

Missionsgeschichte: M. Samueljan, Bekehrung Armeniens nach nationalhist. Quellen, Wien 1844. Ders., Zur ältest. KG. Armeniens, Tüb. theol. Quartalschr. 1846. (Vgl. zur Quellenkritik: A. v. Gutschmid, Agathangelos, Lpz. 1871; Über die Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses v. Chorene. Leipz. 1876). || W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877. || G. Waitz, Über Leben und Lehre des Ulfilas, Hannov. 1840; W. Bessel, Leben des Ulf. u. Bekehrung der Gothen, Gött. 1860. Ferner Helfferich, Gams, Dahn rc., l. c. || Binding, Gesch. der burgund. Kirche, Leipz. 1868. || J. W. Loebell, Gregor v. Tours und s. Zeit, Lpz. 1839; Thierry, Montenon, Arndt rc. in ihren Darst. der Merovinger. || F. W. Rettberg, KG. Deutschlands, 2 BB. Gött. 1846—48. W. Krafft, KG. der germ. Völker, Bd. I, Berl. 1854. G. Friedrich, KG. Deutschlands, 2 BB., Bamberg 1867 f. || C. G. Schoell, De eccl. Breton. Scotorumque hist. fontibus, Berol. 1851. C. J. Greith, Gesch. der altir. Kirche u. ihrer Verb. m. Rom, Freib. 1867. || A. Ebrard, Die iroschott. Missionskirche, Gütersloh 1873. (sowie zur Krit. davon: E. Löning, Gesch. des deutschen KRechts II, 411 ff.). W. Bright, Chapters of Early Engl. Church-History, Oxf. 1878. || F. Shearman, Loca Patriciana, 2. ed. Dubl. 1882. Baedae Hist. eccl. ed. A. Holder, Lond. 1882 (neueste Hauptausgabe). || F. Skene (kgl. Historiograph f. Schottland, der „Niebuhr der schott. Geschichte"), Celtic Scotland, 3 vols., Edinb. 1876—81. Jos. Anderson, Scotland in Early Christian Times, Edinb. 1881. F. Loofs (s. u., folg. S.); Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland (Mainz 1883), B. I, S. 1—115.

Kirchliche Verfassungsgeschichte.

Patriarchat und Papsttum: T. I u. II des Jaffé'schen Regestenwerks, ed. 2 (s. oben, S. 55). — Für die frühesten Verhältnisse des römischen Papstthums bes. lehrreich: die Dictiones (Reden) des Bischof Ennodius v. Pavia († 521), eifrigen Verfechters der päpstl. Suprematsidee, bei dem zuerst der Name Papa als ausschl. Ehrentitel des röm. Bischofs (Ausg. seiner Schr. v. Hartel im Corp. script. eccl. lat. 1882). Aus neuerer Zeit: Morinus, De Patriarch. et Primat. orig. (Exercitt. eccl. et bibl.), Par. 1669.

Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853 [ultram.]. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I., Straßb. 1878. Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche, Bonn 1879 [altkathol.]. J. Langen, Gesch. der röm. K. bis Leo I. (desgl., s. o., S. 17). Vgl. F. Vogel, Die röm. Kirchensynode vom J. 502 (Hist. Ztschr. 1883, III).

Papstgeschichtl. Monographien: M. Rade, Damasus, Bischof v. Rom. Freib. 1881. Perthel, Leo I. (1843); vgl. Böhringer (Die K. Christi u. ihre Z., I, 4) und bes. Bertani, Vita di S. Leone III., Monza 1880. Lau, Pfahler (1852) u. Böhringer (ib.), Gregor d. Gr. Auch Grisar (S. J.), Der röm. Primat n. der Lehre u. Regierungspraxis Papst Gregor d. Gr. (Innsbrucker kath. theol. Zeitschr. 1879, IV).

Cölibatsgesetzgebung: Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den chr. Geistl. u. ihre Folgen, 2 BB. 1828. Hefele, Die Entwickl. des Cölibats (in den Beiträgen zur KGesch., Archäol. u. Liturgik, 1864), S. 122 ff. F. v. Schulte, Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung, Bonn 1876. M. Mosler, Gesch. des Cölib. der ersten chr. Jhdte., Heidelb. 1878. A. W. Dale, The Synod of Elvira (s. o. S. 55). Vgl. im übr. bei der chr. Archäol. u. beim Kirchenrecht.

Kirchliche Disziplin, Sitte und Askese.

Dale, l. c. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche, Halle 1851. G. E. Steitz, Die Bußdisziplin der morgenl. Kirche 2c., JDB. für deutsche Theol. 1863, I. Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche bis z. 7. Jhdt. Mainz 1868.

Kirchendisziplinar. Schismen: D. Voelter (s. o. S. 55). H. Norisius, Hist. Donatistarum, Opp. ed. fratrum Balleriniorum, Veron. 1729). F. Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberf. 1858. Mart. Deutsch, Drei Actenstücke zur Gesch. des Donatismus. Berl. 1875. Rieck, Entstehung u. Berechtigung des Donatism.. im Hinblick auf verwandte Erscheinungen. Friedland 1877. Hefele, Conciliengesch. 2. A., I, 193 ff. || F. Loofs, Antiquae ecclesiae Britonum Scotorumque quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae c. Romana eccl. causa et vis. Lips. 1882.

Mönchtum. K. Hase, Das Leben des heil. Antonius, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III (geg. Weingarten). W. Gaß, Gesch. der chr. Sitte I, 122 ff.; Bestmann, Gesch. der chr. Sitte, II, 1882. || E. König, Die Reg. des Pachomius, a. d. Äthiop. m. Anmerkk. (Studd. u. Kr. 1878, II). || W. Wright, Chronicle of Joshua the Stylite, compared in Syriac a. O. 507, with notes. Lond. 1882. || L. F. Meier, Jean Cassien, Strassb. 1840. H. Reinkens, Martin v. Tours, Breslau 1866. Lecoy de la Marche, St. Martin de Tours, Par. 1881. Gouilloud, St. Eucher. Lerins et l'église de Lyon au Ve siècle. Lyon 1881. || Montalembert, Les moines d'Occid. 2c. I. (s. S. 21). Krätzinger, Der Benediktiner-Orden u. die Cultur, Heidelberg 1876. Zöckler, Art. Monte Cassino, in PRE.[2] Cozza-Luzi, Historia S. P. nostri Benedicti etc., Grottaferrat. 1881. A. Sketch of the Life of St. Benedict. By a Monk of St. Gregory's Priory. Lond. 1881. || Ebrard, Skene, Loofs 2c. a. a. O.

Opposition gegen Askese und Aberglauben: Walch, De Bonoso haeretico, Götting. 1754 und: De Vigilantio haeretico orthodoxo, ib. 1756. Br. Lindner, De Jovin. et Vigilantio purioris doctrinae 4. et 5. sec. antesignanis, Lips. 1839. W. Schmidt, Vigilantius u. s. Verh. zum h. Hieron. Münster 1860. Zöckler, Hieron. S. 94. 194. 303 f.

Kultus- und Kunstgeschichte: s. chr. Archäol.

Gesch. der Theologie. Kirchenväter.

Theologische Schulen und Richtungen (insbes. Verhältnis der alexandr. u. antiochen. Schule zueinander): H. Weis, Die drei gr. Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1870. Th. Förster, Chrysost. u. s. Verhältnis zur antioch. Schule, Gotha 1879. H. Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule auf exeget. Gebiete, Weißenburg 1866 (sowie in dess. reiferer und besserer Monogr.: Theod. v. Mops. u. Junil. Afrik. als Exegeten, S. 3 ff., Freib. 1880). G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. Theologie u. Naturwissensch., I, 170 ff.

Wichtigere Väter-Ausgaben: a) Für die griech. Väter im allg. die Mauriner-Ausgaben (nebst den Migneschen Abdrücken), dabei bes. Athanas. und Chrysost. v. J. Montfaucon, Basilius v. Garnier u. Maran, Greg. Naz. v. Clemencet, Cyrill Hierosol. v. Touttée. Ferner von Jesuitischen Editoren: Greg. v. Nyss. v. Fronton le Duc, Synesius u. Epiphanius v. Dion. Petavius, Theodoret v. Sirmond, Dionys. Areopag. v. Corderius. Wertvoll auch Cyrill Alex. v. Aubert, Ephräm (teils syr. teils griech.) v. den Br. Assemani (nebst wicht. neueren Ergänzungen von Aucher, Bickell u. Lamy), Maximus Confessor v. Combefis. Aus uns. Jahrh. mehrere krit. Ausgg. von Dindorf (Euseb. KG. u. Epiphanius), Gaisford

(Euf. Praep. u. Dem. evang., Theodoret KG.), Field (Chrysost., VIII voll. 1839—55) ꝛc. b) Lat. Väter: Mauriner-Ausgaben des Hilar. Pict. v. Coustant, des Ambros. v. le Nourry u. du Frische, des Augustinus v. Blampin u. Coustant (11 voll. f. 1679 ff.), des Cassiodor v. Garnet, des Greg. M. v. Sammarthanus. Ferner Hieronymus (11 voll. 1734) von Vallarsi, Ruffin v. dems., Leo d. Gr. v. Ballerini, Cassian v. Alard. Gazäus, Isidorus Hispal. von Arevalus. — Im Wiener Corp. scriptor. eccles. latt. bisher: Firmic. Maternus, Sulp. Severus v. Halm, Victor Vit. v. Petschenig, Orosius v. Zangemeister, Salvian von Pauly.

Patristische Monographien: Stein (1859) u. bes. Lightfoot (in Smith-Wace Diction.) Euseb. v. Cäs.; Möhler, Voigt u. Fialon, Athanasius; J. Forget, Aphraates (Löw. 1883); üb. dens. syr. Theol. auch V. Ryssel (E. Brief Georgs, Bischofs der Araber ꝛc., Gotha 1884); Ullmann, Greg. v. Nazianz; Klose, Basilius d. Gr.; Böhringer, Die drei Kappad. (Die Kirche Christi, 2. A., B. 7 u. 8); Rochat, Cyrill v. Jerus.; Kopallik, Cyrill Alex.; Kolbe und Volckmann, Synesius; Neander, Böhringer, Rochat u. Förster (f. o.), Chrysostomus; Fritzsche und Kihn (f. o.) u. B. Swete, Theodorus v. Mopf.; Vogt, Hipler u. C. M. Schneider (1884, kath.), Dionyf. Areop. || Reinkens, Hilarius Pictav.; Böhringer, Baunard u. bes. Th. Förster (1884), Ambrosius; Brockhaus, Prudentius; Huemer, Sedulius; Buse u. Lagrange, Paulin v. Nola; Zöckler u. Thierry, Hieronymus; Bindemann (3 Bde., 1841—68), Böhringer u. a. Dorner, Augustinus; Meier, Cassian (f. o.); Zschimmer, Salvian; v. Stablewsky, Petr. Chrysol.; Perthel, Böhringer und Bertani (f. o.), Leo d. Gr.; Lau, Pfahler, Böhringer, Greg. d. Gr. (f. o.).

Häresien und Lehrstreitigkeiten.

Synkretistische Häresien: C. Ullmann, De Hypsistariis, Heidelb. 1833. G. Böhmer, De Hyps. Berol. 1834. Salom. van Fries, Diss. crit. de Priscillianistis, Ultraj. 1745. J. H. B. Lübkert, De haeresi Priscilliani, Haun. 1840. J. M. Mandernach, Gesch. des Priscillsm. Trier 1851. — Über den Manichäismus vgl. oben, S. 56. Über die Paulicianer unten, zur 1. Per. des M.A.s.

Origenist. Streit: Fontanini, Hist. liter. Aquileiensis, p. 186 ff.; Zöckler, Hieron. S. 241 ff., 391 ff.; Am. Thierry, Chrysost. et l'impératrice Eud., 2. edit., Par. 1874. F. Ludwig, Der h. Chrysostomus in f. Verhältniß zum byzant. Hofe. Braunsbg. 1883.

Donat. Streit: f. o., vor. S. Über die trinitar., christolog., anthropol. und sonstigen Lehrstreitigkeiten f. Dogmengesch.

Das Mittelalter
oder die Kirche in teils byzantinischer teils romanisch-germanischer Bildungsform.

---

1. Allgemeine Charakteristik des kirchlichen Mittelalters.

Die mittlere Kirchengeschichte bildet einen der anziehendsten und glänzendsten Abschnitte der gesamten Menschheitsgeschichte. Sowohl unter kulturhistorischem als unter religions- und reichsgeschichtlichem Gesichtspunkte gewürdigt, beanspruchen die acht Jahrhunderte vom Beginn des byzantinischen Bilderstreits und der Gründung des fränkischen Pippinidenreichs bis zur Reformation eine hervorragende Bedeutung. Es ist romantisch-idealistische Überspanntheit, wenn man (wie Hengstenberg in s. Komm. z. Apokal. II, 1, S. 70 f., Althaus u. a.) in diesen Jahrhunderten das tausendjährige Reich oder wenigstens einen Hauptteil desselben erblickt. Aber gleich solcher Überschätzung ist auch jene einseitige Herabsetzung des geistigen Kulturwertes des Mittelalters geschichtswidrig, kraft deren die Voltairianer des vorigen wie unseres Jahrhunderts lediglich Verirrungen und Rohheiten wahrnehmen wollen, soweit das (politische und kirchl.) MA. sich erstreckt. Als eine Übergangszeit von älteren zu neueren Kulturverhältnissen schließt das MA. selbstverständlich hellere und dunklere Parteien in sich. Der Schatten überwiegt das Licht, aber nicht herrscht darum allenthalben nur nächtliches Dunkel, nur rohe Barbarei. Das MA. ist eine Nachtzeit menschlicher Geschichte, aber eine vom Lichte zahlreicher Sterne erleuchtete, ja hie und da glänzend erleuchtete Nachtzeit. Es gleicht in vieler Hinsicht jenen tiefblauen, mit zahllosen glitzernden Goldsternen übersäeten Deckengewölben, womit die Meister der Gotik die erhabene Säulenpracht ihrer himmelanstrebenden Dome zu überschatten liebten.

Auch trägt in der That der seit dem Reformationszeitalter der mittelaltrigen Kulturnacht gefolgte neue Tag keineswegs schon vom ersten Beginne an und während aller Stadien seines bisherigen Verlaufs ein freundlicheres Gepräge als jene Zeiten des Dunkels und der Dämmerung. Der christliche Glaube bewegte damals mächtiger als jetzt das Leben der Völker. Er wirkte

eine ungeteiltere und schwunghaftere Hingabe an ideale Interessen; er schuf großartigere Denkmale religiösen Gemeinschaftssinnes, staunenswertere und lieblichere Werke einer vom Geiste Christi geweihten heiligen Kunst. Nur mühevoll und langsam führt unser kunst- und prachtliebendes Zeitalter die genialen Konzeptionen jener Meister, soweit sie verfallen oder unvollendet geblieben, ihrer Vollendung entgegen; nur spärlich gelingen freiere Nachbildungen dessen, was die christliche Kunst und Poesie jener Zeit erstrebt und geleistet. . . . Andererseits freilich war die christliche Wahrheitserkenntnis niemals in gleichem Grade getrübt und mit teils jüdisch- teils heidnischartigen Zuthaten versetzt, als während jener Glanzzeit des Romanismus und des Byzantinismus. Der Glaubensinhalt erschien in eben dem Maße gefälscht, wie des Glaubens Kraft sich in großen Werken bezeugte. Weder an altererbter, in ungebrochener heidnischer Urkraft fortwuchernder Roheit abergläubiger und barbarischer Sitten war Mangel vorhanden, noch fehlte es an neuen, aus eben jener Fälschung der Glaubenssubstanz mit Notwendigkeit entspringenden Schändungen der Heiligtümer des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das Dunkel der Nacht deckte unerhörte Frevel, die mit hereinbrechendem Frühlichte eher zu als abnahmen. Auch für jene gaukelnde Unzuverlässigkeit und Kritiklosigkeit, jene auf bald naiver bald überlegter und lügenhafter Fiktion beruhende Unglaubwürdigkeit der Geschichtsüberlieferung, die das Quellenstudium des vorreformatorischen Jahrtausends so ungemein erschwert, ist der wilde, an altheidnischen Neigungen festhaltende und vom Lichte Christi nur ungenügend durchdrungene Geist des Zeitalters unmittelbar verantwortlich (vgl. m. Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch. I, 304 f.).

Fragt man nach der Art der Verteilung der Glanz- und der Schattenseiten, der erfreulicheren und der abstoßenderen Lebensphänomene über die acht mittelaltrigen Jahrhunderte, so wird man den ersten derselben ebenso wenig alles Ungünstige allein aufbürden dürfen, als man umgekehrt alles Lichte und Glänzende lediglich auf den Anfang konzentriert zu denken hat (so daß die unmittelbar vorreformatorische Epoche eine Zeit tiefsten Gesunkenseins und allseitigster Verwilderung bilden würde). Vielmehr gehen eine abwärtsführende und eine zum Besseren fortschreitende Bewegung nebeneinander her. Jedes Stadium der mittelaltrigen religiösen Kulturentwicklung hat seine eigentümlichen Licht- wie Schattenseiten. Der hellste Glanz aber erscheint über jene mittlere Epoche, die Zeit der Kreuzzüge vom Ende des 11. bis Ende des 13. Jahrhunderts, ausgegossen, wo die auf- und die absteigende Linie der Kulturbewegung einander begegnen und so das eigentliche Glanz- und Blütenalter aller charakteristischen Lebensphänomene des Zeitraums: der Hierarchie, des weltlichen und geistlichen Rittertums, des Mönchtums, der Scholastik und Mystik, der romanischen und der gotischen Architektur und Skulptur, hervorrufen. Vorher geht dieser 200jährigen Epoche lachender Blüte und reichster Entfaltung des mittelaltrigen Geistes eine ungefähr doppelt so lange Zeit des mühsamen Aufstrebens und Sichemporringens dieses Geistes zu jener glanzvollen Höhe. Und gefolgt erscheint dieselbe von einem ebenfalls ungefähr 200jährigen Zeitraum allmählichen Sinkens und Verfallens, bei gleichzeitigem Reifen der auf die Blüte folgenden Frucht des neueren, in Renaissance und Reformation seit Ende des 15. Jahrhunderts hervorbrechenden Geisteslebens.

Die früher (Einl. in die KG., § 2, S. 8 f.) gebrauchten Bezeichnungen: „Zeit des roheren, des feineren, des sinkenden Mittelalters“, oder „Epoche der mittelaltrigen Vorbildung, Ausbildung, Durchbildung“ (oder: vorscholast., scholast., vorreformatorisches Zeitalter) charakterisieren jeweilig von verschiedenen Gesichtspunkten aus die hier in Rede stehenden Entwicklungsstadien (vgl. Uhlhorns ganz ähnl. Periodisierung in s. Chr. Liebesthätigkeit im MA., 1884).

Es sind gleichsam drei Unterrichtsstufen oder drei Gruppen von Schulklassen: untere, mittlere und obere, welche die christlich-europäische Menschheit als Objekt göttlicher Erzieherthätigkeit nach und nach zu durchlaufen hat und nach deren Zurücklegung, zu Anfang des 16. Jahrhdts., dieselbe wenn auch noch nicht sofort in ihr Mündigkeitsstadium doch in ihre reifere Jugendepoche, gleichsam ihre akademische Bildungszeit eintritt. Der Lessingsche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts erscheint auf das vorreformatorische Jahrtausend in besonderem Maße anwendbar. Dem Säuglingsalter, wie es die Christenheit unter Einwirkung des mit der Milch seines Evangeliums sie nährenden fleischgewordenen Logos und seiner Jünger im 1. Jahrhundert ihres Daseins durchlebt hatte, und ihrem darauf gefolgten mehrhundertjährigen Kindesalter während der altkirchlich-patristischen Epoche, mußte für die knabenhaft gewordene, dem Jünglingsalter entgegenreifende, eine längere Schulzeit folgen. Das Rohmaterial zahlreicher, urkräftig wilder und derber Heidenvölker (oder auch halbheidnischer Arianerstämme), wie es die Völkerwanderung der alten Kirche zugebracht hatte und wie es noch nach Abschluß dieser großen Bewegung längere Zeit hindurch ihr zufloß: es mußte schlechterdings unter die nicht bloß sanft unterweisende, sondern kräftig zügelnde und streng disziplinierende Einwirkung der nach atl. Gesetzesvorbild gestalteten. zum Zuchtmeister nach Mosis Art (vgl. Gal. 3, 24) gewordenen Kirche gebracht werden. Und ähnlich wie die Erzieherthätigkeit des Gesetzes im alten Bunde eines vielhundertjährigen Zeitraums bedurft hatte, um sich auszuwirken und einen zur Aufnahme des Heils in Christo geschickten Kern des Gottesvolks heranzubilden, konnte auch der mittelaltrige Katholizismus als Antityp des Gesetzes seine pädagogische Aufgabe anders nicht als innerhalb fast eines Jahrtausends zu Ende führen. Es beruht hierauf, daß die Zentralstelle der mittelaltrigen Theokratie, das römische Papsttum, durch alle Hauptepochen des langen Zeitraums hindurch das Interesse des Betrachters zumeist in Anspruch nimmt. Es ist die Haupterscheinung, der dominierende Faktor in dem vielbewegten christlichen Völkerleben zwischen der Karolingerzeit und der Reformation. Doch schließt dies nicht aus, daß neben ihm in jeder der drei Unterperioden noch besondere andere Thatsachenreihen charakteristisch hervortreten. Wir wir denn für die Zeit der Vorbildung (692—1100) neben dem hier zeitweilig noch die Rolle eines mehr leidenden Faktors spielenden Papsttum den Fortschritten der christlichen Missionssache hauptsächliche Aufmerksamkeit zu widmen, desgleichen für die Ausbildungsepoche neben ihm das Mönchtum, die Scholastik und die Kunst, endlich für die Durchbildungsepoche neben ihm die großen Reformkonzilien samt den übrigen vorreformatorischen Erscheinungen und Bestrebungen vorzugsweise zu berücksichtigen haben werden (vgl. die folg. chronologischen Übersichten).

Die hervorgehobenen charakteristischen Grundzüge des kirchlichen Mittel-

alters lassen sich übrigens auch bei der morgenländischen Hälfte der Christenheit in wesentlich übereinstimmender Weise nachweisen. Wie im Abendlande die Romkirche als mächtig anziehende, vom Reigen des westeuropäischen (keltisch-germanischen, später z. Tl. auch slavischen) Völkerlebens planetenartig umkreiste Sonne, der in jugendlicher Urkraft sich herumtummelnden bildungsbedürftigen Menschheit gegenüber ihre Erzieherrolle als παιδάγωγος εἰς Χριστόν zu spielen hat, ähnlich im Morgenlande das byzantinische Kaisertum und Patriarchat im Verhältnisse zu den östlicheren Slavenvölkern sowie zu tatarischen und ugrisch-finnischen Stämmen. Drei Hauptstadien des Entwicklungsganges lassen auch hier sich entsprechend nachweisen: eine längere Epoche des Keimens oder der Vorbildung (von den bilderstürmenden Kaisern bis zu den Komnenen), ein verglichen mit dem abendländischen verkürzt und teilweise verkümmert erscheinendes Blütenalter (die komnenische Glanzzeit 1081—1204), sowie eine kurze glanzlose Zeit der Nachblüte und des Verfalls (das Paläologenzeitalter (1261—1453), nach deren tragischem Schlusse die byzantinische Christenheit, vorübergehend wenigstens, zu einer Stufe ähnlicher Unfreiheit und numienartiger Todtenstarre herabsinkt, wie sie der Schismatikerkirchen Asiens und Nordostafrikas schon seit dem Schlusse der altkirchlichen Zeit sich bemächtigt hatte. Erst jetzt, also während der letzten sieben Jahrzehnte des MA.s, hört der vorher immer noch bestandene Wechselverkehr zwischen den Kirchen Ostroms und Westroms gänzlich auf. Vorher war trotz beträchtlicher Grundverschiedenheiten ein Verhältnis gegenseitigen Sichanziehens und Abstoßens, mit zeitweilig regerem äußerem wie geistigem Verkehre, in Geltung geblieben, um dessentwillen unsere Subsumtion der byzantinischen Thatsachen unter das allerdings vorwiegend auf Grund abendländischer Vorgänge konstruierte Periodenschema (gegenüber Kurtz's radikaler Lostrennung alles Byzantinischen vom Abendländischen seit 692) gerechtfertigt erscheint.

Gesamtdarstellungen:

H. Leo, Geschichte des MA.s. Halle 1830.
Ders., Vorless. über die Gesch. des deutschen Volks und Reichs, Halle 1854 ff. 5 BB.
Capefigue, L'église au moy.-âge. Par. 1852.
J. F. Damberger, Synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im MA. 15 BB. und 15 Kritikhefte. Regensburg 1850—63.
W. Aßmann, Gesch. des MA.s. 3 BB. 1857.
Trench, Lectures on mediaeval Church history. Lond. 1878.
(Vgl. auch Uhlhorn — oben, vor. S.)

Umfangreichere Teildarstellungen:

W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 5 BB. Braunschweig 1844 ff., 4. A. 1873 ff.
F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. 6 BB. Lpz. 1823 ff., 5. Aufl. 1878 ff.
Ferd. v. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. 8 BB. Stuttg. 1859 ff., 3. A. 1873 ff.
J. H. Krause, Die Byzantiner des MA. Halle 1869.
Demetr. Bikélas, Die Byz. des MA. A. d. Griech. von Wagner. Gütersloh 1878.

Zur Quellenkunde des kirchl. MA.s:

W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. bis Mitte des 13. Jahrh. 2 BB. Berl. 1858; 4. A. 1878.
Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. v. d. Mitte des 13. bis E. des 14. Jahrh. 2 BB. 2. Aufl. Berlin 1876.
A. Potthast, Bibliotheca historica Medii Aevi. Wegweiser ꝛc. Berl. 1862 (nebst Suppl. 1868).
Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-age. Par. 1877 ff.
A. Franklin, Les sources de l'histoire de la France. Paris 1877.

Vgl. J. P. Mignes Patrologiae cursus completus. Par. 1844 ff. Bes. die Ser. lat. (241 tt., bis z. J. 1200), nebst der Fortsetzung von Horoy, Medii aevi biblioth patristica ab a. 1216 usque ad Concil. Trid. Par. 1879 ff.

Für die griechische Kirche:

B. G. Niebuhr, Corpus scriptorum hist. Byzant. 48 tt. Bonn 1828—55.
C. N. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi. T. I—VI. Athen. 1872 ff.
Vgl. Ferd. Hirsch, Byzantinische Studien, Berlin 1876.

Erste Periode: Die Zeit des roheren Mittelalters oder der mittelaltrigen Vorbildung, von Bonifatius bis Gregor VII. (692—1085).

2. Chronologischer Überblick über die mittelaltrige Vorbildung (692—1085) (mit Bevorzugung der Missionsgeschichte).

I. Wilibrord und Winfrid. Pippins Schenkung an die Päpste (690—755).

1. Wilibrord. Um die Zeit, wo durch Pippins v. Heristal Sieg bei Testri (687) das Frankenreich geeinigt und die Herrschaft der Pippiniden (später Karolinger) über dies Reich in seinem vollen Umfange, Deutschland oder Austrasien mit inbegriffen, befestigt wurde, begann der Ältere der beiden frommen Angelsachsen, durch deren Missionsthätigkeit zuerst ein fester Grund für die Christianisierung der mittel- und norddeutschen Stämme gelegt ward, sein 50jähriges reichgesegnetes Wirken. Wilibrord, geb. in Northumberland 658, und gebildet durch Wilfrid und Egbert, landete 690 mit 12 Gefährten — worunter Suidbert, der spätere Gründer von Kaiserswerth († 715) — an der Rheinmündung bei Katwyk, suchte zunächst in Wiltaburg (Utrecht) festen Fuß für sein Wirken unter den Friesen zu fassen, zog sich aber wegen Herzog Radbods feindseliger Haltung bald von da nach dem Frankenreiche unter Pippins starken Schutz zurück. Zwischen seine erste und zweite Reise nach Rom zur Einholung päpstlichen Segens fällt sein kirchengründendes Wirken in Nordbrabant, Limburg, Seeland und auf der Insel Walcheren (wo er ein Bild des Wodan zertrümmerte). Bei der zweiten Romfahrt im Jahre 696 erhielt er von P. Sergius I. die Bischofsweihe nebst dem seine Charaktereigentümlichkeit bezeichnenden Namen Clemens. Sein Bischofsitz wurde nun Utrecht, von wo er, trotz Radbods Beharren bei seiner christenfeindl. Haltung (bis zu s. Tode 719), mehrere Vorstöße nach dem Norden, einmal angeblich bis nach Fositesland d. i. Helgoland machte (wo Verrichtung von Taufen in einer den Göttern geheiligten Quelle ihn beinahe das Leben gekostet hätte), hauptsächlich aber die südlicheren Teile Frieslands sowie das Clevesche und Gelderland kirchlich organisierte. Während seiner späteren Jahre war die Abtei Echternach im Luxemburgschen, von ihm gegründet 698, sein Lieblingssitz, wo auch seine Gebeine beigesetzt wurden. Doch scheint sein Tod (7. Nov. 739) in Utrecht erfolgt zu sein. — Ergänzung seines Missionswirkens unter den Friesen durch Bischof Wulfram v. Sens um 695 (dem es beinahe geglückt sein soll, Radbod zur Taufe zu bewegen); später durch den Franken Gregor, Abt (nicht Bischof) zu Utrecht, durch Willehad, späteren Bisch. v. Bremen (s. u., III, *1*), durch Lebuin oder Liafwin, den Apostel v. Overyssel, u. a. Die kirchliche Haltung aller dieser Friesenapostel, namentlich auch Wili-

brords, scheint eine zwischen dem romfreien Christentum der Altbriten und dem eifrigen Romanismus Winfrids vermittelnde gewesen zu sein.

2. **Winfrid** (Wynfrith), geb. um 680 zu Kirton in Devonshire und erzogen in den südengl. Klöstern Adscancestre (Exeter) und Nutescelle, schlug die wegen seiner Frömmigkeit und praktischen Begabung ihm winkende Abt- und Bischofslaufbahn in der Kirche seiner angelsächsischen Heimat aus und widmete sich der Bekehrung seiner festländischen Stammverwandten. Erster Versuch unter den Friesen: 716, wegen des Kriegs zwischen Radbod und Karl Martell erfolglos geblieben. Zwei Jahre später abermals nahe den Rheinmündungen gelandet, zieht er zuerst nach Rom, wo Papst Gregor II. (714—31) ihn zum Missionieren unter den Deutschen autorisiert und mit Reliquien ausstattet. Wahrscheinlich datiert schon seit dieser ersten Romreise der Gebrauch des Namens **Bonifatius** (so zu schr., nicht Bonifacius), und zwar als einer Dolmetschung des angels. Winfrid = „Gewinner des Heils", „Glückskind" (vir boni fati; vgl. griech. *Εὔμοιρος*, *Εὐτυχής*, und siehe den von W. Böhmer in s. Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, t. I, Oenip. 1877 geführten Nachweis, auch Loofs in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1882, IV). — Nach der Rückkehr von Rom zunächst kürzeres, wesentlich erfolgloses Wirken in Thüringen. Hierauf seit Radbods Tode dreijähriges Missionieren unter den Friesen an Wilibrords Seite, dessen Anerbieten ihn zu seinem Koadjutor und Nachf. als Bischof v. Utrecht zu machen er übrigens ausschlägt. 722: Beginn einer erfolgreichen Thätigkeit unter den Hessen an der Lahn und Ohm (Amana). Gründung des Klosters Amanaburg mit Hilfe der bekehrten Fürsten Dettic und Deorulf, sowie zahlreiche Taufen. Hierauf 723 zweite Reise nach Rom, wo Gregor II. ihn zum Regionarbischof für Deutschland weiht und dabei, mittelst eines ähnlichen Huldigungseids wie die ital. Bischöfe ihn dem Papste zu leisten hatten, ihn verpflichtet: „er wolle nur die röm. Tradition lehren und soweit er könne, alle Deutschen unter den röm. Stuhl bringen; wie Ananias und Sapphira wolle er sterben, wenn er je eine Untreue gegen Rom begehe" ꝛc. Mit einem Codex canonum sowie mit Empfehlungsschreiben an verschiedene geistliche und weltliche Machthaber versehen, kehrt er zurück und setzt, nach einem Besuche bei Karl Martell behufs Erlangung von dessen Schutze, 724 seine Bekehrungsthätigkeit unter den Hessen fort, wo er 724 die alte heilige Thors-Eiche bei Geismar fällt und aus ihrem Holze eine christliche Kapelle errichtet. Seit dem folg. J. beginnt er seine Missionen über das angrenzende Thüringen auszudehnen. Die hier ziemlich zahlreichen geistlichen Vertreter des altbritischen Christentums (Schottenmönche, Kuldeer) vertreibt er mit Hilfe der durch seinen Freund, Bischof Daniel v. Winchester, ihm gesandten angelsächsisch-römischen Kleriker und Nonnen (worunter Lullus, Willibald und Wunebald, Lioba, Thekla, Walpurgis ꝛc.). Diese seine romanisierende Thätigkeit dehnte er bald darauf auch auf Bayern aus, wo der reichbegabte jugendliche Sturm (Sturmio) sich ihm anschloß, um zunächst Zögling seines klösterlichen Seminars in Fulda und später einer seiner Hauptgehilfen zu werden (736).

3. **Bonifaz als röm. Kirchenorganisator von Ost- und Westfranken.** Auf seiner dritten Romreise 738, verweilte Bonifatius fast ein volles Jahr bei Papst Gregor III. (731—41), der ihn mit zahlreichen Empfehlungsschreiben und umfassenden Instruktionen für die fortzuführende kirchl.

Organisation Deutschlands in römischem Sinne entließ. Es beginnt nun sein Wirken als päpstl. Legat und Primas der deutschen Kirche, zunächst noch ohne festen erzbischöfl. Sitz. Seit 739 Errichtung der 4 bayer. Bistümer: Regensburg, Freising, Salzburg, Passau, sowie der 4 ostfränkisch-thüringischen: Würzburg, Eichstätt, Erfurt, Buraburg, wovon die beiden letzteren später mit dem Mainzer erzbischöfl. Stuhle vereinigt wurden. Ferner Gründung des wichtigen Klosters Fulda unter Sturms Leitung (742), und seit eben dieser Zeit Abhaltung wiederholter Synoden zur Ordnung kirchlicher Zucht und Verfassung. So zweier concilia Germanica für Austrasien im Jahre 743, einer neustrischen Synode zu Soissons 744, und einer fränkischen Gesamtsynode (vielleicht in Mainz?) 745, auf welcher letzteren der rohe Mainzer Bischof Gewilib abgesetzt wird. Drei Jahre später besteigt Bonifaz den so erledigten Mainzer Stuhl als seinen Primatensitz. In demselben Jahre erklärt das von ihm geleitete große Reichskonzil zu Düren seine Unterwürfigkeit gegen den Papst. Doch dauern die Unbotmäßigkeiten einiger seit Mitte der 40er Jahre von ihm bekämpfter schottisch-culdeischer Geistlicher noch längere Zeit fort; so des Abtbischofs Virgilius von Salzburg, dessen Antipodentheorie er verketzerte, und der in Westfranken lehrenden „Häretiker" Clemens (schott. Abkunft) und Adelbert (eines Franken).

4. Bonifaz und die englische Kirche. Auch auf das kirchl. Leben seiner englischen Heimat, so reich an eigenen geistlichen Kräften dasselbe zu seiner Zeit war (— Beda der Ehrwürdige, im Paulskloster zu Jarrow † 735; Erzbischof Egbert v. York † 767; Aelbert, Vorsteher der Domschule das. und Lehrer Alcuins, ꝛc.), fuhr Bonifaz einzuwirken fort, um teils den engen Anschluß der angelſ. Kirche an Rom möglichst zu fördern, teils zur Herstellung strenger Disziplin im niederen Klerus beizutragen. Sein Briefwechsel mit Daniel v. Winchester (s. o.), mit Erzb. Cudberth v. Canterbury u. a.; Beförderung der häufigen Pilgerfahrten frommer Angelsachsen nach Rom (Schola Saxonica und Peterspfennig übrigens wohl erst späteren Ursprungs, gegen 790).

5. Ende des Bonifatius. Daß Bonif. das Gelangen Pippins des Kleinen zur fränk. Königswürde befördert und den neuen Herrscher im Auftrage des Papstes Zacharias (741—52) gesalbt hätte, ist eine durch neuere Forschungen widerlegte Annahme. Vielmehr mißachtete Pippin mehrfach das Ansehen des Mainzer Primaten und veranlaßte so den ohnehin auch vom neuen Papste Stephan II. (752—57) Zurückgesetzten 754 seine erzbischöfliche Würde in die Hände des ihm zum Nachfolger erwählten Lullus niederzulegen. Er begab sich nun, begleitet von 52 geistlichen und weltlichen Gefährten, als Missionar zu den heidnischen Friesen, durch deren Hände er am 5. Juni 755 bei Doccum den Märtyrertod fand. — Vgl. die Vitae von seinen drei ältesten Biographen: Willibald (c. 760), dem Utrechter Anonymus (790) und Othlon von Regensburg (1090). Über die neuere Bonifatiusliteratur mit ihren teils überschwänglich romanisierenden teils ultraprotestantischen Extravaganzen (letzt. bes. bei Ebrard, der aus Bonif. einen kirchl. Malefacius machen möchte) siehe unten, am Schluß dieser Periode.

6. Pippins Schenkung. Gegen Ende der Wirksamkeit Winfrids erwuchs dem Papsttum eine wichtige Stütze und Schutzmacht in dem durch seine

Mitwirkung auf den fränkischen Thron gelangten Herrscherhause der Pippiniden. Gegen Bedrängnisse, welche der Langobardenkönig Liutprand († 743) ihm bereitete, hatte schon Gregor III. sich einigemale schutzsuchend an Karl Martell wenden müssen (738 f.). Liutprands zweiter Nachfolger Aistulf (749—56) brachte, nachdem er Ravenna erobert und dem byzant. Exarchat ein Ende gemacht, Papst Stephan II. (s. o.) in noch größere Not. Im Herbste 753 über die Alpen nach Frankreich geflohen, erlangte dieser Papst, dafür daß er Pippin und seine Söhne in St. Denys salbte und ihm den Ehrentitel eines Patricius Romanus (Schirmvogts der Römer) verlieh, das Versprechen des Schutzes wider den Langobarden; auch zwang der König diesen durch einen Feldzug (Sommer 754) zur Abtretung Ravennas und zur Einstellung seiner Feindseligkeiten wider den Papst. Zwei Jahre später, während einer mehrwöchentlichen Einschließung Roms durch denselben gefährlichen Feind, gingen drei dringende Bittschriften Stephans, die letzte derselben im Namen des h. Peter selbst abgefaßt, an Pippin, der nun durch einen zweiten Kriegszug Aistulf zur definitiven Herausgabe von Ravenna, der Pentapolis und einigen angrenzenden umbrischen Städten nötigte. Diesen Rest des ehemaligen byzant. Exarchats, den Kaiser Konstantin V. vergebens reklamierte — Pippin ließ ihm durch s. Gesandten erwidern: die Franken hätten ihr Blut nicht für die Griechen, sondern für den h. Peter vergossen — schenkte der Frankenkönig nun an den Papst und die Stadt Rom, durch eine förmliche Schenkungsurkunde (756), die aber verloren gegangen, ja in ihrem lat. Urtexte wohl niemals zum Vorschein gekommen ist. Diese Pippinsche Schenkung war es, auf welche Karl d. Gr. 18 Jahre später nach Zerstörung des Langobardenreiches zurückgriff, als er den Besitz des sogen. Patrimonium Petri in etwas erweitertem Umfange dem Papst Hadrian I. bestätigte, zugleich aber auch für sich die Rechte eines Patricius Rom. aufs neue nachdrücklich in Anspruch nahm. Vgl. als neueste und korrekteste Darstellung dieser durch römische Tendenzfabeln über eine angebliche Donatio Constantini frühzeitig verdunkelten und entstellten Vorgänge bei der Gründung des Kirchenstaats die unten hervorzuhebende Schrift von W. Martens, Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr. (1881).

II. **Der byzantinische Bilderstreit (726—842). Der Paulizianismus.** *1.* Leo III. der Isaurier. Das ganz und gar heidnisch-artige Übermaß abgöttischer Verehrung von Christus-, Marien- und Heiligenbildern in der Kultussitte des Orients zerspaltete seit Anf. des 8. Jahrhunderts die byzantinische Christenheit in die beiden mit Erbitterung einander befehdenden Parteien der Bilderdiener (Ikonoduli, Ikonolaträ) und der Bilderstürmer (Ikonoklastä, — kaustä). Der zur letzteren Richtung gehörige Kaiser Leo III. der Isaurier (717—41) eröffnete den Sturm 726 durch Erlaß eines ziemlich mild abgefaßten Edikts, welches zunächst nur die Anbetung der Bilder im allgemeinen untersagte. Er erregte damit nicht bloß den theologischen Widerspruch des gelehrtesten orthodoxen Theologen der Zeit, des auf sarazenischem Gebiete in Palästina lebenden Johannes Damascenus († um 760), der in seinen drei *Λόγοι ἀπολογητικοί* sowie später in seinem dogmatischen Lehrsystem (*Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, — Tl. III seiner großen Trilogie *Πηγὴ γνώσεως*) die Bilderverehrung entschieden verteidigte, sondern auch die kühne Opposition des ihn

brieflich als „plumpen und ungelehrten" Menschen tadelnden römischen Bischofs Gregor II. (s. o.), sowie obendrein die bewaffnete Erhebung der ikonodulischen Bevölkerung der Cykladeninseln, unter Führung eines gewissen Kosmas. Nach Dämpfung dieses Aufruhrs und Hinrichtung des Usurpators 730 ließ Leo ein zweites härteres Edikt ausgehen, welches gewaltsame Entfernung der Bilder aus den Kirchen befahl. Verschiedene Aufstände der Ikonodulen, u. a. der in Konstantinopel über die Zertrümmerung des wunderthätigen Heilandsbildes *Χρ. ὁ ἀντιφωνήτης* (über der ehernen Thür des Kaiserpalasts) ausgebrochene, wurden mit blutiger Strenge gedämpft. Der greise Patriarch Germanus daselbst mußte einem den bilderfeindlichen Maßregeln zustimmenden Nachfolger weichen. Eine gegen Papst Gregor III., der den Kaiser auf einer röm. Synode 732 exkommuniziert hatte, entsendete Flotte, wurde vor ihrer Landung in Italien durch einen Sturm zerstört. Doch entzog Leo dem röm. Stuhle verschiedene in Unteritalien gelegene Güter, sowie die Kirchen von Illyrien, Epirus und Achaja (Metropolitanat Thessalonich), welche Kirchenprovinz von da an dauernd von Rom getrennt und mit dem byzant. Patriarchat vereinigt blieb.

2. **Konstantin V.**, Leos Sohn und Nachfolger (741—75) von der ihn verabscheuenden ikonodulischen Partei mit dem Schimpfnamen **Kopronymus** belegt (von *κόπρος*, Mist, weil er als Täufling sein Taufwasser besudelt haben sollte), unterdrückte den Aufstand seines ikonodulischen Schwagers und Gegenkaisers Artabasdus mit blutiger Strenge. Er ließ 754 durch das sogen. Concilium iconoclasticum in Konstantinopel (eine ökumenisch sein sollende, aber von keinem einzigen Patriarchen beschickte Synode, an der übrigens 350 Bischöfe teilnahmen) den Bann über alle Verfertiger und Verehrer von Bildern sprechen, unter Hinweisung darauf, daß Christus im Abendmahle das einzig wahre Bild seines, sonst durch menschliche Kunst undarstellbaren Leibes hinterlassen habe. Hierauf zahlreiche rohe Gewaltmaßregeln zur Durchführung dieser Beschlüsse: Geißelungen, Einkerkerungen, Deportationen der renitierenden Mönche zu Tausenden; Zwangsheiraten zwischen Nonnen und Mönchen, Verwandlung von Klöstern in Pferdeställe ꝛc. Später Mitteilung der Beschlüsse des ikonokl. Konzils an Pippin und die fränkische Geistlichkeit, wodurch ein erstes Votum dieser letzteren über die Bilderfrage herbeigeführt wurde — wahrscheinlich in ähnlichem vermittelndem Sinne gehalten, wie die späteren Vota unter Karl d. Gr. Doch sind die Akten der in dieser Sache gehaltenen Synode zu Gentilly (Gentiliacum 767) verloren gegangen, so daß weder die auf den Bilderstreit bezüglichen noch die das filioque im Symbolum oder den Ausgang des h. Geistes betreffenden Entscheidungen, welche Pippins Klerus damals traf, zu unserer genaueren Kenntnis gelangt sind. Übrigens erfolgten von Rom aus wiederholte kräftige Proteste und Bannflüche gegen das bilderfeindl. Schreckensregiment des Kopronymos (Stephan II. 755; Stephan III. auf einer Lateransynode 769).

3. **Sieg der Ikonodulie unter Irene.** Schon Konstantins Sohn **Leo IV.** der Chazare (775—80) lenkte zu teilweise milderer Behandlung der Ikonodulen über, gestattete verbannten Mönchen die Heimkehr ꝛc. Seine Gemahlin und Nachfolgerin (vielleicht auch Miturheberin seines frühen Tods), Kaiserin **Irene** als Regentin für den minderjährigen Konstantin VI. Porphy-

rogenneta, setzt 784 an des Ikonoklasten Paulus Stelle wieder einen entschiedenen Bilderfreund, Tarasius, auf den konst. Patriarchenstuhl und läßt durch diesen (nachdem ihre ikonoklastische Leibwache die Eröffnung einer in die Apostelkirche zu Konstantinopel berufenen Synode mit Gewalt verhindert hatte) ein in Nicäa versammeltes gr. Konzil, das siebente ökumenische, leiten (787). Dieses stellte unter Aufhebung und Verpönung der Beschlüsse von 754 den Bilderdienst wieder her. Gleich dem heil. Kreuze sollten auch „heilige Bilder Jesu Christi, unserer unbefleckten Frau, der Engel und aller Heiligen" überall angebracht und verehrt werden dürfen, jedoch deren Verehrung nicht in eigentlicher Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*), wie sie nur Gotte zukomme, sondern nur in Gruß und ehrender Verneigung (*ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις*) bestehen dürfen. — Wichtig wurde dieses 2. nicänische Konzil, dessen Beschlüsse soweit sie die Bilderverehrung betrafen auch päpstlicherseits (durch Hadr. I.) anerkannt wurden, sonst noch durch seine Sanktionierung der 102 Kanones des Conc. Trullanum als ökumenisch, sowie durch seine Disziplinierung des Klerus gemäß den eigentümlichen Cölibatsgrundsätzen des Orients. Es schließt für diesen Teil der Christenheit die Reihe der „sieben heiligen und gottgeleiteten ökum. Synoden" als Grundlage der orthodoxen Lehrtradition definitiv ab.

4. Zweiter Bilderstreit, 813—42. Nachdem unter Irene († 802) und ihren nächsten Nachfolgern die Ikonodulie geherrscht, bewirkt Kaiser Leo V. der Armenier (813—21) eine Erneuerung des Bilderstreits, mittelst seines anfänglich gelinden, bald aber auch wieder ziemlich heftigen Einschreitens wider die bilderfreundliche Mönchspartei, an deren Spitze als theologischer Apologet der Bildersache Abt Theodorus Studita (vom Kloster Studion in Konstpl.) stand, ein dem Johs. Damascenus in Hinsicht auf Begabung und gelehrtes Wissen ebenbürtiger Geist. Michael II. Balbus (820—29) regierte nach etwas milderen Grundsätzen, wie er denn den Theodorus († 826) und andere verbannt gewesene Ikonodulen zurückkehren ließ und wenigstens die Privatverehrung der Bilder frei gab. Sein Sohn Theophilus (829—42) wütete noch einmal mit großer Heftigkeit gegen den Bilderdienst, auf dessen völlige Unterdrückung er ausging, während seine Witwe Theodora, sobald sie die vormundschaftliche Regierung für den minderjährigen Michael III. überkommen, die Beschlüsse des 2. Nicänums feierlich wiederherstellte und zum bleibenden Gedächtnis des so restituierten rechtgläubigen Kultus am 19. Febr. 842 das „Fest der Orthodoxie" stiftete.

5. Der Paulicianismus. Eine Reihe heftiger und zeitweilig blutiger Kämpfe, hervorgerufen durch die im Osten des byzant. Kirchengebiets hervorgetretene Sekte der Paulicianer als Vertreterin einer eigentümlichen (z. Tl. an Marcion erinnernden) Kombination paulinisch-evangelischer mit manichäisch-dualistischen Lehrelementen und Lebensgrundsätzen, überdauert die 120jährige Epoche der Bilderstreitigkeiten noch um einige Jahrzehnte, gleichwie sie auch in ihren Anfängen schon bis ins 7. Jahrhdt. zurückreicht. Ihr Stifter, Konstantin v. Mananalis, genannt Sylvanus, gründete die erste Paulicianergemeinde (Macedonia genannt) zu Kibossa in Armenien schon um 657. Er erhielt nach seinem Märtyrertod (durch Steinigung unter Kaiser Konst. Pogonatus, 685) an Symeon-Titus einen nicht minder tüchtigen, gleichfalls als

Märtyrer gestorbenen Nachfolger (bis 690). Dem dritten Apostel Gegnäsius-Timotheus, ließ Kaiser Leo der Isaurier, weil seine mystisch-bilderfeindlichen Anschauungen und Grundsätze ihm zusagten, seinen Schutz angedeihen, infolge dessen die Sekte auch im vordern Kleinasien und in Thracien Gemeinden (z. B. Phanaröa am Hellespont) gründen durfte und sich, begünstigt auch durch Konst. Kopronymus, mächtig ausbreitete (bes. unter Joseph-Epaphroditus). Dann zeitweiliger innerer Verfall der Sekte unter Baanes „dem Schmutzigen“ (ὁ ῥυπαρός); Reorganisation und Erhebung zu höchster Blüte durch den edlen Sergius-Tychikus (801—34). Seit Leo V. dem Armenier und bes. seit Theodora (842) wiederholte Verfolgungen der sich militärisch organisierenden, in festen Bergstädten Armeniens (Argaum; später Amara und Tephrika) sich verschanzenden und von tapferen Feldherrn geleiteten Sekte. Ihre politische Macht ward endlich 871 durch Kaiser Basilius Macedo mittelst Vernichtung ihres Heeres in einem Engpasse gebrochen, während freilich versprengte Reste von ihnen bis ins 11. Jahrhundert hinein sich hie und da erhielten und zur Ausbildung der damals entstandenen thracischen Dualistensekten der Euchiten und Bogumilen (s. u.) wesentliches beigetragen zu haben scheinen.

III. **Die fränkische Kirche unter Karl d. Gr. und Ludwig dem Frommen (768—840).** Die überaus vielseitige Thätigkeit Karls des Großen und seines, obschon mit schwächerer Kraft und geringeren Erfolgen ihm nachstrebenden Sohnes Ludwig des Frommen erscheint der Verwirklichung Einer großen Idee gewidmet. Als frommer „Regent der hl. Kirche“ nach Davids Vorbilde will der Herrscher des Frankenreiches die Völker des christlichen Abendlandes unter Einem starken Szepter vereinigen und so seinem Vorbilde, dem oströmischen Kaiser, als überlegener Rivale zur Seite treten. Dieser Idee dient das gesamte Walten des mächtigen Herrschers, nach außen wie nach innen.

1. Erobern des Missionswirken. Karl d. Gr. ist als Kriegsfürst zugleich Missionar. Seine Heereszüge erscheinen sämtlich, soweit sie nicht Dämpfung von Vasallenaufständen bezwecken, zur Ehre und Ausbreitung der Kirche unternommen; selbst die Zerstörung des Langobardenreiches (773/74) unter dessen papstfeindlichem letzten Könige Desiderius (seit 757), gegen den die Päpste Paul I., Stephan IV. und Hadrian I. (seit 772) wiederholt seine Hilfe anrufen mußten, fällt großenteils unter diesen Gesichtspunkt. Vor allem aber sind es die Sachsenkriege, 32 Jahre hindurch (mit kürzeren oder längeren Unterbrechungen) zur Bändigung des Trotzes der ihre Freiheit und ihr Heidentum hartnäckig verteidigenden nördlichsten Stämme Germaniens geführt (772—804), welche diesen engen Verband von politisch und kirchlich erobernder Thätigkeit auf charakteristische Weise vor Augen stellen. Ungefähr seit Anfang der 80er Jahre, noch vor Niederwerfung des zweiten großen Aufstandes der von Widukind geführten Sachsen durch die bekannte Grausamkeit von Verden an der Aller (783) und durch die blutig strengen Gesetze des Paderborner Reichstags (785), beginnt die kirchliche Organisation des unterworfenen Landes mittelst Errichtung der 8 Bistümer Minden (schon 780?), Osnabrück, Münster, Verden, Bremen (788), Paderborn, Elze (später Hildesheim), wobei mehrere tüchtige geistliche Missionare mitwirken, bes. Willehad († 789 als Bischof v. Bremen) und Liudger († 809 als Bischof v. Münster).

Ludwig d. Fr. seit 814 pflegt und erweitert diese Schöpfungen seines Vaters durch Stiftung des Bist. Halberstadt, sowie der Klöster Herford und Neu-Corvey a. d. Weser (822). Auch beginnen unter ihm einige erste Vorstöße von fränkischen Missionaren nordwärts ins skandinavische Ländergebiet hinein: zuerst 823 durch Erzbisch. Ebbo (Ebo) von Rheims, der eine Anzahl Dänen nördl. von der Eider tauft, dann seit 826 durch den (in Alt-Corvey gebildeten, seit 822 von da nach Neu-Corvey übersiedelten) reichbegabten Ansgar (Anschar) und dessen früh verstorbenen Gefährten Autbert († 829). Des Ersteren oft gestörte jütländische Missionsanfänge unter König Harald und erster Besuch in Schweden unter König Björn, wo Jarl Herigar getauft wird und eine christl. Kirche bei Birka baut (830). Schenkung der flandr. Abtei Turholt an den zum Bischof sowie von P. Gregor IV. zum apost. Vikar für den Norden ernannten Ansgar: 834 (vgl. unten, Nr. IV). — Erobernbes Vordringen Karls auch ostwärts gegen die Avaren in Ungarn, deren Chakan oder Großfürsten Tudun er seit 791 besiegt und zur Unterwerfung sowie zur Taufe (vollzogen in Aachen 796) zwingt. Erzb. Arno von Salzburg wird zum Metropoliten für die unterworfenen Länder bestellt. Doch kommt es hier infolge slavischer sowie später magyarischer Invasionen noch nicht zu dauerhaften christlichen Schöpfungen. — Dem Islam entreißt Karl 778 die spanische Mark; gleichwie unter Ludw. d. Fr. der Westgotenkönig Alfons II. der Keusche († 850) von Asturien aus erobernd gegen denselben vordringt. Gleichzeitig freilich bemächtigt das muhammedanische Seeräubervolk der Aglabiten von Kairwan (Tunis) aus sich Siziliens (827) und beunruhigt von da aus Rom und die ital. Küsten mit fast jährlich wiederkehrenden Streifzügen.

2. Kirche und Staat. Der Papst konnte in Karls theokratischem Großstaate (nach teils davidischem, teils byzantinischem Muster, vgl. o.) selbstverständlich nur eine untergeordnete Rolle spielen. Schon bei jener Erneuerung der Pippinschen Schenkung zu Ostern 774 — einem Akte, dessen Urkunde gleich der 18 Jahre älteren Pippins verloren gegangen ist — nahm Karl für sich, als den Patricius Rom. et Defensor Ecclesiae, alle oberherrlichen Rechte in Anspruch, ließ sich von Hadrian I. und den Römern Treue schwören, und behandelte jenen ganz wie seinen Vasallen. So blieb — auch durch die (wahrschl. zwischen 774 u. 778 fingierte) Donatio Constantini in nichts verändert — das Verhältnis auch unter Hadrians Nachfolger Leo III. (795—816). Dieser wurde 799 durch den Aufruhr einer ihm feindseligen und ihn sogar körperlich mißhandelnden Römerpartei zu Karl zu fliehen genötigt, gewann, unterstützt durch Alcuin den König für seine Sache und erlangte bei dessen nächstjährigem Zuge nach Italien durch einen in Rom vor ihm geschworenen Reinigungseid feierliche Wiedereinsetzung in seine Rechte und strenge Bestrafung seiner Feinde (Nov. 800). Die am Weihnachtsfeste desselben Jahrs in der Peterskirche erfolgte Krönung Karls zum Kaiser (jedenfalls schon vorher im Stillen verabredet, nicht kraft göttl. Eingebung ex improviso von Leo vollzogen) war gemeint im Sinne einer erblichen Übertragung der von den oström. Kaisern verwirkten Imperatorenwürde auf den Frankenherrscher als Regenten der christl.-abdl. Völkerwelt und Kirche. Der Papst blieb Vasall des neuen Machthabers, seine jedesmalige Wahl von dessen allerhöchster Bestätigung abhängig. Unter Ludwig d. Frommen änderte sich nichts

an diesem Verhältnisse. Durch ein an Paschalis I. (817—24) erteiltes Privileg entriß dieser Kaiser die Papstwahl etwaigen fremden gewaltthätigen Einflüssen, setzte aber dabei freilich sein kaiserliches Recht der Bestätigung des neugewählten Papstes bestimmt voraus; der eine Schenkung v. Sizil., Sard. und Corsica an den Papst enthaltende Passus des Privilegs ist jedenfalls gefälscht (— nach Sickel [vgl. u. S. 111] wenigstens teilweise, sofern zur Erwähnung Corsikas, welche als echt zu betrachten, diejenige v. Sizil. u. Sardin. später hinzugefügt worden sei). Ähnlich dann die bei Eugens II. Wahl (824) erlassene Constitutio Romana, welche, abermals unter kräftiger Betonung der kais. Oberhoheit und des vom Papste dem Kaiser zu leistenden Huldigungseids, die Papstwahl als durch den Klerus und Adel Roms, nicht durchs römische Volk zu vollziehenden Akt bestimmte. Nach denselben Grundsätzen wurde bei Erhebung Gregors IV. (824—44) verfahren, der auch bei seinem Versuche zur Einmischung in Ludw. d. Fr. Streit mit seinen treulosen Söhnen auf dem Lügenfelde bei Worms (834) keine Vorteile für das Ansehen des päpstl. Stuhls zu erlangen vermochte, sondern lediglich Drohreden und Schmähungen seitens der fränkischen Bischöfe zu hören bekam und von K. Lothar übermütig behandelt wurde.

3. Kirchliche Gesetzgebung und Kirchenzucht. Als „einer der größten Gesetzgeber, die die Welt gesehen hat“ (W. v. Giesebrecht) hat Karl d. Gr. auf die kirchl. Verfassungs- und Disziplinar-Entwicklung des Abendlands einen ebenso vielseitig bedeutsamen als nachhaltigen Einfluß geübt. Ähnlich wie bei Justinian nnd dessen oström. Nachfolgern waren seine Kirchengesetze zugleich Staatsgesetze (capitularia). Seine Reichsstände und Richter (die Sendboten, missi dominici) waren zur Hälfte Kleriker, seine politischen Ratgeber und Gesandten fast nur Bischöfe, sein Hofklerus eine Pflanzschule zur Besetzung fast aller Bischofsstellen; sein jeweiliger Erzkaplan (Archicapellanus, Apocrisiarius) war der erste Prälat des Reichs und zugleich, da der Erzkanzler samt der ganzen kais. Kanzlei unter ihm stand, gewissermaßen der Premierminister. Zur Vermehrung und organischen Gliederung des niederen Klerus geschah unter Karl mehreres: Zusammenfassung von je 10—12 Landgeistlichen (parochi, curati) unter einem Land-Erzpriester oder Dechant (Archipresb. ruralis, Decanus auch Plebanus), sowie weiter von einer Anzahl solcher Dekanate oder Plebanate unter einem Archidiakonus oder Propst (Praepositus) — letztere Einrichtung zuerst durch Bischof Haito oder Heddo v. Straßburg um 774 eingeführt, der seiner Diözese sieben solcher Archidiakonate gab. — Sorge Karls für die materielle Subsistenz der Kleriker durch seine Zehntgesetze von 779 und 794, welchen Ludw. d. Fr. noch weiteres hinzufügte: so das Gesetz von 816, wonach jede Kirche einen Gutshof (mansus), und zwar abgabenfrei, besitzen müsse; so vielfache Spenden von Regalien (Münzrecht, Zöllen, Jagden, Fischereien) an begünstigte Kirchen und Klöster. Desgleichen Sorge für Rechtsschutz der Kirchen durch Beförderung des Instituts der Kirchenvögte (Advocati Ecclesiae). Maßregeln zur Disziplinierung des Klerus und zur Hebung seiner theol. Bildung: Zusammenstellung eines latein. Predigtbuchs (Homiliarium) durch Paul Warnefried 782, daneben auch Mahnungen an die Geistlichen zum Predigen in der Landessprache (l. theodisca). Verbot des Kriegsdiensts der Kleriker durch Gesetz von 801. Kapitular von 802, welches

Kenntnis der drei symbola, des Paternoster, der Meßordnung mit ihren Hauptgebeten und Gesängen, der Exorzismusformel und — scribere chartas et epistolas als Minimum theologischen Wissens vorschreibt. — Mehrmalige Bestätigung und Empfehlung des schon unter Pippin von Bischof Chrodegang von Metz (742—766) in freier Anlehnung an Benedikts Mönchsregel abgefaßten Kanon zur Regulierung des gemeinsamen Lebens der Geistlichen an je einer Kirche (Domus, monasterium, mit Kapitelstube, daher „Domkapitel"; vita canonica) — zuerst durch Karls Kapitularien von 789 u. 802, dann bes. unter Ludwig d. Fr. durch die von Amalarius von Metz vorgenommene Revision dieses Chrodegangschen Kanon, welche zu Aachen 816 reichsgesetzliche Geltung erhielt (daher Regula Aquisgranensis). Ebendamals erste Regel für Stiftsdamen oder Kanonissen, sowie auf einem Aachener Konzil des folg. Jahres entsprechende Reorganisation des (vielfach sittlich lax und reformbedürftig gewordenen) Mönchtums durch Ludwigs Freund Benediktus von Aniane, Abt zu Cornelimünster oder Juda bei Aachen (Verf. eines Codex regularum sowie einer Concordia regularum; † 821). — Trauriger Stand der Bußbücher-Literatur; sittlich zerrüttende Einwirkungen dieser unter dem Namen Theodors v. Tarsus, Bedas, Egberts, Cummeans, Halitgars v. Cambray u. aa. verbreiteten Pönitential-Ordnungen. Daher Einschreiten einiger Synoden dagegen (zu Paris 829, zu Mainz 847).

4. Einwirkung auf Kultus und Kunst. Durch Errichtung fränkischer Gesangesschulen zur Pflege des Gregorian. oder röm. Kirchengesanges (in Metz, Soissons, Orleans, Paris, Lyon), durch Pflege und Förderung lateinischer Hymnendichtung im Kreise der Hoftheologen wie Alcuin, Paul Warnefrid, Theodulf; durch Errichtung schöner Kirchenbauten nach byzant. oder genauer ravennatischen Mustern (so bes. des unter Einhards Leitung gebauten Aachener Münsters, eigtl. einer Taufkapelle im Kuppelstil, in welcher 813 auch eine erste Orgel, Geschenk des byz. Kaisers Michael I., Aufstellung fand), durch Fürsorge für inneren Schmuck der Kirchen und für Pflege sonstiger kirchlicher Kunstzweige, namentlich der damals herrlich erblühten mönchischen Miniaturmalerei (das St. Gallener Psalterium aureum; nach Springer auch der schön verzierte Psalter v. Utrecht, den aber andere für älter erklären, ꝛc.) erfuhr das gottesdienstliche und christliche Kunstleben unter Karl d. Gr. einen beträchtlichen Aufschwung. Dabei sucht derselbe verschiedenen Formen des Aberglaubens auf kultischem Gebiete angelegentlich entgegenzuwirken, sowohl durch seine maßvoll beschränkenden Vota in der Bilderfrage (s. u.) als durch sonstige Maßregeln (Verbot der Glockentaufe; Verbot, eine größere Zahl als drei Altäre in je einer Kirche anbringen zu lassen ꝛc.). — Vermehrung der Feste des abendländ. Kirchenjahrs unter Karl und Ludwig: Allerheiligentag (1. Nov.) seit etwa 800, bes. durch Alcuin empfohlen, allgemein für die ganze Kirche eingeführt durch Gregor IV. 835. Mar. Himmelfahrt (15. Aug.), allgemein eingeführt durch eine Mainzer Synode 813; Mariä Geburt (8. Sept.) und Michaelisfest (29. Sept.) ungefähr seit derselben Zeit.

5. Pflege theologischer Wissenschaft. 787: Rundschreiben Karls an die Bischöfe und Äbte mit Aufforderung zur Errichtung von Dom- und Klosterschulen. Als Muster für solche Lehranstalten dient des Kaisers eigene Hochschule (schola palatina). Glänzender Kreis von Gelehrten an Karls Hofe,

besonders seit den Feldzügen nach Italien 774 und 781 mehrere Italiener, welche wetteifernd mit einigen Angelsachsen, Franken und Westgoten eine Art von Neubelebung altklassischer Literatur und Poesie, die sog. karolingische Früh-Renaissance bewirkten. Hauptvertreter dieses bis gegen Ende von Ludwigs des Frommen Regierung blühenden Kreises karolingischer Theologen sind Paulus Diakonus (Sohn des Langobarden Warnefrid, zuerst Kanzler des K. Desiderius, nach dessen Sturz im Kloster Monte-Cassino, 781—787 an Karls Hofe als Lehrer des Griechischen, zuletzt wieder Benediktinermönch im Mutterkloster des Ordens, wo er s. berühmte Historia Langobardorum verfaßte; gest. gegen 799); Petrus v. Pisa; Paulinus, Erzbischof v. Aquileja († 804); Alcuinus (Alchwin, Albinus; Angelsachse und Verwandter Wilibrords, geb. zu York 735, gebildet das. unter Egbert u. Aelbert, 781 in Pavia mit Karl bekannt geworden und von diesem an s. Hof gezogen; 789—792 wieder vorübergehend in England; 796 Abt zu Tours und Begründer der berühmten Klosterschule daselbst; gest. 804); Einhard (Biograph Karls, wahrscheinlich Verfasser der fränkischen Königs-Annalen, † 840); Angilbert (Lateindichter, von Karl mit dem Namen „Homer" geehrt); Theodulf (westgotischer Abkunft, ber. Hymnendichter, Bischof v. Orleans, † 821); Jonas, Bischof v. Orleans († 844); Leidrad, Erzb. v. Lyon († 813); Agobard, dessen Nachfolger (freisinniger Bekämpfer des Aberglaubens und Bilderdiensts, Vertreter streng puristischer Grundsätze auf kultischem Gebiete, † 840); Claudius v. Turin, † 839 (spanisch-westgot. Abkunft, Geistesverwandter Agobards, jedoch noch weiter gehend in Bekämpfung der abergläubischen und ikonodul. Zeitrichtung, ein echter abendländischer Ikonoklast).

6. Beteiligung der fränkischen Theologen am Bilderstreit. a) Unter Karl d. Gr. erklären die wesentlich wohl von Alcuin abgefaßten Libri Carolini (oder: Opus Carolinum de impio imaginum cultu, ll. IV, 790) sowie die Synode zu Frankfurt a. M. 794 sich in einem zwischen Bilderdienst und Bilderstürmerei vermittelnden Sinne: Bilder seien, falls sie nicht angebetet würden, als Erinnerungsmittel und Schmuck der Kirchen erlaubt; desgleichen Reliquien und Kreuze; auch seien die Heiligen, als für uns intercedierend, anzurufen. Unbedingte Zustimmung zu den von Papst Hadrian I. gutgeheißenen Beschlüssen des 7. ökum. Konzils wird abgelehnt. — b) Unter Ludwig d. Fr., während des zweiten Stadiums des byz. Bilderstreits, wird, aus Anlaß einer Gesandtschaft des Michael Balbus, durch eine Pariser Synode 825 diese vermittelnde Kundgebung im wesentlichen wiederholt. Desgl. gegenüber den bilderzerstörenden Exzessen des Claudius v. Turin in Oberitalien durch die wider denselben gerichtete Polemik des schottischen Theologen Dungal zu Pavia, sowie des Bischofs Jonas v. Orleans (De cultu imaginum ll. III).

7. Sonstige Lehrstreitigkeiten der Theologen Karls und Ludwigs des Fr. betrafen a) die Frage wegen des Ausgangs des h. Geistes und der Berechtigung des Zusatzes filioque zum nicän. und konst. Symbol — wo die Libri Carolini sowie Synodalbeschlüsse von Friaul 791 und von Aachen 809 den abendländischen Standpunkt vertraten (während Papst Leo III. wenigstens in Verwerfung des filioque den Morgenländern rechtgeben wollte); b) die spanisch-westgot. Häresie des Adoptianismus, eine modifizierte Er-

neuerung des nestorian. Dyoprosopismus, unter indirekter Einwirkung muhammedanischer Einflüsse begründet seit 785 durch Erzbischof Elipandus v. Toledo und Bischof Felix v. Urgella, verurteilt auf den Synoden zu Regensb. 792 und Aachen 799, und theologisch bekämpft durch Alcuin (Libri VII adv. Felicem), Paulin v. Aquileja, Leidrad, Agobard. [Näheres zu Nr. 5, 6 und 7 s. in der Abteilung „Patristik u. Dogmengeschichte".]

IV. **Papst Nikolaus I. (858—67). Die fränk. Theologie unter Karl dem Kahlen (—877).** *1.* Äußere Schicksale der Kirche. Die Zeit des allmählichen Zerfallens der karolingischen Weltmonarchie in ihre nationalen Faktoren — mittelst des blutigen Bruderkriegs der Söhne Ludwigs des Fr., des Teilungsvertrags zu Verdun (843), des Testaments Lothars II. (855) und des neuen Teilungsvertrags von Mersen (870) — erscheint reich an vielerlei äußeren Drangsalen und Beunruhigungen der abendl. Christenheit. Im Norden fast jährlich wiederkehrende Raubzüge der Dänen und Normannen. Im Süden fortgesetzte Verheerungen der ital. Küsten durch arab. Seeräuberflotten, deren sich die Päpste Gregor IV., Sergius II. (844—47), Leo IV. (847—55) bis zu des Letzteren Siege bei Ostia 849 und der Erbauung der festen Leo-Stadt (civitas Leonina mit 44 Türmen, seit 852) nur mühsam erwehren. Im maurischen Spanien neunjährige harte Verfolgung der Christen zu Cordova und Umgebung unter Emir Abderrhaman II. 850—59 (Perfektus, Erzb. Eulogius v. Toledo u. a. Märtyrer). Nach dieser Verfolgung Umschlag der vorherigen fanatisierten Stimmung der span. Christen in sittliche Laxheit: Unions-Synode zu Malaga unter Bischof Hostegisis 863; Ausbildung des Halbchristentums der Mozaraben (= Mustarabîn, Arabisierte).

2. Trotz dieser Ungunst der Zeiten wichtige Fortschritte der chr. Mission, nicht bloß im Orient (s. Nr. V), sondern auch in Nordeuropa durch Ansgar. Diesem entzieht Karl der Kahle seit 843 die reichen Einkünfte des Klosters Turholt; aber des Verarmten und (durch eine schon vorherige Zerstörung Hamburgs durch die Dänen) obdachlos Gewordenen nimmt König Ludwig der Deutsche sich an, erteilt ihm 847 das durch B. Leuterichs Tod erledigte Bistum Bremen und begünstigt die später durch Papst Nikolaus I. vollzogene förmliche Vereinigung dieser Diözese mit der Hamburger zu einer großen Metropole des Nordens. Schon vorher (852) neue erfolgreiche Missionsreise Ansgars nach Schweden zu K. Olaf, bei dem sein Schüler Erimbert das Bekehrungswerk weiter fortführt. Auch Wiederaufbau der verfallenen chr. Schöpfungen in Jütland, bes. seit 855 unter K. Erich II. — Ansgar starb 3. Febr. 865. Sein Schüler und frühester Biograph Rimbert (Vita S. Ansg., in t. II der Monum. Germ.) folgte ihm als Erzbischof v. Hamburg-Bremen bis 888.

3. Das Papsttum soll nach des kräftigen Leo IV. Tode, vor Benedikts III. Stuhlbesteigung der Schmach des fast 2½ Jahre währenden Pontifikats eines weiblichen Pseudopapsts Johannes VIII. (Johanna papissa; in der deutschen Sage: Frau Jutta) anheimgefallen sein. Doch sind wohl sämtliche auf den skandalösen Vorgang bezügliche Nachrichten bei älteren Chronisten (wie Anastasius, Marianus Scotus rc.) gefälscht; eingebürgert in die röm. Geschichtstradition erscheint die Fabel erst seit Martinus Polonus († 1278) und dem gleichzeitigen Papst Johann XX. († 1277), der sich mit Rücksicht

auf die für historisch gehaltene Vorgängerin Joh. XXI. nannte. — Auf den in Wahrheit unmittelbar nach Leo IV. gefolgten Benedikt III. folgt der gewaltigste aller Päpste des 9. Jahrhunderts Nikolaus I (858—67), eine kühne prophetische Heldengestalt, schon von den Zeitgenossen als ein „zweiter Elias" gefeiert. Ist es auch wohl bloß Sage, daß ihm bei seiner Krönung (?) Kaiser Ludwig II. Stallmeisterdienste geleistet habe, so gelang ihm doch vollständig die Demütigung von Ludwigs Bruder, K. Lothar II. v. Lothringen wegen dessen ehebrecherischen Verhältnisses zu Waldrade (wobei die Metropoliten Gunther v. Köln und Thietgaut v. Trier als Helfershelfer des Königs [Synoden zu Aachen 859, und Metz 863] ihrer Ämter für entsetzt erklärt wurden). Erst sein Nachfolger Hadrian II. (Nr. V) ließ sich in dieser Sache zum Nachgeben bewegen und löste Lothar II., kurz vor dessen Tode 869, vom Banne.

4. Auch im Streit mit Erzb. Hincmar v. Rheims (845—882), dem energischen Vorkämpfer des fränkischen Episkopats, triumphierte Nikolaus. Der wegen Ungehorsams von diesem 861 abgesetzte Bischof Rothad v. Soissons appellierte nach sardizensischem Rechte nach Rom. Da er wegen Ungültigkeit dieses Rechts für die fränkische Kirche hiemit nichts ausrichtete, spielte er dem Papste die etwa 2—3 Jahrzehnte zuvor (wie es scheint in der Rheimser Diözese unter Erzbischof Ebbo, nach Weizsäcker und v. Noordens Annahme durch diesen Vorgänger Hincmars selbst) abgefaßte Dekretaliensammlung Pseudoisidors in die Hände (um 864). Gestützt auf diese zur Stärkung des päpstlichen Primats und zur Erschwerung von Klagen gegen Geistliche, besonders Bischöfe, fingierte neue Rechtsquelle — deren Echtheit damals von niemand bezweifelt, und auch von Hincmar selbst erst etwas später (872, in einem Schreiben an Hadrian II.) angefochten wurde, über deren wahren Autor aber (nachdem zuerst Flacius in den Magdeb. Centur. sowie D. Blondel 1628 die Untergeschobenheit schlagend nachgewiesen) noch jetzt gestritten wird* — bewirkte Nikolaus, obschon nicht ohne hartnäckige Opposition der Hincmarschen Partei, 865 die Wiedereinsetzung Rothads in sein Amt. Zwar setzte der Rheimser Metropolit in einem später entbrannten ähnlichen Disziplinarhandel (wider seinen Neffen, Bischof Hincmar v. Laon, dessen Absetzung er erwirkte und der später auf Befehl Karls des Kahlen sogar geblendet ward) seinen Willen gegenüber Nikolaus und dessen Nachfolger durch. Doch blieb das durch Ersteren für das pseudoisidorische Kirchenrecht erstrittene Ansehen thatsächlich in Geltung und insofern ging gerade im wichtigsten Streitpunkte das Papsttum als Sieger aus diesen verwickelten Kämpfen mit der fränk. Kirche hervor. Vgl. unten die Lit. über Pseudoisidor.

5. Fortdauernde Blüte der theologischen Gelehrsamkeit unter den Söhnen Ludwigs d. Frommen, besonders in der Umgebung Karls des Kahlen (843—77). Deutsche Gelehrte: Rabanus Magnentius Maurus (Schüler Alcuins in Tours, Abt v. Fulda seit 822, Erzbisch. v. Mainz 847—56; bedeutend als Encyklopädiker nach Isidors Muster [De Universo ll. 22], als

* Blondel und Knust halten Benediktus Levita in Mainz c. 840 dafür, Wasserschleben Erzb. Otgar v. Mainz, Weizsäcker u. v. Noorden Ebo v. Rheims, Hinschius einen Zeitgenossen des Letzteren, Langen: Servatus Lupus (wogegen Maaßen, im Anzeiger der Wien. Akad.-Ber. 1882, Nr. XXIV) u. s. f.

Kommentator fast der ganzen hl. Schrift, Hagiologe [Martyrolog.], Hymnendichter rc.); Walafrid Strabo (od. Strabus, der Scheele, Abt v. Reichenau, [842—49], Exeget, Verf. der Glossae ordinariae zur Vulg.); Haymo v. Halberstadt († 853, Exeget, Homil., Kirchenhist.); Christian Druthmar (Mönch in Alt-Corvey, freisinn. gramm.-hist. Exeget, † 853). — Fränkische Gelehrte: Paschasius Radbertus (Mönch und zeitweilig 844—51 Abt von Alt-Corvey, Exeget, Polemiker rc. † 865); Ratramnus (Mönch ebendaselbst, auch Probst zu Orbacum b. Soissons; Polemiker, † 868); Hincmar v. Rheims (s. o.); Florus, Magister in Lyon; Servatus Lupus, Abt v. Ferrieres, rc. Als hellstes Licht am Gelehrtenhimmel Karls d. Kahlen strahlte der Irländer oder Schotte Johannes Skotus Erigena, genialer, in neuplaton. Weise mystisch-pantheisierender, durch Dionys. Areop. und Maximus Konf. gebildeter Theologe in seinem Hauptwerke De divisione naturae ll. V (an Karls Hofe seit etwa 841, gest. nach dessen Tode, wie es scheint in England — nach Christlieb erst 891).

6. Lehrstreitigkeiten dieser Theologen: a) Der Abendmahlsstreit zwischen Radbert und Ratramnus, 844 f. (wobei Radbert, Haymo, Hincmar streng realistisch, die spätere Substanzverwandlungslehre teilweise antizipierend lehrten; Ratramnus dagegen und ähnl. Rabanus, Druthmar, Florus, Erigena eine spiritualist. Theorie, ähnlich wie früher Augustin und später Calvin vertraten). b) Streit über die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria (De partu virginali) zwischen Radbert und Ratramnus, 845. c) Prädestinationsstreit (847—868) zwischen dem die Gnadenwahllehre Augustins erneuernden und bis zur Behauptung einer praed. duplex steigernden sächsischen Grafensohne und Mönche Gottschalk († 868 nach 20jähriger Kerkerhaft) und den Metropoliten Raban von Mainz und Hincmar von Rheims — denen die Mehrzahl der namhaften fränkischen Theologen jener Zeit Ratramnus, Prudentius v. Troyes, Servatus Lupus, Florus v. Lyon, sowie auch P. Nikolaus I. (Synode zu Metz, 864) zu gunsten des Angeklagten entgegentraten, während des Erigena platonisierend spiritualistisches Votum in der Streitsache (851) auf beiden Seiten Widerspruch erregte (Capitula Carisiaca 853; Artic. Valentini 855). Zuletzt äußerliche Versöhnung der streitenden Bischöfe auf dem Konzil zu Savonnières oder Toul 859. Näheres s. in der Dogmengeschichte.

V. **Nikolaus Nachfolger bis 900. Der Photianische Streit (857—890).** *1.* Hadrian II. (867—72) und Johann VIII. (872—82) vermochten das Papsttum nicht im Besitze der von Nik. I. ihm errungenen Autorität zu behaupten. Ersterer unterliegt zweimal im Streite wider den seine fränkischen Metropolitanrechte verfechtenden Hincmar (s. o.). Letzterer, ein Meister in politischem Ränkespiel, weiß zwar von Karl dem Kahlen bei dessen Krönung zum Kaiser in Rom (Weihnachten 875) wichtige Konzessionen zu erringen: Aufgebung der Hoheitsrechte über den Kirchenstaat, völlige Freigebung der Papstwahl, Anerkennung des Erzbisch. Ansegis von Sens als päpstl. Legaten und Primas von Frankreich rc., — erlangt aber seitens des von Hincmar beeinflußten fränk. Klerus auf der Synode zu Pontion 876 eine nur ganz bedingte Anerkennung seines pseudoisidorischen Kirchenrechts und muß nach Karls des Kahlen frühem Tode (877), unter Ludwig dem Stammler, ganz den früheren kirchl. Unabhängigkeitssinn der Franken hervortreten sehen. Auch be-

handelt der 881 von ihm zum Kaiser gekrönte deutsche König Karl der Dicke den Papst ganz wie seinen Vasallen. Johann stirbt 882 in Rom durch Mörderhand. — Unter seinen meist schlechten und unbedeutenden Nachfolgern bis z. J. 900: Marinus, Hadr. III., Stephan V., Formosus, Bonifaz VI., Stephan VI., Johann IX. ragt lediglich der deutsch-freundlich gesinnte Formosus (891—896) als edlerer Charakter einigermaßen hervor. Derselbe muß aber seine Freundschaft für König Arnulph (den er nach Rom gerufen und zum Kaiser gekrönt, 896) noch im Tode — durch die auf Stephans VI. Befehl seiner Leiche angethane schauerliche Verspottung durch ein Totengericht — schwer entgelten. Johann IX., der die Ehre des Geschändeten wiederherstellt, gerät ganz in die Gewalt Lantberts v. Spoleto.

2. Auch der Photianische Kirchenstreit, d. h. die Reihe der durch die Erhebung des gelehrten Photios († 891) auf den byzant. Patriarchenstuhl herbeigeführten Verwicklungen zwischen Orient und Occident, diente fast mehr zur Schädigung als zur Förderung der päpstl. Interessen. — Photios, der gelehrteste Grieche seines Zeitalters — gleich groß als klass.-philologischer und patristischer Forscher (s. *Μυριόβιβλος*, mit Auszügen aus 279 Schriftstellern) wie als Kirchenrechtsschriftsteller (*Νομοκανών*), Historiker und Polemiker (*Διήγησις περὶ τῆς τῶν νεοφ. Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως λ.* IV; *Μυσταγωγία τοῦ ἁγ. πνεύματος*) sowie als Dogmatiker (*Τὰ Ἀμφιλόχια*, Erörterung von 324 theol. Fragen) — wurde 857 durch die Gunst des Bardas, Oheims und Vormunds des liederlichen Kaisers Michaels des Trunkenbolds (842—67), auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben, unter ungewöhnlich rascher Abstreifung seines bisherigen weltlichen Charakters als Protospatharios oder Leibwachenoberst, und unter Verdrängung des ehrwürdigen und hochadeligen Ignatios (vorher Niketas, Sohn des Kaisers Michael I. Rhangabe), der die Patriarchenwürde bis dahin bekleidet hatte. Da der wegen strenger Kirchenzucht wider den sittenlosen Bardas (Zurückweisung desselben vom Abendm.) seines Amts entsetzte Ignaz die von Photios ihm gemachten Vergleichsvorschläge stolz zurückweist, erklärt auch letzterer seinerseits durch eine konstpl. Synode 859 jenen für abgesetzt und exkommuniziert. Mittelst einer diplomatisch klug abgefaßten Epist. enthronistica an Nikolaus I. von Rom sucht er dessen Anerkennung zu gewinnen. Auch lassen dessen Legaten, Zacharias von Anagni und Rhodoald v. Porto, auf einer konstpl. Synode 861 sich bestechen und erkennen Photios als rechtmäßigen Patriarchen an. Nikolaus aber durchschaut den wahren Sachverhalt, bannt 863 seine eigenen Legaten und den Photios und erklärt nachdrücklich seine Anerkennung für Ignatios. Gleich darauf tritt er in Verhandlungen mit dem kurz zuvor (861) durch die Brüder Methodius und Cyrill (s. u.) getauften Fürsten der Bulgaren Bogoris (seit der Taufe: Michael), sendet diesem auf seine Bitte römische Missionare, die Bischöfe Paulus und Formosus, erteilt ihm väterlich belehrende Aufschlüsse über die 105 Fragen dogmatischer und liturgischer Art, welche derselbe ihm hatte vorlegen lassen. Er bewirkt so den Anschluß der eben erst zum byzant. Christentum Übergetretenen an die röm. Kirche. Daher Berufung eines neuen Konzils nach Konstantinopel durch eine Encyklika des Photios an seine orientalischen Mitbischöfe (866), worin er die röm. Kirche als 10 verderblicher Häresien schuldig verklagt (z. B. daß sie an Samstagen faste, ihren Priestern

die Ehe verbiete, nur Bischöfen das Firmeln gestatte 2c., vor allem daß sie durch Aufnahme des filioque das Symbol gefälscht und eine dualistische oder ditheistische Lehrweise über Gott aufgestellt habe). Während Nikolaus durch einige tüchtige fränkische Gelehrte, bes. Ratramnus, den Inhalt dieses Rundschreibens widerlegen läßt, hält Photios sein Konzil, läßt dabei drei Mönche die Rolle von Vertretern seiner orient. Mitpatriarchen spielen und erklärt Nikolaus für gebannt und abgesetzt (867).

3. In ein zweites Stadium tritt der Streit unmittelbar darauf durch die Thronbesteigung des Mörders Michael's III., Basilius Macedo (867—86), der alsbald Ignaz wieder einsetzt, Photios in ein Kloster verbannt und Hadrian II., welcher inzwischen auf Nikolaus II. gefolgt war, zur Beteiligung an der 8. ökum. Synode einlädt, die er 869 (beschickt von nur 102 Bischöfen) in Konstantinopel halten läßt. Hadrians Legaten erklären sich hier zustimmend zu Photios Ab- und Ignazs Wiedereinsetzung. Sie erlangen dafür, daß eine von den reuigen Photianern zu unterschreibende Widerrufsformel (libellus satisfactionis) feierlich die röm. Kirche für die beständige Bewahrerin des unverfälschten Glaubens erklärt. Andererseits freilich entzieht ein Zusatz zu den Konzilsakten die Bulgarei wieder dem Papste und wird so, ohne daß dessen Gesandte dies verhindern können, die Wiederunterwerfung des drei Jahre zuvor von Rom gewonnenen Landes unter Byzanz bewirkt.

4. Drittes Stadium des Streits. Als Ignaz 878 gest., wird Photios, mit Kaiser Basilius ausgesöhnt, wieder auf den byzant. Patriarchenstuhl erhoben. Johann VIII. von Rom erklärt sich bereit, gegen Rückgabe der Bulgarei ihn wiederanzuerkennen und beschickt das 879 zu Konstpl. gehaltene ökum. Konzil. Hier wird aber die Verhandlung wegen der Bulgarei ganz umgangen, das ignat. Konzil v. 869 verflucht und der Bann über jeden Symbolfälscher(!) gesprochen — was alles die des Griechischen unkundigen oder auch sonstwie hintergangenen röm. Legaten erst nachträglich inne werden. Daher nachträgliche Bannung des Photios und seines Conciliabulum (Pseudosynodus Photiana) seitens Johanns VIII., während die Griechen bei ihren Beschlüssen beharren. Ihnen zählt daher das phot. Konzil v. 879 als 8. ökumen., den Abendländern dagegen das ignatianische von 869. Photius ward schließlich 886 von Kaiser Leo VI. dem Philosophen, der seinem jüngeren Bruder Stephan die Patriarchenwürde zu verleihen wünscht, abermals entthront. Er stirbt nach wechselvollen Geschicken in klösterl. Verbannung 891.

5. Cyrill und Methodius. Als einziger bleibender Gewinn aus dem Photianischen Streit wurde der römischen Kirche die mährische Missionskirche des Methodius und Cyrillus zu teil. Diese beiden reichbegabten und in ihren Unternehmungen glücklichen Slaven-Apostel, von denen Cyrill (eigentlich Konstantin aus Thessalonich) vor jener Wirksamkeit bei den Bulgaren (seit etwa 850) schon einen großen Teil der Chazaren in der Krim bekehrt hatte, wandten sich 863 infolge einer Einladung des Fürsten Rastislaw, zum Volke der Großmähren, christianisierten dasselbe zunächst im byzant. Sinne, ließen sich aber 867 (infolge einer noch von Nikolaus I. kurz vor s. Tode ausgegangenen Einladung nach Rom) durch Hadrian II. zum Anschlusse an die röm. Kirche bewegen (Cyrill damals in Rom †, 869). Methodius, von Hadrian zum Metropoliten v. Großmähren ernannt, bleibt Rom fortan treu,

erfährt 879 von Johann VIII. gegenüber einer Klage der ihn verdächtigenden deutschen Nachbarbischöfe, bei einem Besuche in Rom eine glänzende Rechtfertigung, und bekommt ausdrücklich den Gebrauch seiner slav. Kirchenliturgie (unter der Bedingung jedesmaliger Verlesung des lat. Evang.) vom Papste gestattet. Er starb 885. Seinen wegen äußerer Unruhen längere Zeit unbesetzt gebliebenen mährischen Metropolitenstuhl stellt Papst Johann IX. 899 wieder her.

VI. **Das dunkle Jahrhundert (900—1000) oder die Zeit der päpstl. Pornokratie und der Ottonen.** Die altübliche Benennung des 10. christlichen Jahrhunderts als eines Seculum obscurum (ferreum, barbaricum) erscheint besonders in papstgeschichtlicher und literaturhistorischer Beziehung gerechtfertigt, wenn man die angrenzenden Zeiträume mit ihrem beträchtlich größeren Reichtum an hervorragenden Persönlichkeiten vergleicht. Aber auch auf den übrigen Hauptlebensgebieten der Kirche erscheinen die Lichter eines höheren und helleren Kulturstrebens ziemlich spärlich verteilt. Von der orientalischen Christenheit gilt dies nicht ganz im gleichen Grade wie von der des Abendlandes, aber im großen und ganzen durchlebt auch sie hier eine rohere und geistesärmere Zeit als einerseis das vorausgegangene Seculum Photianum gewesen war und andererseits die bald nachher anbrechende Glanzzeit der Komnenen für sie wurde.

1. Auf missionsgeschichtlichem Gebiete wird zwar byzantinischer- und abendländischerseits wetteifernd an der Bekehrung der slavischen Völkermassen Osteuropas gearbeitet, aber ohne das Wirken solcher Persönlichkeiten wie die des vorherigen Jahrhdts. (Ansgar, Methodius ꝛc.) gewesen waren und daher auch mit nur teilweise durchgreifenden Erfolgen. Den Haupterfolg brachte die byzant. Kirche zu wege: die Bekehrung der Russen unter Wladimir dem Apostelgleichen (vermählt mit der byzant. Kaiserstochter Anna und getauft zu Cherson 988; seitdem „Basilius", † 1015). — Für Böhmen wirkt, nachdem die christliche Fürstin Ludmilla (927) und ihr Sohn Wenzeslaw (936) einer heidn. Reaktion als Opfer gefallen waren, Kaiser Otto I. seit 950 durch auf Boleslaw I. ausgeübten Zwang wiederherstellend fürs Christentum (Bistum Prag seit 973). Eine Böhmenprinzessin Dubrawka bewirkt 966 Taufe ihres Gemahls, des Polenherzogs Mieciślaw, dessen Sohn Boleslaw Chrobry seit 992 die Christianisierung seines Volkes durchführt (Erzbist. Gnesen, 1000). Unter den Wenden Ost- und Nordostdeutschlands missionieren Heinrich I. und Otto I. im blutigen Erobererstil Karls d. Gr. (Erzbistum Magdeburg 968), ohne jedoch das großwendische Obotritenreich im Norden, das unter Mistewoi 983 zum Heidentum wieder abfällt, bewältigen zu können. — Bei den Magyaren vollzieht, nach Bischof Pilgrims v. Passau Bemühungen (um 970) und nach dem zwischen Byzanz u. Rom schwankenden Verhalten des Fürsten Geisa (972—997), erst Fürst Waik oder Istwan (Stephan), genannt der Heilige (997—1038), einen dauernden und durchgreifenden Anschluß an die Papstkirche (Erzbistum Gran). — Mit einem nutzlosen Martyrium endigte ein erster röm. Missionsversuch, den Erzbischof Adalbert von Prag unter den wilden Preußen Samlands wagte (997). — Bei den skandinavischen Völkern gelingt eine dauernde Wiederaufrichtung der seit Ende des 9. Jahrhdts. verfallenen christlichen Stiftungen weder Kaiser Otto d. Gr. durch seine Bewältigung des Dänenkönigs Harald Blaatand 965 (— dessen Sohn Swen Estritson, seit 986, fällt

vorerst wieder ins Heidentum zurück und bekehrt sich erst seit 998 wieder), noch dem um 930 in Schweden missionierenden Hamburger Erzbischof Unni, noch dem von der heidnischen Partei gelegentlich eines Opferfestes übermannten und zur Apostasie gezwungenen Könige Hakon dem Guten (934—61) von Norwegen. Für das letztgenannte Land, sowie für Island, gelangt das Christentum erst seit Olav-Trygvason (995—1000) zum siegreichen Durchbruch; für Schweden erst kurz nach 1000, unter Olav Skautkonung († 1024).

2. Das Papsttum durchlebt im 10. Jahrhdt. zwei Epochen tiefer Gesunkenheit, mit nur vereinzelten Versuchen eines kräftigeren Sichaufraffens seiner Vertreter.

a) Die Zeit der Pornokratie (904—63), d. h. des Beherrschtwerdens der Inhaber des Stuhls Petri durch die tuskische Partei unter der Römerin Theodora (Gemahlin des Senators Theophylakt, dann Gem. oder Buhlerin des Markgrafen Adalbert v. Tuscien) und deren buhlerischen Töchtern Marozia und Theodora der Jüngern. Eingeleitet wird diese Knechtschaftsepoche durch Sergius III., den Buhlen Marozias (904—11), der sich durch den byzant. Kaiser Leo VI. den Philosophen in den unwürdigen, für Rom mit einer Demütigung endigenden Tetragamiestreit wider den Patriarchen Nikolaus Mystikus (906—20) verwickeln läßt. Nur P. Johann X. (914—28) bethätigt eine edlere und kräftigere, nach Emanzipation vom Joche der Tuscier strebende Haltung (Besiegung der unteritalienischen Sarazenen am Garigliano; Krönung Berengars v. Friaul 915 und später Hugos v. Provence 926 mit der italienischen Königskrone, Geltendmachung des päpstlichen Ansehens in Deutschland durch die Synode zu Hohenaltheim [916), welche die sardizens. Schlüsse anerkennt, ꝛc.). Dann, nach seiner Ermordung, wahrscheinlich auf Marozias Betrieb, folgt eine Reihe ohnmächtiger, meist nur kurz regierender Päpste (Leo VI., Stephan VII., Johann XI., Leo VII., Stephan VIII., Marinus II., Agapet II.), über die der thatkräftige zweite Sohn Marozias, Alberich, während der Jahre 932—954 als „omnium Romanorum Senator et Princeps“ vollständig herrscht. Ein Jahr nach dessen Tode besteigt sein erst 18 (n. and. gar erst 16) Jahre alter lasterhafter Sohn Octavian, mittelst Namenswechsels — des ersten Beispiels dieser Art — sich Johann XII. nennend, den Stuhl Petri. Er ruft gegen Berengar v. Ivrea Otto den Großen zu Hilfe, krönt denselben 2. Febr. 962 zum röm. Kaiser und hilft so das röm. Kaisertum deutscher Nation, ebendamit aber auch die Wiederherstellung der kaiserl. Oberhoheit über den Kirchenstaat begründen; ein Privilegium Ottos vom 13. Febr. (gegenüber Giesebrecht u. A. als echt erwiesen von Sickel, 1883) erneut auf feierliche Weise die Schenkung Karls d. Gr. an die röm. Kirche. Im folg. Jahre setzt eine vom Kaiser berufene Synode in der Peterskirche den Papst als Mörder, Meineidigen, Blutschänder und Gotteslästerer ab und erhebt den Protoskriniarius Leo als Leo VIII. an seiner statt. Im folgenden Jahre beschließt Johann XII., nachdem er den Gegenpapst noch einmal vorübergehend verdrängt und mit furchtbarer Grausamkeit gegen dessen Anhänger gewütet, sein greuelvolles Leben.

b) Die Päpste unter den Ottonen: Leo VIII. († 965), Johann XIII. (— 972), Benedikt VI. u. VII., Bonifaz VII., Johann XIV. u. XV. († 996) behaupten gegenüber der kais. Allgewalt einerseits und der Tyrannei einer

römisch-tuscischen Adelspartei unter den Crescentiern (Crescentius der Ältere † 984 und der Jüngere † 998) andererseits nur mühsam ihre Existenz. Wegen dieses geknechteten und erniedrigten Zustands des Papsttums geht der französische Episkopat unter Hugo Capet und dessen gelehrtem geistlichem Ratgeber, Abt Gerbert von Rheims, eine zeitlang damit um, die französ. Nationalkirche ganz von Rom loszureißen (Synode zu Rheims 991, wo Erzbischof Arnulf entsetzt und Gerbert an dessen Stelle erhoben wird). Eine Epoche selbständigerer Haltung beginnt mit Gregor V. (996—99), dem ersten unter dem Einflusse Clugnys stehenden Papste, vorher Bruno, Vetter u. Kaplan Otto's III., der unterstützt von seinem kais. Vetter über seinen crescentianischen Gegenpapst Johann XVI. sowie über den jüngeren Crescentius selbst furchtbar strenges Gericht hält und dem Franzosenkönige Robert Capet seine Gattin Bertha, wegen zu naher Verwandtschaft (4. Grads), zu entlassen gebietet. Unter seinem Nachfolger, jenem Gerbert, Erzbischof von Rheims, dann von Ravenna, als Papst Sylvester II. (999—1003), versucht das Papsttum sogar sich übers Kaisertum zu erheben und eine umfassende röm. Weltmonarchie mit dem Papst als theokratischen Regenten und den weltlichen Souveränen als seinen Vasallen zu begründen. Daher Durchführung jener Demütigung des Franzosenkönigs Robert; Entlassung des Polenherzogs Boleslaw Chrobry aus dem deutschen Reichsverbande; Beförderung Stephans von Ungarn zum Könige; Stiftung der Metropolen Gnesen und Gran 2c. Doch stirbt Otto III., das gefügige Werkzeug für diese hochstrebenden Unternehmungen, schon 1002 und der schlaue Lehrmeister folgt dem phantastischen Schüler im nächsten Jahre nach, mit Hinterlassung des Rufs, ein Schwarzkünstler gewesen zu sein. (Memorialvers Hermanns des Lahmen (um 1060) über das rasche und glückliche Vorrücken des Rheimser Abts über Ravenna nach Rom:

Scandit ab R. Girbertus in R., post Papa viget R.).

3. Auf dem Gebiete des Mönchslebens herrscht zwar sonst arge Verwilderung (Abt Campo zu Farfa in Mittelitalien um 930 lebt in offenkund. Konkubinat, hat 7 Töchter, stattet 3 Söhne mit Grafschaften aus, 2c.). Doch bahnt sich von zweien Punkten aus eine Reformierung zu strikterer die alte Strenge der Benediktinerregel wiederherstellender Disziplin an:

a) Clugny in Burgund (Cluniacum), gestiftet 910 durch Graf Berno († 927), zum Ausgangspunkte einer rasch um sich greifenden Reform-Kongregation erhoben durch seinen zweiten Abt Odo († 942), unter dem fünften, Odilo (994—1048) bereits an 100 Tochterklöster zählend, zuletzt in der Zeit seiner Hauptblüte an 2000. Besonders strenges Verbot alles Eigenbesitzes und des Fleischgenusses für seine Mönche, Steigerung der Schweigsamkeitspflicht bis zur Einführung einer Zeichensprache 2c.

b) Glastonbury in England, das Kloster des h. Dunstan, Beförderers ähnlicher strenger Benediktinerreformen im Mönchtum und rigoroser Cölibatsdisziplin im Klerus seines Landes, seit 959 Erzbischof von Canterbury, † 988.

4. Theologische Litteratur und christl. Kunst. — a) Im Orient, wo Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (912—959) die Wissenschaft eifrig zu fördern suchte und selbst Historisches, Staats- und Kirchenrechtliches 2c. schrieb, blühten: Arethas Cappador, Erzbischof v. Cäsarea um 915, als Patristiker und bibl. Forscher; Symeon der Metaphrast, Logothet in

Constantinopel († 977) als Hagiograph (Vitae Sanctorum); Oekumenius Bischof von Trikka in Thessalien c. 990 als Exeget. — b) Im Abendland glänzten einige Benediktinerklöster Deutschlands und Frankreichs durch gelehrte, teilweise auch durch kunstfördernde Bestrebungen ihrer Insassen. So Prüm mit Regino († 915) als Chronisten und kirchenrechtlichen Sammler (De causis synodalibus et ecclesiasticis disciplinis); St. Gallen, mit seinem künstlerischen Universalgenie Tuotilo († 912) als Baukünstler, Skulptor, Maler, Musiker und Dichter, desgleichen mit seinen drei Notker (Notker Balbulus † 912, berühmten Sequenzendichter [Media vita etc.], Notker Pfefferkorn (gen. physicus s. medicus, † 975) und Notker Labeo † 1022 [ahd. Psalter]); Gandersheim mit seiner lateindichtenden gelehrten Nonne Roswitha († 984). In Frankreich: Clugny, mit Odo als Hymnendichter, Homilet und scharfem Sittenrichter (Collationum ll. III); Fleury (Floriacum) mit Abbo († 1004), vielseitigem Gelehrten und Anbahner der Scholastik durch seine Schrift über Dialektik; Rheims, mit dem Musiker Hucbald, um 900 (angeblich Erfinder des mehrstimmigen cantus figuratus) und mit dem naturkundigen Gerbert. — Für Italien sind u. a. zu nennen als Chronist Liutprand Bischof v. Cremona († 972); als kompilator. Exeget und Polemiker (De pressuris Ecclesiae) Bischof Atto v. Vercelli († 960); als scharfer Sittencensor und reformatorischer Kämpfer gegen Werkheiligkeit und Aberglauben in Agobard-Claudiusscher Weise Bischof Ratherius von Verona (zeitweilig von Lüttich) † 974; als asket.-homilet. Schriftsteller und Mönchsreformator der Einsiedler Nilus v. Gaeta † 1005.

VII. **Das Hildebrandische Zeitalter (1003—1085).** *1.* Während die Missionsgeschichte des 11. Jahrhunderts nur unwesentliche Fortschritte über das im Sec. obsc. Gewirkte hinaus erbringt (Brun's v. Querfurt des Petschenegen-Apostels Märtyrertod unter den Preußen 1009; Gottschalks des Obotritenfürsten eifriges Wirken für die Christianisierung seines Volks seit 1045 und sein Sturz durch heidnische Empörer 1066; Vollendung der Christianisierung Schwedens unter K. Inge gegen 1090), gewinnt das Papsttum, obschon bis gegen Mitte des Jahrhdts, noch in tiefe Schmach und Schwäche versunken, einen unerhört glänzenden Aufschwung.

2. Die Jugendjahre Hildebrands, des samuelischen theokratischen Kraftgenies, dem Rom diesen Aufschwung dankte (geb. um 1012 als Sohn eines Landmannes zu Soana in Tuscien, theologisch gebildet im Marienkloster auf dem Aventin zu Rom, später zu Clugny, dessen strenge Grundsätze und asketisches Lebensideal er mit Begeisterung sich aneignet), fallen zusammen mit der Zeit abermaliger Knechtung der Päpste durch röm. Adelshäuser, welche auf die kurze Glanzepoche unter Sylvester II. folgte. Johann XVII., Johann XVIII. u. Sergius IV., gen. Os porci, schmachten unter der Willkürherrschaft der wieder emporgekommenen Crescentier (1003—12); Benedikt VIII (1012—24), sein Bruder Johann XIX. (—33) und dessen Neffe Benedikt IX. (vorher Theophylact, Alberichs Sohn, Papst 1033—46) sind Angehörige des Grafengeschlechts von Tusculum und von den dynastischen Interessen dieser ihrer Familie beherrscht. Von diesen drei Tusculanern war wenigstens der Erstgenannte ein relativ kräftiger und strebsamer Regent, freilich ganz in der Gewalt des deutschen Königs Heinrich II., den er 1014 zum Kaiser krönte

und der ihn und den Kirchenstaat in gleichem Grade seine Macht fühlen ließ, wie er andererseits den deutschen Episkopat und Klerus durch reiche Schenkungen begünstigte (Bistum Bamberg, ausgestattet mit 6 Klöstern ꝛc.) und dadurch sowie durch sein Eifern für den Priestercölibat (Synoden zu Seligenstadt 1018, zu Pavia 1019, zu Goslar 1019 ꝛc.) den Grund zu seiner schon 1146 erfolgten Heiligsprechung legte. Johann XIX., durch Bestechung auf den päpstl. Stuhl gelangt und dann selbst von Konstantinopel aus dazu bestochen, dem dortigen Patriarchen Eustathius Ranggleichheit mit sich und den Titel Oecumenicus zuzugestehen, mußte wegen dieses unwürdigen Verhaltens 1027, gelegentlich Konrads II. des Saliers Kaiserkrönung, sich eine scharfe Zurechtweisung gefallen lassen. Benedikt IX., bei seiner Stuhlbesteigung 12 Jahre alt, ein ähnlicher geistlicher Caligula oder Heliogabalus wie einst Johann XII., erhält 1044 an Sylvester III. (Johann, Bischof v. Sabina) einen Gegenpapst, dem er nicht weichen will. Er verkauft dann im folgenden Jahre seine päpstliche Würde an den von Hildebrand beratenen und beeinflußten Erzpriester Johannes Gratianus, als Papst Gregor VI., will aber schließlich auch diesem gegenüber sich als Inhaber des Stuhls Petri behaupten und setzt so das unerhörte Schauspiel eines dreiköpfigen päpstlichen Schisma (1045—46) in Szene.

3. Die deutschen Päpste, bes. Leo IX. Durch die Synode von Sutri 1046 machte der kraftvolle Kaiser Heinrich III. diesem Wirrsal ein Ende und ließ nun durch Erhebung seines Kaplans Suidger von Bamberg als Clemens II. die Reihe deutscher Päpste beginnen, unter welchen, trotz harter äußerer Bedrückung des päpstlichen Stuhls und Kirchenstaats von Deutschland aus, der Grund zu wichtigen kirchlichen Reformen gemäß cluniacensischem Programm gelegt wurden. Besonders wichtig wurde, nachdem Clemens nur 1 Jahr, Damasus II. (Poppo v. Brixen) 1047 nur etliche Tage regiert, das sechsjährige Pontifikat Brunos v. Toul = Leo IX. (1048—54). Dieser gesellt als Hauptratgeber in geistlichen wie weltlichen Dingen sich den bis dahin in Clugny verweilenden Mönch (später Erzdiakon) Hildebrand zu, auf dessen Rat er auch (nach übrigens erst späterer Sage) die Reise aus Lothringen nach Rom als demütiger Pilger zurückgelegt und erst nach feierlicher Wahl durch Klerus und Volk Roms sich als Papst betrachtet haben soll. Als päpstlicher Schatzmeister weiß H. bald die sehr verarmten Kassen Leos zu füllen, und viele schlechte Subjekte aus dessen klerikaler Umgebung zu entfernen. Zahlreiche Synoden in Italien, Deutschland und Frankreich zur Bekämpfung des Lasters der Simonie. 1053 Belehnung der unteritalienischen Normannenfürsten, trotz deren Sieg über ihn bei Civita, mit Apulien. Im folgenden Jahre fordert Leo durch eine Gesandtschaft nach Konstantinopel unter Kardinal Humbert vom byzant. Kaiser Konstantin IX. Monomachos die angebliche Schenkung Konstantins ans Papsttum in ihrem vollen Umfange zurück und läßt, da der Patr. Michael Cerularius bei seiner, die einstigen Anklagen des Photius (s. ob. V) erneuernden und eine neue Verketzerung (wegen Azymitismus, Gebrauch ungesäuerten Brotes beim Abendmahl) hinzufügenden schroff feindseligen Haltung beharrt, eine Exkommunikationsbulle auf den Sophien-Altar niederlegen, wodurch der Riß zwischen Rom und Byzanz zu einem für immer unheilbaren wurde.

4. Nikolaus II. und Alexander II. Nach den kürzeren Pontifikaten des Viktor II. (Bischof Gebhard v. Eichstädt, † 1057), der von Heinrich III. einige Zeit vor dessen Tode (1056) das Patrimonium des Petrus aufs neue geschenkt erhielt, und des Benediktinerabts und Kardinals Friedr. v. Lothringen, als Papst Stephans IX. († 1058), mit welchen die Reihe der fünf deutschen Päpste endigte, ging auf Hildebrands Betrieb der cluniacensisch gesinnte energische Nikolaus II., vorher Bischof Gerhard v. Florenz, aus der Wahlurne hervor. Hauptfrucht seiner nur zweijährigen Regierung (1059—61) wurde das durch eine röm. Lateransynode 1059 festgestellte neue Wahlgesetz, wonach der Papst fortan, statt vom Volk oder Adel, ausschließlich von Roms Geistlichen, den Clerici cardinales, d. h. den Priestern und Diakonen der röm. Hauptkirchen samt den sieben Bischöfen von Roms näherer Umgebung (nemlich denen von Ostia, Portus, Sabina, Tusculum, Präneste, Silva candida und Albano) gewählt werden sollte; dieß übrigens „salvo debito honore et reverentia dilecti nostri Heinrici, qui in praesentiarum rex habetur et futurus imperator speratur" etc. Da trotz dieser Klausel zur Wahrung der Rechte des minderj. Heinrich IV. deutscherseits Schwierigkeiten wegen Anerkennung dieses Kardinalwahldekrets gemacht wurden, schloß Nikolaus sich eng an den mächtigen Normannenfürsten Robert Guiscard (Wiscard, d. i. Schlaukopf) an, den er mit Apulien, Calabrien und Sizilien belehnte. Auch suchte er den Schwedenkönig Emund Gamul vom Metropolitanat Hamburg-Bremen (unter Erzb. Adalbert) ab- und unter Roms direkte Botmäßigkeit zu ziehen, woraus jedoch wegen baldigen Ablebens des Königs nichts wurde. — Alexander II., vorher B. Anselm v. Lucca (1061—73), überwand, mit Hilfe der Hildebrandschen Partei und des Erzb. Anno v. Köln, in dreijährigem Kampfe den tuskulanisch-kaiserlichen Gegenpapst Honorius (Cadolaus v. Parma). Seine Unterstützung der lombard. Volkspartei oder Pataria wider die simonist. Kleriker der Erzdiözese Mailand; sein Zusammenwirken mit Hildebrand und Petrus Damiani (s. u.) zur Disziplinierung des Klerus; seine Vereitelung der von König Heinrich IV. beabsichtigten Entlassung von dessen Gemahlin Bertha.

5. Gregor VII. und Heinrich IV. Durch eine stürmische Kundgebung des röm. Volks erhoben, besteigt endlich Hildebrand selbst 1073 den päpstl. Stuhl, erlangt, trotz dieser Nichtbeachtung des königl. Bestätigungsrechts, Heinrichs IV. Anerkennung (durch ein sogar in unterwürfigem Tone abgefaßtes Schreiben) und schreitet nun alsbald zur Verwirklichung seines großartigen an die Ideen Sylvesters II. anknüpfenden kirchenpolitischen Programms, wonach der Papst Oberlehensherr der Christenheit, die weltlichen Herrscher seine Vasallen sind (Papsttum = Sonne, Königtum = Mond; oder auch Priestertum = Leib Christi, weltliches Regiment = Leib des Teufels). Den der Realisierung dieses Programms geltenden Kampf wider die drei Übelstände der Simonie, Priesterehe und Laieninvestitur eröffnet Gregor auf einer röm. Fastensynode 1074 durch strenge Verbote der beiden ersteren, bei Strafe der Absetzung der dawiderhandelnden Priester. Noch ehe seinen Legaten die Durchführung dieser Maßregeln in den Ländern außerhalb Italiens gelungen (heftiges Widerstreben des deutschen Klerus gegen das Cölibatsgesetz, auf Synoden zu Erfurt und Mainz 1074/75, sowie in der fingierten Epistel Bischof Udalrichs v. Augsburg an Papst Nikolaus II.), erfolgt durch die Fastensynode von

1075 auch gegenüber der Laieninvestitur ein energisches Verbot. Jeder höhere Kleriker, der aus den Händen eines weltl. Fürsten ein Kirchenamt durch Investitur mit Ring und Stab annehme, wird mit Absetzung, jeder investierende Laie mit dem Bann bedroht; ein später, Nov. 1078, durch eine neue röm. Synode in noch schärferen Ausdrücken wiederholtes Gesetz. — Von einem röm. Adelsaufruhr unter Cencius (Ende 1075) durch die Hilfe des Volks befreit, schreitet Gregor nun zum Kampfe gegen Heinrich IV. Er fordert ihn Neujahr 1076 durch Gesandtschaft zur Entlassung seiner simonist. Räte und Besserung seines lasterhaften Wandels auf, beantwortet das Absetzungsdekret der Wormser Synode durch Bannung des Königs und Entbindung seiner Unterthanen vom Treueid gegen ihn, und demütigt den von seinen Deutschen (Fürstentag zu Tribur, Okt. 76) Verlassenen, demütig um Gnade Flehenden auf die bekannte Weise im Schloßhofe zu Canossa, 25.—27. Jan. 1077. — Später freilich bringt Heinrich, nachdem er seinen Gegenkönig Rudolf v. Schwaben († 1080 bei Merseburg) besiegt, und seinen früheren Kanzler Erzb. Wibert v. Ravenna als Clemens III. (1080—1100) zum Gegenpapste erhoben, den Papst in schwere Bedrängnis und nötigte ihn nach dreijähriger Einschließung in Rom die Hilfe seines Vasallen Robert Guiscard zu suchen. Dieser befreit unter barbarischen Brandschatzungsgreueln, wobei Rom fast ganz in Flammen aufgeht, Gregor aus seiner Engelsburg und nimmt ihn mit nach Salerno, wo der Verbannte am 25. Mai 1085 mit den berühmten an Ps. 45, 8 erinnernden Worten: Dilexi iustitiam etc. stirbt.

6. Gregors Weltpolitik. Stolzes, meist erfolgreiches Auftreten Gregors auch gegen König Philipp I. v. Frankreich, gegen die Könige von Dänemark und Ungarn, deren Länder er (wie auch das Herzogtum Provence, ja selbst Rußland!) für päpstl. Lehen erklärt, desgleichen gegen den von ihm 1079 zum Könige ernannten Herzog Demetrius v. Dalmatien. Dagegen sieht er aus politischer Rücksicht dem Begründer v. Englands Normannendynastie, Wilhelm dem Eroberer, dieser „Perle der Fürsten“ wie er ihn einst nannte, alle möglichen Simoniegreuel und die rücksichtsloseste Ausübung der Laieninvestitur nach. Seine weltumfassenden Pläne reichen bis in den Orient hinein. Er verhandelt einst mit dem armenischen Patriarchen Grigor wegen einer Union von dessen Kirche mit Rom. Er nimmt den einst von Sylv. II. (in dessen Ep. 28) ausgesprochenen Kreuzzugsgedanken wieder auf; zur praktischen Ausführung freilich lassen die Kämpfe mit Heinrich IV. denselben nicht kommen.

7. Mönchsreformen und Ordensgründungen des Hildebrandschen Zeitalters, meist Benediktiner-Reformen, zum Teil nach cluniacens. Muster: die Kongregation v. Camaldoli (Campus Maldoli) gestiftet um 1018 von Romuald v. Arezzo († 1027); die Kongr. von Vallombrosa (Vallis umbrosa bei Florenz) gestiftet 1038 von Joh. Gualbert, daher auch Gualbertinerorden — wichtig, weil in ihr das Institut der Laienbrüder oder fratres conversi zuerst vorkommt; die durch ihre Ausbildung des Instituts der asket. Selbstgeißelung (disciplina) einflußreich gewordene Benediktinerreform des Abts Petrus Damiani zu Fontavella (Fons Avellanus); die Kongr. der Schottenklöster in Deutschland (bes. gehoben durch des Marianus Scotus Klostergründung in Regensburg 1067); die Hirschauer Kongr. des Abtes Wilh. v. Hirschau seit c. 1070; der Grandimontenserorden, gestiftet von Stephan v. Tigerno

zu Muret in der Auvergne 1076, von da nach Grammont (Grandimontium) verlegt 1124; endlich der ungefähr im Todesjahre Gregors 1085 durch Bruno von Köln († 1101) in der Einöde Chartreuse bei Grenoble gegründete, durch seine ungewöhnliche Fastenstrenge und rigorose Geißeldisziplin berühmt gewordene Karthäuserorden. — Daneben fortwährend sich hebender Einfluß Clugnys seit Abt Odilo (s. Nr. VI), bes. durch das von da ausgehende, durch K. Heinrichs III. Friedensedikt v. Konstanz 1043 empfohlene und geförderte (übrigens in Deutschland erst 1083 förmlich eingeführte) Institut der Treuga Dei oder des Gottesfriedens.

8. Theologische Litteratur. a) Im Morgenlande: gegen Ende des Zeitraums: Michael Psellus († 1106), vielseitiger Gelehrter, Bekämpfer der manichaisierenden Sekte der Euchiten in der Schr. *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*. Eben damals Theophylakt, bulgar. Erzb. von Achrida (daher Bulgarius † 1107), bedeutender Exeget von ähnlicher nüchtern reproduzierender Haltung wie früher Oekumenius. — b) Im Abendlande: Zahlreiche zum Teil sehr wertvolle Chronisten wie Hermann der Lahme, Marianus Scotus † 1086 (zugleich berühmt als Kalligraph); Lambert v. Aschaffenburg oder v. Hersfeld, Benzo, Benitho v. Sutri rc. (vgl. Wattenbach). Kirchenrechtliche Sammler, meist von schroff ultramontaner, der pseudoisidorischen verwandter Richtung, z. B. Bischof Burchard v. Worms um 1020 (Decretorum volumen); Erzb. Anselm II. v. Lucca († 1086); Kardin. Deusdedit (Hildebrands Freund, Verteidiger des berüchtigten kirchenrechtl. Grundsatzes: die schwächere Autorität müsse der stärkeren stets weichen). Hieher gehört auch Gregor VII. selbst, mit seinen kirchenrechtlich und kirchenpolitisch höchst wichtigen Epistolarum ll. VIII s. Registrum und seinen seine Grundsätze kurz zusammenfassenden 27 Dictatus (wohl einem synodalen Kapital-Index vom J. 1075). — Als asket. Schriftsteller bes. einflußreich Petrus Damiani (d. h. Damians Bruder, nicht Sohn), Kardinalbischof v. Ostia, zuletzt 1061—72 wieder als Mönchsvorsteher zurückgezogen lebend (s. o. 7), Verf. des die Unzucht des zeitgenössischen Klerus fast allzu kraß schildernden (daher von Papst Alex. II. als Lektüre für Mönche rc. verbotenen) Liber Gomorrhianus, des B. De bono religiosi status etc., auch bedeutend als Hymnendichter.

9. Anfänge der Scholastik, im Abendlande begründet bes. durch Gerberts Schüler Fulbert, Bischof v. Chartres seit 1007 († 1028), den Lehrer Berengars (Kanonikus und Schulvorsteher zu Tours, später Archidiakon zu Angers, † 1088) und Lanfrancs (Abt zu Bec in der Normandie, 1070—89 Erzb. v. Cantb.), von welchen jener eine skeptisch-dialektische und spiritualistische, dieser eine dogmatisch-dialektische und traditionalistische Richtung einschlägt. — Über den Abendmahlsstreit dieser beiden (1047—1079), eine heftigere und länger währende Reproduktion desjenigen zwischen Ratramnus und Radbertus, worin Hildebrand, wenigstens bis kurz vor der Schlußverhandlung zu Rom 1079, deutlich mehr auf des Spiritualisten Berengar als auf seiner Gegner Seite stand, s. die dogmengeschichtl. Abteilung.

10. Auf kunstgeschichtlichem Gebiete bildet das 11. Jahrhundert die Epoche eines neuen höchst wichtigen Aufschwunges der abendländischen Kirchenbaukunst, wozu die durch den Eintritt des J. 1000, als vermeinten Zeitpunktes des Weltendes und der Wiederkunft Christi hervorgerufene religiöse Aufregung

in allen Kreisen der Christenheit manches beigetragen zu haben scheint. Die byzantinischen Kuppelkirchen beginnen jetzt den romanischen Rundbogen-Basiliken mit ihren dem Schiffe organisch an- und eingegliederten Zentralkuppeln und kleineren spitzbedachten Glockentürmen mehr und mehr zu weichen. Letztes abendl. Hauptbeispiel ersterer Art: San Marco in Venedig (erbaut 976—1071). Früheste Haupterzeugnisse romanischen Stils (nach den noch unvollkommeneren Vorläufern aus dem 10. Jahrhdt., wie die zweitürmige Stiftskirche zu Gernrode am Harz ca. 961): St. Michael und St. Godehard in Hildesheim; Dome von Bamberg, Speier und Mainz in ihren Kernbauten; Kathedrale v. Clugny (die größte aller romanischen Kirchen, zerstört 1790); Kathedrale v. Pisa (erbaut von Bucketus und Rainaldus seit 1063 — die Nebenbauten wie Baptisterium und schiefer Turm erst im folgenden Jahrhdt.); Dom von S. Jago de Compostella &c.

3. Rückblick auf die einzelnen Hauptlebensgebiete in der ersten Periode des kirchlichen Mittelalters nebst Literatur.

1. Das von uns wie billig bevorzugte Missionsgebiet zeigt allerdings ein starkes Vorwalten einer im buchstäbl. Sinne erobernden Methode des Missionierens, die „durch Blut und Eisen" zu ihren Zielen fortschreitet. Doch treten neben solchen eisernen Pionieren der Kirche wie Karl und Otto der Große oder wie die nordischen Olave auch wahre Lichtgestalten hervor, beseelt von echt apostolischem Glaubenseifer wie Wilibrord, Ansgar, Cyrill und Methodius, oder ausgerüstet mit großartigem kirchenorganisatorischem Talent wie Bonifatius, Methodius &c. (Näheres zur Charakteristik der hieher gehörigen Erscheinungen s. bei Plath, in der Evangelistik in Bd. III).

2. Der Papstgeschichte fehlen die mit solchen Helden des Missionsgebiets vergleichbaren großen Persönlichkeiten während des 9. und des 10. Jahrhunderts so gut wie ganz. Und da auf das strebsame Trifolium Nikolaus I., Hadrian II., Joh. VIII. im 9. Jahrhdt. wieder eine wahre Nachtzeit von Ohnmacht und Entartung (nur meteorartig erhellt durch Sylvesters II. vierjähriges geniales Walten und Streben) folgt, so ist es im Grunde erst die Hildebrandsche Epoche, welche die Papstmacht als in steilem Aufsteigen zu weltbeherrschender Höhe begriffen darstellt. Immerhin dürfen die Päpste auch in den Epochen ihres mehr nur leidentlichen Verhaltens, wie unter den ersten Karolingern, ja selbst in solchen Zeiten tiefsten Gesunkenseins wie während der Pornokratie und der Crescentier-Tyrannis, ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Mehr oder weniger erscheinen die schweren Krankheitskrisen, durch welche Rom zu passieren hat, schon während dieser frühmittelalterlichen Perioden ähnlich wie später (z. B. im avignonschen Exil) als Leidens- und Verdunkelungszeiten auch für die übrigen kirchl. Lebensgebiete, mochte immerhin ein Bewußtsein um des Papstes Suprematsstellung und deren Unentbehrlichkeit für die Kirche sich noch keineswegs im weiteren Umkreise des christl. Völkerlebens ausgebildet haben. Und für die Ausbildung des päpstlichen Kirchenrechts mit seinen zahlreichen gefälschten Urkunden (Donat. Const., Capit. Angilramni, Pseudoisidor, Burchard v. Worms &c.) haben gerade jene

dunklen Zeiten, wo das Papsttum selbst eine mehr oder minder passive Rolle spielte, sich besonders produktiv erwiesen.

3. Das Mönchtum, innerhalb der ethisch-asketischen und kulturbildenden Lebensbereiche schon jetzt das zentralste und einflußreichste, gewinnt seit Chrodegangs Kanon und dessen Sanktionierung durch die ersten Karolingerkaiser in wachsendem Maße Einfluß auf Sitte, Disziplin und Einrichtungen auch des Klerus. Soweit dieser nicht, wie allerdings vielfach in diesen rohen Zeiten, gänzlich verweltlicht und verwildert war, sondern gewissenhaft nach Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten und Aufgaben strebte, sah er sich darauf angewiesen, im mönchischen Lebensideal, wie die Satzungen Benedikts dasselbe gestalten, auch sein absolutes Vorbild und Gesetz zu erblicken. Ein Prozeß zunehmender Annäherung und Assimilation beider kirchlicher Stände, der seit Ende des 10. Jahrhdts. unter dem wachsenden Einflusse Clugnys und mehrerer Ordensstiftungen verwandter Art kraftvolle Wirkungen zu bethätigen begann. Die große Mehrheit der Weltgeistlichen freilich konnte nur unter heftigem Widerstreben, durch Gregors VII. gewaltige Zwangsmaßregeln, zur Unterwerfung unter die nach monastischen Vorbildern geregelte neue Lebensordnung gebracht werden.

4. Gleich dem Papsttum und Mönchtum bewegen sich auch Wissenschaft und Kunst dieser Periode, im Abendlande wenigstens, zwischen den beiden Polen der karolingischen Glanzzeit (768—877) und des Hildebrandischen Zeitalters. Was zwischen diesen beiden Höhepunkten liegt, ist Übergangszeit mit vereinzelten helleren Lichtern und einer überwiegenden Zahl unbedeutenderer Erscheinungen. Die Karolingerzeit trägt das rückwärts gerichtete Gepräge eines Sichbildens nach altklassischen, altpatristischen und byzantinischen Mustern — die ersteren mehr fürs theologisch-wissenschaftliche, die letzteren mehr fürs künstlerische Streben und Schaffen maßgebend. Im Hildebrandischen Zeitalter erscheinen Kunst und Wissenschaft des Abendlands von den Fesseln des Byzantinismus gelöst. Eigentümliche neue Ideale von spezifisch abendländischer romanisch-germanischer Abkunft sind an die Stelle der oströmischen getreten. Der ihnen huldigende kirchliche Geist der westeuropäischen Menschheit schickt sich zum Ersteigen des glanzvollen Gipfels seiner Leistungen auf künstlerischem und literarischem Gebiete an. Über die Vorstufen der frühromanischen Kunst und der in den Dom- und Klosterschulen gepflegten Vorscholastik hinaus schreitet er den ritterlich edlen und eleganten Geistesschöpfungen der Gotik und der Scholastik entgegen.

Missionsgeschichte.

Deutschland. Die neuere wissensch. Bonifatius-Literatur begreift in sich a) röm.-katholische Darstellungen, mehr oder weniger einseitig glorifizierend; so Seiters (Mainz 1845); G. Pfahler (Regensb. 1880); Fr. Jos. v. Buß (Graz 1880); vgl. Nürnberger, Die drei ersten deutschen Nat.-Concilien unter Bonif., Tüb. Theol. Quartalschr. 1879. — b) ultraprotest. Darstellungen (Winfrid lediglich als Zerstörer eines angeblich evangelisch gearteten und romfreien altbritischen Kirchenwesens in Süd- und Mitteldeutschland, also als Bringer römischer Geisteskne chtschaft für Deutschland schildernd): Ph. Heber, Vorkarolingische Glaubenshelden am Rhein, Frankf. 1858, 2. A. 1867; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, I, Iserlohn 1876; A. Ebrard, Die iroschott. Missionskirche des 6.—8. Jhdts., Gütersl. 1873, und: Bonifatius, Der Zerstörer des columbanschen Kirchenthums auf dem Festlande, das. 1882. — c) Vermittelnde Darstellungen, bestrebt Licht- wie Schattenseiten im Wirken des Ap. der Deutschen gleichermaßen hervorzuheben: Rettberg, KG. Deutschlands I, 1846 (Bonif.s Wirken sei zwar „eine starke, aber eine noth-

wendige Cur f. Deutschland" gewesen); R. Baxmann, Die Polit. der Päpste ꝛc., I, 1868; J. S. Müller, Bonif., eene kerkhist. Studie, 2 T.. Amstd. 1869; A. Werner, Bonif. der Ap. der Deutschen und die Romanisierung v. Mitteleuropa, Lpz. 1875 (auf einigen Punkten zur Ebr.-Heppeschen Hyperkritik neigend); H. Gebhard, Thüring. KGesch. I. Gotha 1881; O. Fischer, B. der Ap. der Deutschen nach den Quellen dargest., Lpz. 1881 (scharf, hie und da ungerecht gegen Ebrard zu Felde ziehend, daher dessen obige letztgen. Streitschrift provozierend). — Vgl. sonst noch: Moll, Kerkengeschiedenis van Nederland voor de hervorming, 6 voll., Utr. 1864—69; Böttger, Einführung des Christenthums in Sachsen, Hannov. 1859; Kampschulte, Die westfälischen Kirchenpatrocinien, Bonn 1867. — H. Hahn, Bonifaz u. Lul; ihre agſ. Correſpdz. ꝛc., 1883. Biogr. des h. Wilibrord von Alberdingk-Thijm (lat. Amstd. 1861, deutsch Münster 1863); vgl. Thiofridi Epternacensis vita Willibrordi metrica, c. prolegg., Lips. 1883. Leben des h. Liudger von Huswig (Mstr. 1878) u. Pingsmann (Freib. 1879).

Skandinavien. Ansgar-Biogr. von Rimbert (Monum. Germ. t. II), Reuterdahl (1837), Klippel (1845), Tappehorn (1863), Lenz (1865), R. Foß (Die Anfänge der nord. Miss., mit bes. Rücks. auf Ansgar, Berl. 1882). Vgl. Adami Brem. Gesta Hammaburgensia 788—1072, sowie G. Dehio, Gesch. des Erzbisth. Hamburg-Bremen bis z. Ausg. des MA.s, 2 BB., Berl. 1875; auch Jensen-Michelsen, Schleswig-Holsteinsche KG. I, Kiel 1873. — Für Dänemark insbes. die KG. von Pontoppidan (1741) und Münter (1841). || Für Norwegen: K. Maurer, Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenth., 2 BB. München 1856. || Für Island: Finnus Johannaeus, H. eccl. Islandica, 4 t, Hann. 1772; Maurer, Island 1874. || Für Schweden: Hildebrand, Das heidn. Zeitalter in Schweden, Hamb. 1873.

Slavisches Ländergebiet. a) Wenden in Norddeutschland: Die Chroniken Widukinds v. Corvei (c. 970), Tietmars v. Merseburg († 1018), Adams v Bremen. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, 3 BB., Berl. 1843. — b) Polen: Die Chronisten Tietmar u. Martinus Gallus (1130); Friese, KG. des KR. Polen I. Berl. 1786; Röpell, Gesch. Polens I, Hamb. 1840. — c) Böhmen u. Mähren: Cosmas († 1125), Chronicon Pragense. Die Biographien des Cyrill u. Methodius v. Dobrowsky (1823), Philaret (1847), Ginzel (1857), Martinov (in der Revue des questions historiques 1880, 1. Okt.). Ferner Palacky, Böhm. Gesch. I; Wattenbach, Beiträge zur Gesch. der chr. Kirche in Mähren u. Böhmen, Wien 1849; Dudik, Mährens Geschichtsquellen I, Brünn 1850; Ders., M.s allg. Gesch. I—III, 1860 ff.; Kapp, Die Christianisierung der Mähren und Böhmen (Zeitschr. f. hist. Theol. 1864. 1867); Dümmler u. Miklosich, Die Leg. vom h. Cyrill n. slaw. Quellen, Wien 1873. — d) Rußland: Nestors v. Kiew (c. 1100) russ. Annalen, deutsch v. Schlözer, 5 BB. Gött. 1802; franzöſ., m. Einl. u. krit. Comm. v. L. Leger (Chronique dite de Nestor, Par. 1884). Neuere Darstellungen der russ. KGesch. v. Strahl (1830), Schmitt (1840), Murawijew (1857), Philaret (1872), Golubinskij (russ., Moskau 1880; Bd. I u. II, bis zur Mongolen-Invasion um 1220).

Uralfinnische und lettische Stämme. a) Chazaren u. Bulgaren: Die ob. Biogrr. des Cyrill. u. Methodius. Jirecek, Gesch. der Bulgaren (Prag 1875). — b) Ungarn: Tietmars Chronik (s. o.). J. v. Mailath, Gesch. der Magyaren I (Wien 1828); Feßler-Klein, Gesch. v. Ungarn (Wien 1868). Vgl. Dümmler, Pilgrim v. Passau (Leipz. 1854). — c) Preußen: Adalberti Prag. vitae, in Mon. Germ. IV, 475 ss. Neuere Biogrr. von Thornwaldt (Zeitschr. f. hist. Theol. 1853) und Pawlowski (Danzig 1868). Über Brun v. Querfurt: W. v. Giesebrecht, Deutsche Reden (Lpz. 1871).

Islam und Christentum. W. Muir, Annales ot the early Chaliphate, Lond. 1883. Makrizi († 1442), Hist. Coptorum. M. Amari, Storia dei Musulm. di Sicilia, 3 voll., Firenze 1866—74. R. Dozy, Hist. des Musulmans d'Espagne, 4 tt., Leyd. 1861 ff. P. Gams, KG. v. Spanien, B. II, Regensb. 1862 f. W. Graf Baudissin, Eulogius u. Alvar, Leipzig 1873.

Kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte.

Päpste. Die Vitae Pontificum im Liber pontificalis des Anastasius Bibliothecarius († um 891) scheinen, mit Ausnahme der des Nikol. I, tendenziös ausgeschmückt und ohne geschicht. Wert. Umso wichtiger ist die Samml. von Watterich, Pontiff. Romm. a IX usque ad fin. saec. XIII vitae ab aequalibus conscriptae, 2 voll. Lips. 1862. Vgl. Baxmann, Ranke, Gregorovius, v. Reumont, Wattenbach und die sonstige früher angegebene Lit. (S. 21). Sodann Gfrörer, Greg. VII. u. s. Zeit. 7 BB., Schaffhausen 1859 ff., Const. Höfler, Die deutschen Päpste, 2 BB. Regensb. 1839. — Pflugk-Harttung, Acta etc. (s. u.).

Entstehung und Entwicklung des Kirchenstaats. Nach den früh. Arbeiten v. Sugenheim (1851), Hasse (1852), Scharpf (1860), Niehues (1863) u. a. bes. wichtig: W. Mar-

tens (kath., aber krit. unbefangen): Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr., Stuttg. 1881, nebst dem Nachtrag: Neue Erörterungen über die r. Frage (ebend. 1882). — Vgl. E. Münch, Die Schenkung Constantins (Vermischte Schriften II, Ludwigsb. 1828); Döllinger, Papstfabeln des MA., 2. A., München 1863; S. Abel in den Forschungen z. deutschen Gesch. I, H. 3. Gött. 1862; Jos. Langen in d. Histor. Ztschr. 1883, III. — Sickel, Das Privileg. Ottos I. für die röm. Kirche vom J. 962, Innsbruck 1883. — Zur Gesch. der Papstwahlen seit Sec. 11: R. Zöpffel, Die Papstwahlen vom 11. bis 14. Jahrh. 1871; Weizsäcker, JDB. f. deutsche Theol. 1872; Scheffer-Boichorst, Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikol. II. Straßb. 1879.

Kirchenrecht. E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I—II, Straßburg 1878. — Die Jahrbb. des fränk. Reichs v. Breysig (Karl Martell), Hahn u. Oelsner (Pippin), Abel (Karl d. Gr.), Simson (Ludw. d. Fr.). — Pseudoisidors Dekretaliensammlung. Beste Ausg. (mit den Capitula Angilramni und mit ausf. Prolegomm.) von Hinschius, Lips. 1863. Vgl. die Monogr. von Knust (1832), Wasserschleben (1844, sowie in PRE.[1]), Hefele (Tüb. Quart.schr. 1847), Gfrörer (1848), J. Weizsäcker (Zeitschr. f. hist. Theol. 1858, sowie in v. Sybels Hist. Ztschr. B. III), von Noorden (das., B. VII), sowie in s. Monogr. Hinkmar, Erzb. v. Rheims, Bonn 1863); E. Föste (Die Reception Pseudoisidors unter Nikol. I. u. Hadr. II, Leipz. 1882). Jos. Langen (Nochmals wer ist Ps.-Isidor? in der Histor. Ztschr. 1882, H. 6). — Über nachpseudoisidor. gefälschte Urkunden: F. Thaner, Unters. u. Mitteilungen zur Quellenkunde des kanon. Rechts, Wien 1878; Harttung, Diplomatisch-histor. Forschungen, Gotha 1879; dess. Jter Italicum I, Stuttg. 1883 und: Acta pontificum Rom. inedita, II, Stuttg. 1884.

Rom und Konstantinopel. A. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident. I. München 1864. Hergenröther, Photius Patr. v. Constpl., 3 BB., Regensb. 1867. Ders.: Monum. Graeca ad Phot. eiusque hist. pertinentia, ib. 1869.

Kirchenzucht und christliches Leben.

Kirchliche Disziplin. Hildenbrand, Die german. Pönitentialbb. Würzb. 1851. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche, Halle 1851. — Frank und Steitz (s. die Lit. bei der vor. Per.). E. Friedberg, Aus deutschen Bußbb., Halle 1868. — W. Gaß, Gesch. der chr. Eth. I, 253 ff. H. J. Schmitz (kath.), Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883.

Mönchtum. J. Mabillon, Acta SS. O. S. Ben., 9 tt., Par. 1688 ff. u. Annales O. S. B., 6 tt., ib. 1703 ff. Montalembert (sowie die übrige früher angeführte Lit., S. 21). — Nicolai, Der h. Bened. v. Aniane, Köln 1866. — Marrier & Quercetanus, Bibliotheca Cluniacensis, Abbatum Cl. vitae etc. Par. 1614. E. Pelargus, Gesch. der Abtei Clugny. Tüb. 1858. H. Greeven, Die Wirksamkeit der Cluniacenser, Wesel 1870. Tappert, Der h. Bruno, Luxemb. 1872. — Vgl. Kluckhohn, Gesch. des Gottesfriedens. Lpz. 1857.

Clerikercölibat. Ant. u. Augustin Theiner, Die Einführ. der erzwungenen Ehelosigkeit, 3 B., Altenburg 1828. Holtzendorff, Der Priestercölibat (Deutsche Zeit- und Streitfragen IV, 178 ff.). H. C. Lea, An historical sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christ. Church. 2. ed. Boston 1884. Vgl. Hase, Prot. Polem., 4. A., S. 109 ff.

Kultus- und Kunstgeschichte (vgl. Archäol.).

Bilderstreitigkeiten. L. Maimbourg, Hist. de l'hérésie des Iconoclastes, 2 t. Par. 1679. J. Marx, Der Bilderstreit der byz. Kaiser. Trier 1839. F. Piper, Einleitung in die monumentale Theol., Gotha 1869, S. 205 ff. — Zum Bilderstreit im Abendlande: Th. Förster, Drei Erzbischöfe vor 1000 Jahren (Agobard, Claudius und Hinkmar), Gütersloh 1872. Zöckler, Kreuz Christi, S. 190 f., 450 ff.

Baukunst, Malerei &c. E. Förster, Geschichte der deutschen Kunst. 5 BB. Lpz. 1851—60. H. Otte, Gesch. der deutschen Baukunst. Leipz. 1874. Gilb. Scott, Lectures on the Rise and Developement of Mediaeval Architecture. Lond. 1879. C. E. Norton, Hist. Studies on Churchbuilding in the Middle Age. N.-York 1880. Osc. Mothes, Die Baukunst des MA.s in Italien. 2 Tle. Jena 1882. — R. Rahn, Das Psalterium aureum v. St. Gallen; Beitr. zur Gesch. der karoling. Miniaturmalerei. St. Gallen 1877. Ant. Springer, Die Psalter-Illustrat. im früh. MA., bes. im Utrechtpsalter. Lpz. 1881.

Musik. Geistl. Dichtung. A. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens im 8. u. 9. Jahrh. Einsiedeln 1859. Hopkins, The Organ, its hist. etc. Lond. 1855. O. Wangemann, Gesch. der Orgel, Demmin 1879. Bartsch, Die lat. Sequenzen des MA. Rostock 1868. Jos. Sittard, Kompend. der Gesch. der Kirchenmusik v. Ambros. bis z. Neuzeit. Stuttg. 1881. Th. Wackernagel, Gesch. des deutschen K.lieds I, Lpz. 1867. E. Dümmler, Poetae latini aevi Carolini, 2 t. Berol. 1880 (M. G., Scriptt.).

Theologie und Lehrstreitigkeiten (vgl. Dogmengesch.).

Theologie des Abendlands. Bähr, Gesch. der röm. Lit. im Karol.-Zeitalter, Karlsruhe 1840. A. Ebert, Die lat. Lit. von Karl d. Gr. bis Karl d. Kahlen (Gesch. der chr. lat. Lit. II, a). Leipz. 1880. Vgl. Dümmler, l. c. u. H. Reuter, Gesch. der Aufklär. im MA. I., Berl. 1875 (bes. über Agobard u. Scot. Erigena). — Monogrr. von K. Werner (kath.) über Beda (1875), Alkuin (1876), Gerb. v. Aurillac (1878); von Dahn über Paul Diaconus (1876), von E. Köhler über Raban (1870; auch Zeitschr. f. hist. Theol. 1874), von v. Noorden (1863) u. Schrörs (1884) über Hinkmar, von Christlieb (1860) u. Huber über Erigena (1861), von Albr. Vogel über Ratherius v. Verona und das 10. Jahrh., 2 BB., 1854), von Halfmann (1883) über Card. Humbert, von Guerrier (1881) u. Kleinermanns über Petr. Damiani (1882), von J. de Crozals über Lanfranc (Par. 1879), sowie die umfassenden Gregor Monographien von Voigt (1846) u. Gfrörer (s. o. S. 120).

Über die Lehrstreitigkeiten des 8, 9. u. 11. Jahrh. s. Dogmengesch.

Theologie des Morgenlands. K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Lit. III (Schaffh. 1865). A. Pichler a. a. O. — Monogr. über Joh. v. Damaskus von Langen (Gotha 1879, über Photius von Hergenröther (s. o.), über Psellos von Sathas (in der Biblioth. gr. medii aevi, t. IV).

Gnostisch-manichäische Häresien. Gieseler, Untersuch. über die Gesch. der Paulicianer (Stud. u. Krit. 1829). A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-hommes en Orient et Occid., Genève 1879. Schnitzer, Die Euchiten im 11. Jahrh. (Studd. der Württemb. Geistlichk. II, 1. 1880).

Zweite Periode: **Die Blütezeit des Mittelalters** oder die Zeit der mittelalterlichen **Ausbildung,** von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1085—1303).

4. Chronologischer Überblick über die mittelaltr. Blütezeit (1085—1303) (mit hauptsächl. Berücksichtigung des Mönchtums, der kirchl. Kunst und der Scholastik).

I. **Beginn der Kreuzzüge. Die Investitur-Streitigkeiten (1085—1125).** *1.* Urban II. und der erste Kreuzzug. Der nach der kurzen Zwischenregierung Viktors III. (1086—87) auf Gregor VII. gefolgte Papst Urban II. (1088—99, vorher Udo, Bischof v. Ostia) ein Zögling Clugnys und ein von Gregors Geist und Energie beseelter Charakter, rief aus Anlaß eines seitens des byzant. Kaisers Alexius Comnenus ergangenen Hilferufs wider die das hl. Land hart bedrückenden Seldschucken das große Unternehmen einer Expedition von völkerwanderungsartiger Stärke (600,000 Mann, nach mäßiger Schätzung) zur Befreiung des hl. Grabes ins Leben. Urbans begeisternde Aufrufe, besonders bei der Synode zu Clermont 1095, thaten die Hauptsache zur Zustandebringung des Riesenwerks; der Einsiedler Peter v. Amiens spielte lediglich die untergeordnete Rolle eines jener Bandenführer, die dem besser organisierten Kern des Kreuzheeres unter Gottfried v. Bouillon nach dem Orient vorauseilten, ohne daß ihre zügellosen Massen das Ziel erreichten. Die Kunde von Jerusalems Erstürmung (15. Juli 1099) erhielt Urban noch kurz vor seinem Tode. Die Bestätigung des durch Gottfried († 1100) errichteten und durch dessen Bruder und Nachfolger Balduin I. (1100—18) in Gestalt eines fränkischen Feudalstaats (mit einem Fürstentum Antiochia und mehreren Grafschaften, einem Patriarchat Jerusalem, 4 Erzbistümern und mehreren Bistümern) organisierten christlich-lateinischen Königreichs Jerusalem blieb seinem Nachfolger Paschal II. vorbehalten.

2. Geistliche Ritterorden und sonstige neue Ordensstiftungen. Papst Calixt II. (1120) und Innocenz II. (1130) bestätigten jene neuen halb mönchischen halb kriegerischen Ordensinstitute der Johanniter (Hospitalbrüder vom hl. Johs. von Jerusalem, gestiftet v. Meister Gerhard 1099, zu mehr ritterlicher Haltung fortgebildet durch Raym. du Puy, seit 1120), und der Tempelherren (pauperes commilitones Christi templique Salomonici, gestiftet von Hugo de Payens 1118), welche aus kleinen und anspruchslosen Vereinen zur Pflege kranker und zum Schutze wandernder Pilger bald zu ansehnlichen militärischen Stützen des neuen Königreichs heranwuchsen und dessen Blütezeit (bes. unter König Balduin II., † 1131 und III., † 1162) herbeiführen halfen. Auch mehrere rein monastische Vereine rief die aufgeregte Frömmigkeit des Beginnes der Kreuzzugs-Epoche ins Leben. So den der Antoniter (gest. 1095 vom Edelm. Gaston in d. Dauphiné wegen Heilung seines Sohnes Guerin von der Epidemie des Antoniusfeuers, ursprünglich bloße Laienbrüderschaft zur Krankenpflege, später regulierter Chorherrenverein mit Augustinerregel); den der Fontebraldiner, zu Fontevraux in Poitou von dem Bußprediger Robert v. Abrissel um 1096 gestiftet, mit Doppelklöstern unter Leitung von Äbtissinnen; den der Guilbertiner in England, durch Guilbert von Sempringham nach 1100 gestiftet, gleichfalls mit Doppelklöstern; den der Cisterzienser, gestiftet zu Citeaux (Cistercium) bei Dijon vom Benediktinerabte Robert, als eine mit Clugny in Bezug auf asket. Strenge und kirchl. Eifer rivalisierende Genossenschaft: Gegnerin der Cluniacenser im Punkte der Ordenstracht (weiß statt schwarz), der Kultusgrundsätze (schmucklose Einfachheit statt der cluniacens. Prachtliebe), des Verhaltens zu den Bischöfen (freiwillige Unterwerfung unter die bischöfl. Obedienz statt des Emanzipationsstrebens der Cluniacenser), der inneren Ordensverfassung (die bei den Cisterziensern mehr aristokratisch als streng monarchisch war), sowie endlich der praktischen Tendenzen, welche bei ihnen mehr und mehr zu einer missionierenden und christlich kolonisierenden sich entwickelte. — Diese Missionstendenz bethätigte auch der etwas später (1121) vom hl. Norbert († 1134 als Erzbischof von Magdeburg) zu Prémontré bei Laon gestiftete Prämonstratenser-Orden, ein Chorherrninstitut mit strenger Augustinerregel, wichtig geworden für die Christianisierung Nordostdeutschlands, gleichwie die Cisterzienser für die der balt. Küstenlande, Polens, Ungarns ꝛc.

3. Investiturstreit der Päpste. Für Frankreich erwarb Urban II. die königliche Unterwerfung im Streit um die Investitur der Bischöfe (d. h. das Aufgeben von deren Belehnung mit Ring und Stab) durch jenes Conzil zu Clermont 1095, wo er auch Philipp I. wegen seiner ehebrecherischen Verbindung mit Bertrada v. Anjou demütigte. Für Sizilien erwarb er die ausschließliche Ausübung des Rechts der Investierung der Bischöfe 1098 durch einen politischen Kunstgriff, indem er den Grafen Roger I. zu seinem Legaten für dieses Reich ernannte und so die sogen. Monarchia Sicula begründete. Für England entschied, nachdem König Wilhelm II. Rufus (1087—1100) und Heinrich I. Beauclerc ihr angebliches Investiturrecht hartnäckig verteidigt und den Erzb. Anselm v. Canterbury (Lanfrancs Nachfolger seit 1093) deshalb zweimal aufs Festland ins Exil geschickt hatten, die Konvention zu Bec 1106 den Streit dahin, daß fortan die Wahl der Prälaten kanonisch zu ge-

schehen und der König von den Gewählten den Lehnseid entgegenzunehmen habe, dagegen aber eine Belehnung mit Ring und Stab seitens der Krone nicht mehr stattfinden solle. — Am härtesten und längsten wurde mit Deutschland gestritten, dessen König Heinrich V. zwar unter Mitwirkung und Gutheißung Paschalis II. (1106—18) in empörerischem Kampf wider seinen Vater Heinrich IV. den Thron erstritt, darum aber sich nichts weniger als fügsam gegenüber diesem Papst erwies, vielmehr bei seinem Romzuge 1111 ihn zuerst zu dem die Kirche völlig spoliierenden Konkordat von Sutri, dann zu dem von Rom zwang. Kraft des letzteren sollten zwar Kirche und Geistlichkeit wie bisher im Besitz ihrer Lehensgüter und Regalien bleiben, dafür aber wurde dem Könige das Investiturrecht förmlich erteilt und ihm gelobt, daß er nie gebannt werden solle. Dieses eidliche Gelöbnis brach zwar nicht Paschal, aber eine röm. Synode von 1112, ohne damit des Kaisers trotzige Haltung ändern oder die bald darauf erfolgte Einziehung der gesamten Mathildischen Erbschaft (1115) hindern zu können. Paschal II. stirbt im Exil; sein Nachfolger Gelasius II. (1118) flieht vor den unruhigen Römern und seinem kaiserlichen Gegenpapste Gregor VIII. nach Frankreich, wo er zu Clugny stirbt. Der daselbst 1119 von den Kardinälen erwählte Calixt II. (vorher Erzb. Guido v. Vienne) unterdrückt im folg. Jahr siegreich jenen Gegenpapst und führt 1122 den Abschluß des Wormser Concordats (Conc. Wormatiense, Lobwisense) mit Heinrich V. herbei, wonach die kanonisch gewählten Prälaten des deutschen Reichs zwar vom Papste mit Ring und Stab zu investieren, aber auch vom Kaiser mit einem Szepter feierlich zu belehnen sein sollen, und zwar dies letztere in der Regel vor, jenes erstere nach ihrer Weihe. Durch Bestätigung dieses Konkordats auf der 1. ökumen. Lateransynode zu Rom 1123 wurde der deutsche Investiturstreit definitiv beigelegt, ein Jahr vor Calixts II. und zwei vor Heinrichs V. Tode.

4. Die abendländisch-kirchliche Theologie des Zeitalters hat an dem genannten Anselmus, Lanfrancs Schüler und Nachfolger zuerst als Abt von Bec, dann als Primas der engl. Kirche (geb. zu Aosta 1034, † 1109), ihren vornehmsten und einflußreichsten Vertreter, der die strengkirchliche oder dogmatische Richtung der Scholastik in epochemachender Weise ausbildete und förderte. Und zwar dies auf dem Standpunkte eines strengen oder platonischen Realismus (mit dem plat.-idealistischen Motto: „Universalia ante res“), den Anselm gegenüber solchen Vertretern des s. g. Nominalismus (mit dem stoisch-realistischen Motto: „Universalia post res“ und mit einer mehr skeptischen Geistesrichtung) wie Gaunilo v. Marmoutiers und Roscelinus v. Compiegne siegreich verficht. Streit mit ersterem über den ontolog. Gottesbeweis (Anselms Modologium und Proslogium; Gaunilos Liber pro insipiente etc.), mit letzterem über die Trinität (Verdammung des Roscelinschen Tritheismus durch die Synode zu Soissons, 1092). Außerdem wichtig förderndes Eingreifen Anselms in die Entwicklung des christolog. Dogma (Cur deus homo 1093—98) und Beteiligung an der Kontroverse mit den Griechen über die processio Spir. sancti (Religionsgespräch zu Bari 1098). — Plat.-realist. Schüler Anselms: Anselmus v. Laon † 1117 (Exeget, Verfasser einer wichtigen Glossa interlinearis zur Vulgata), Bernhard v. Chartres, Wilhelm v. Champeaux († 1119); vgl. u. Sonstige wichtige Theologen des Zeitalters:

Guibert v. Nogent † 1124 (eifriger Polemiker wider Aberglauben, besonders Reliquien- und Heiligendienst ꝛc.); Hildebert de Lavardino, Bisch. v. Tours † 1134 (bedeutend als Moralphilosoph, lat. Dichter und theol. Systematiker; bei ihm zuerst der Name transsubstantiatio); die Mystiker und bibl. prakt. Theologen: Honorius Solitarius † ca. 1120, Alger v. Lüttich † 1132, Rupert v. Deutz † 1135, Guigo v. Grenoble (Verfasser der Regel des Karthäuserordens).

5. Die byzantinische Theologie des anhebenden Komnenenzeitalters, zunächst unter Alexius (1081—1118), produziert ein griechisches Seitenstück zur abendl. Scholastik von relativ selbständiger Haltung, gleich von vornherein mehr aristotelisch als platonisch gerichtet. Außer Mich. Psellos (s. o. S. 116) gehören zu den frühesten Vertretern Johannes Italos (berühmt als gewandter Disputator und Redekünstler) und bes. Euthymius Zigabenus (Zygabenus) † 1119, der Letztere zugleich als Exeget von ähnlich grammatisch nüchterner Haltung wie Theophylakt bedeutend. Sein dogmat.-polem. Hauptwerk: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (24 BB.) bekämpft im Auftrage des Kaisers Alexius die Häretiker der Zeit, dabei bes. die damals in Thracien und Bulgarien sehr verbreitete Sekte der Bogumilen (d. i. *Θεόφιλοι*).

6. Ketzereien im Orient und Occident zu Anf. des 12. Jhdts. In den manichäisch-dualistischen Lehren des eben genannten Bogumilismus treten Nachwirkungen teils des Paulicianismus teils des Euchitismus zu Tage. Gefangennahme und Entlarvung ihres Oberhaupts Basilius durch ein Ketzergericht zu Konstantinopel 1118; dann dessen Verbannung, jedoch mit der Wirkung eines nur sehr allmähligen Unterdrücktwerdens seiner Anhänger (deren nach dem Abendland versprengte Reste als Bulgaren [Bougres] sich später mit den manichäisierenden Ketzern Lombardiens und Südfrankreichs verschmolzen zu haben scheinen; s. u. III u. IV). — Abendländische Ketzersekten im ersten Viertel des 12. Jhdts.: die Anhänger Tanchelms in Flandern († 1125), sowie die spiritualistisch, gegen Kirche, Kreuze, Kindertaufe ꝛc. eifernden Petrobrusianer in Südfrankreich, Anhänger des 1124 getöteten Petrus v. Bruys, dann des Diakon Heinrich v. Lausanne † 1149 (daher Henricianer), unterdrückt und zum kirchlichen Gehorsam zurückgebracht erst durch Bernhard v. Clairvaux.

II. **Zeitalter des hl. Bernhard (1115—53).** *1.* Bernhard und die Cistercienser. Bernhard, 1091 zu Fontaines bei Dijon geboren als Sohn des burgundischen Edlen Tesselin und der frommen Aleydis, 1113 als 22jähriger Jüngling mit 4 Brüdern und einer Schar von 26 sonstigen Verwandten ins Kloster Citeaux eingetreten, von wo er bereits 1115 zur Gründung und Leitung seines Klosters Clairvaux (Claravallis) entsandt wurde — ist der eigentliche Urheber der Größe des häufig auch nach ihm benannten Cistercienserordens. Von den vier ältesten Tochterklöstern von Citeaux: La Ferté, Pontigny, Morimond und Clairvaux hat keines auch nur halb so viele Kolonien als Enkelklöster der Urstiftung gegründet als Bernhards Kloster (Clairv. 81, La F. 5, Pont. 17, Morimond 26); ja von den sämtlichen 2000 Cistercienser-Mannsklöstern des 13. Jhdts. führt nahezu die Hälfte ihren Stammbaum auf Clairvaux zurück. Auch wurde Bernhard Haupturheber der 1119 eingeführten

Verfassung des Ordens, der s. g. Charta charitatis (sowie indirekter Miturheber der Verfassung des Templerordens und einiger später entstandener geistl. Ritterorden [bes. v. Calatrava und Alkantara, seit 1156]). Desgleichen verdankt sein Orden hauptsächlich ihm, — dem Verursacher des von Konrad III. dem Hohenstaufen und Ludwig VII. von Frankreich geführten zweiten Kreuzzugs (1147—49), dem wunderwirkenden Bußprediger, dem Bekehrer vieler Tausende von Henricianern u. andern Häretikern, überhaupt dem hinreißenden Kanzelredner (Dr. mellifluus) — seine Impulse zu jener großartigen heidenbekehrenden Wirksamkeit, womit die Cisterzienser seit Ende des 12. Jahrhunderts gleich großes Verdienst in kirchlicher wie in zivilisatorischer Hinsicht zu erwerben begannen.

2. Missionen des bernhard. Zeitalters. In Bernhards Zeitalter selbst begann die ruhmreichste Seite der cistercienf. Ordensthätigkeit noch nicht in Kraft zu treten. Haupt-Missionare des kirchlichen Abendslands bis kurz nach Mitte des 12. Jahrhunderts waren vielmehr einige Bischöfe Deutschlands und der Nachbarländer: der Wendenapostel Benno v. Meißen († 1107), der Obotritenbekehrer Vicelin v. Oldenburg-Lübeck (vorher Augustinerchorherr, Abt zu Seegeberg in Holstein, † 1154), der Pommernapostel Otto v. Bamberg (zweimal, 1124 f. und 1127 f. im südlichen und mittleren Pommern thätig, † 1139), der kriegerische Vorpommern-Bekehrer Erzb. Axel v. Roeskild (Zerstörer von Arkona auf Rügen 1168, † 1201) und der Finnen-Apostel Bischof Heinrich v. Upsala (als Märt. † 1158, ein Jahr nach Unterwerfung Finnlands durch König Erich den Heiligen von Schweden). (Vgl. die Evangelistik, Bd. III).

3. Bernhard und die Päpste seiner Zeit. Seit der zwiespältigen Papstwahl v. 1130, wo als Nachf. Honorius' II. seitens der römisch-normannischen Partei Anaclet II. (der Beförderer Rogers II. v. Sizilien zur Königswürde 1130), seitens der kaiserl. Partei Innocenz II. auf den Stuhl Petri erhoben wurde, erlangte Bernhard einen geradezu dominierenden, an die einstige Stellung Hildebrands erinnernden Einfluß auf die Inhaber dieses Stuhles. Dem zu ihm nach Frankreich geflohenen und auf seine Verwendung vom dortigen Episkopat (Synode zu Etampes) anerkannten Innocenz II. verhilft er schon 1133 zur siegreichen Rückkehr nach Rom, wo König Lothar von Innocenz im Lateran zum Kaiser gekrönt wird und sich mit den mathild. Gütern förmlich belehnen läßt. Nach Anaclets Tode 1138 führt Bernhard des folg. Gegenpapsts Viktor Abdankung herbei, worauf das 2. ökum. Laterankonzil 1139 Innocenz II. als alleinigen Papst proklamiert. Durch den hier zum erstenmale verdammten kirchlichen Demagogen und Freiheitsschwärmer Arnold v. Brescia, einen Schüler Abälards und Erneuerer der patarenischen Opposition wider die Simonie, die Reichtümer und das üppige Weltleben des italienischen Klerus, wird später Innocenz mittelst eines Aufruhrs der republikanisch gesinnten Römer in schwere Bedrängnis gebracht und stirbt in diesen Wirren 1143. Sein Nachfolger Cölestin II. läßt sich selbst vom wildflutenden Strome der republikanischen Agitation treiben († 1144); Lucius II. fällt im Kampfe wider die Aufrührer. Eugen III. (vorher röm. Abt, Papst 1145—53) flieht nach Frankreich, wirft sich hier seinem früheren Lehrer und Ratgeber Bernhard ganz in die Arme, hilft mit ihm zusammen jenen 2. Kreuz-

zug ins Werk zu setzen und läßt sich, nachdem endlich K. Roger v. Sicilien ihm die Römer zu Paaren getrieben und er seinen Sitz, zwar nicht in Rom selbst aber doch in Segni aufgeschlagen, die berühmte Mahn- und Lehrschrift De consideratione (5. BB.) als geistl. Regentenspiegel von jenem widmen. Beide sterben kurz nacheinander 1153 (Eugen 8. Juli, Bernhard 20. Aug.; letzterer kanonisiert durch Alex. III. 1173, zum Dr. Eccl. erhoben durch Pius VIII. 1830).

4. Bernhard und Abälard. Als mystischer Theologe von streng orthodoxer und mehr praktisch-kirchlicher als spekulativer Haltung, Vertreter des Wahlspruchs: Tantum Deus cognoscitur quantum dilligitur — also Geistesverwandter mystisch gerichteter Zeitgenossen wie Honor., Rupert, Guigo (s. Nr. I), desgl. wie sein berühmter Pariser Freund Hugo v. St. Viktor, genannt alter Augustinus († 1141), und wie dessen Nachfolger Richard v. St. Viktor, genannt Magnus Contemplator († 1173) — war Bernhard naturgemäßer Gegner des vielfach heterodoxen, eine verwandte skeptisch-aufklärerische Richtung wie früher Erigena und Berengar verfolgenden scholast. Dialektikers Petrus Abälard (geb. 1079 zu Palais in der Bretagne), der seit etwa 1100 teils in teils bei Paris mit glänzendem Erfolge lehrte. Es waren nicht sowohl die allgem. philosophischen Grundansichten dieses gemeinsamen Schülers von Roscelin und Wilhelm von Champeaux, der durch Ineinsbildung der von jenem erlernten nominalistischen und von diesem überkommenen platonisch-realistischen Denkweise seit etwa 1110 zum Begründer des (später zur Alleinherrschaft in der kirchl.-scholast. Tradition gelangten) aristotel. Realismus wurde, als vielmehr seine dogmatischen Heterodoxien, insbesondere seine entschieden modalistische Fassung der Dreieinigkeit (in s. Theologia christiana), dazu auch sein Verhältnis zu Arnold v. Brescia als seinem Schüler, was ihn in Bernhards Augen zu einem gefährlichen Ketzer stempelte und dessen zweimaliges Einschreiten wider ihn bewirkte, auf der Synode zu Soissons 1121, sowie auf der zu Sens 1141. Ein Jahr nach der durch das letzte Conzil über ihn verhängten Verurteilung zu klösterlicher Haft (unter Aufsicht des Abts Petr. d. Ehrwürd. v. Clugny, † 1156) starb Abälard zu St. Marcel b. Chalons 1142, 21 Jahre später im Tode gefolgt von seiner Geliebten Heloise, Äbtissin des einst von ihm gegründeten Klosters Paraklet. — Vgl. über seine Streitigkeiten mit Bernhard, sowie über den sich daranschließenden Trinitätsstreit des letzteren mit Gilbert de la Porree, Bischof v. Poitiers († 1154), unten in der DGesch.

III. **Zeitalter Alexanders III. u. Barbarossa's (1152—90).** In dem hohenstaufischen Heldenkaiser Friedrich I. Rotbart erwuchs dem Papsttum ein kaiserlicher Rivale von ähnlicher Begabung und erfüllt von ähnlichen imperialistischen Ideen wie einst Karl und Otto d. Gr., obschon nicht in gleichem Grade glücklich wie diese seine Vorbilder.

1. Friedrich und Hadrian IV. Von dem nach der kurzen Zwischenregierung des Anastasius IV. 1154 auf Eugen III. gefolgten Papste Hadrian IV. (vorher Cardinal Brakspeare, dem ersten und bisher einzigen Engländer auf St. Peters Stuhl) erlangte Friedr. bei seiner ersten Romfahrt 1155 durch Auslieferung Arnold's v. Brescia und durch die Zeremonie des Steigbügelhaltens (bei Sutri) trotz heftigen Widerstrebens der Römer die Kaiserkrönung. Später erbitterte er Hadrian durch die entschieden anticurialistischen (weltlich-

feudalistischen oder legistischen) Beschlüsse seines Reichstags auf den ronkalischen Feldern 1158. Nur der Tod des Papsts (1159) verhinderte die bereits beschlossene Bannung des Kaisers. Es erfolgte nun eine zwiespältige Wahl ähnlich der des Jahres 1130; die kaiserliche Partei wählte Viktor IV., die curialistisch-hierarchische Alexander III. (vorher Card. Roland Bandinelli).

2. Alexander III. (1159—81), von allen Päpsten seines Jhdts. der Gewaltigste, wurde, gestützt auf die Bundesgenossenschaft der lombardischen Städte, nach wechselvollen Kämpfen von fast 18jähriger Dauer seiner kaiserlichen Gegenpäpste Herr. Den dritten derselben, Calixt III. (nach Viktor IV. und Paschal III 1164—68), mußte der bei Legnano durch die Lombarden besiegte und gedemütigte Kaiser auf dem Friedenskongresse zu Venedig 1177 fallen lassen. Ebenda erkannte er die Freiheit der lomb. Städte an und entsagte den kaiserlichen Hoheitsrechten über Rom. — Schon vorher hatte Alexander im Streite mit König Heinrich II. von England, dem Begründer des Hauses Plantagenet (1154—89), glänzend gesiegt. Heinrich mußte seine Konstitutionen v. Clarendon (1164), zur Wahrung der königl. Gerichtsbarkeit über Englands Klerus (1. Vakante Bistümer besitzt und genießt der König nach dem jus regaliae; 2. die Cleriker sind dem Spruche der weltlichen Gerichte unterworfen; 3. kein königlicher Beamter oder weltlicher Großer kann ohne königliche Zustimmung gebannt werden; 4. es sollen keine Appellationen über See ohne des Königs Genehmigung stattfinden) durch Vertrag mit dem längere Zeit verbannt gewesenen Erzb. Thomas Becket von Canterbury 1170 wieder aufgeben. Sodann hatte er, wegen Mitschuld an der bald darauf erfolgten Ermordung dieses Kirchenfürsten, öffentliche Kirchenbuße (durch Wallfahrt zu dessen Grabe, Empfang von Geißelhieben ꝛc.) zu leisten (1174). — So Sieger über seine beiden Hauptgegner hielt Alexander 1179 ein zahlreich, von fast 300 Bischöfen, besuchtes 3. Laterankonzil (das 11. abendländisch-ökum), zur Abstellung der durch das lange Schisma verursachten Schäden. Hauptbeschluß (behufs Verhinderung künftiger Doppelwahlen): zu einer gültigen Papstwahl sollen zwei Drittel sämtlicher Kardinalstimmen erforderlich sein.

3. Alexander gegen die Albigenser und Waldenser. Das dritte Laterankonzil that die ersten ernsteren Schritte wider die seit Mitte des Jahrhunderts in Südfrankreich und Norditalien mächtig ausgebreiteten manichaisierenden Häretiker, damals meist Katharer (= Ketzer), später gewöhnlich Albigenser genannt (sonst auch Sabatati, d. i. Holzschuhleute; ferner Bulgaren oder Bougres, Publicani, Patareni, Tisserands ꝛc.). Dieses abendländische Seitenstück zum Paulicianismus und Bogumilismus des Orients — seine Verwandtschaft mit diesen und den alten Manichäern teils durch mehrere jener Namen, teils durch Gegliedertsein seiner Gemeinden in die beiden Grade der Credentes [Crezentz] und der Perfecti oder Boni homines [Bos homes, Bos crestias] verratend, — zählte besonders in Südfrankreich Hunderttausende von Bekennern; diese hatten 1167 zu St. Felix de Caraman bei Toulouse ein großes Konzil, unter Leitung des Ketzerpapstes Niquinta und mit ziemlich offenem Hervortreten der zahlreichen Teilnehmer, abgehalten. Daher Excommunikation dieser Häretiker durch das Konzil von 1179, welches auch eine Bitte der damals im Entstehen begriffenen reineren und mehr nur biblisch-

praktisch gerichteten Sekte der **Armen v. Lyon** oder **Waldesier** (Pauperes de Lugduno, Leonistae oder Societas Valdesiana), d. h. der Anhänger des seit 1170 als Bußprediger in apostolischer Armut aufgetretenen Lyoner Kaufmanns Valdez (erst in späten Quellen: Petrus Waldus) um Schutz gegen das Einschreiten des Lyoner Erzbischofs wider ihr Bibellesen und Predigen abwies. Später ließ Alexander noch eine Art von Kreuzzug wider die Katharer unter Abt Heinrich von Clairvaux als seinem Legaten veranstalten. Sein Nachfolger Lucius III. (1181—85) setzte diese Schritte wider beide Sekten fort; unter ihm wurden auch die Waldesier durch ein Konzil zu Verona (1183) förmlich gebannt.

4. **Sonstige Heterodoxien und Lehrstreitigkeiten der Zeit.** Ohne Tendenz zur Sektenbildung opponierten der mehr und mehr verweltlichenden Kirche und Hierarchie im Zeitalter Alexanders einzelne prophetisch begabte Persönlichkeiten, die auf Grund **apokalyptischer** Visionen schwere Gerichte über die entartete Christenheit als Vorbereitungen zu einem neuen Zeitalter des Geistes weissagten. So die beiden rheinischen Prophetinnen Elisabeth von Schönau († 1165) und Hildegard von Bingen († 1178); desgleichen Abt Joachim von Floris (Fiore in Calabrien † 1202), aus dessen mystisch-apokalyptischer Geschichtsspekulation im folgenden Jahrhundert das „Ewige Evangelium" der häret. Franziskaner hervorgebildet wurde. — Wiewohl selbst teilweise heterodox, richtete Joachim doch einen Angriff auf die dialektische Behandlung des Trinitätsdogmas durch **Petrus Lombardus** (Prof. und seit 1159 Bisch. v. Paris, † 1164), den gefeiertsten Vertreter der kirchl. Scholastik seit Mitte des Jahrhunderts, dem er Tetratheismus glaubte vorwerfen zu sollen. Andre Angriffe erfuhr der Lombarde durch den Pariser mystischen Theologen Walter v. St. Viktor (1180), der seine aristotelisch-dialektische Methode als verwirrend verdächtigte und ihn samt seinem Lehrer Abälard als zu den Quatuor labyrinthi Franciae gehörig darstellte. Ein anderer wichtiger Lehrstreit des Zeitalters betraf den vom Propst Folmar v. Triefenstein in Franken († 1181) gemachten Versuch zur Wiedererneuerung des Adoptianismus, gegen welchen (um 1160) die mystischen Theologen Gerhoch und Arno v. Reichersberg († 1169 und † 1175) auftraten.

5. **Lombardus und Gratianus. Sentenziarier und Dekretisten.** Trotz jener Anfeindungen verschaffte das Lehrbuch des **Lombardus** (Sententiarium ll. IV, 1159) bald sich allgemeinen Eingang, wurde (bes. seit einer ihm günstigen Entscheidung des 4. Laterankonzils 1215) zum Haupttextbuch der abendländisch-kirchlichen Dogmatik (daher Sententiarii der Name aller folg. Scholastiker) und trug mächtig bei zur allgemeinen Einbürgerung sowohl der philos. Grundlehren des von Abälard begründeten aristotel. Realismus, als des speziell vom Lombarden, zum Teil als Schüler Hugos v. St. Viktor, ausgebildeten Lehrstücks von den sieben Sakramenten u. anderer Hauptfaktoren des röm.-kirchl. Lehrsystems (Substanzverwandlung; Bußsatisfaktionen; Fegfeuer-Ablässe 2c.). — Eine ähnliche grundlegende Leistung für die **kirchenrechtliche** Lehrtradition des späteren MAs. war kurz zuvor durch des Bologneser Rechtslehrers **Gratianus** Concordantia discordantium canonum, das s. g. Decretum Gratiani (nach d. gewöhnl. Annahme 1150, nach E. Friedberg aber schon um 1140) geschaffen worden. Daher „Decretistae" gemeinsame Be-

zeichnung der späteren kanon. Rechtslehrer (im Gegensatz zu den Legistae oder weltlichen Juristen).

6. Die kirchliche und nationale Kunst im Zeitalter Barbarossas bezeichnet, soweit insbesondere Baukunst und Skulptur in Betracht kommen, den Höhepunkt ihres romanischen Entwicklungsstadiums (Dome von Braunschweig, Roeskild, Durham, Worms, Bamberg, Mainz 2c.; Kirchen von Laach, Gelnhausen 2c.). Daneben treten in Nordfrankreich die frühesten vereinzelten Anfänge des s. g. gotischen od. Spitzbogenstils (auch Augival-Stil, st. ogivale; auch op. francigenum etc.) hervor; z. B. die unter Ludwig VII. und Abt Suger erbaute Klosterkirche v. St. Denis, um 1150; die Par. Notredamekirche seit 1164; die Kathédrale v. Chartres (got. ausgebaut eigentl. erst seit 1195).

7. Neue Mönchs- und geistl. Ritterorden sah die Barbarossa'sche Zeit in ziemlicher Zahl entstehen. a) Wohlthätigkeitsorden: Kreuzträger (Cruciferi) als bürgerl. Spitalorden in Bologna um 1160 entst., spät. auch in Deutschl. ausgebreitet; die Genossenschaft der Beghinen und Begharden, angeblich von Lambert le Beghe, berühmtem Priester und Prediger zu Lüttich um 1170 gestiftet, zu beträchtl. Ausdehnung erst seit dem 14. Jhdt. gelangt; der Ord. der Hospitaliter vom h. Geist (popul. „Geister"), gest. um 1180 durch Guido v. Montpellier († 1208); der Humiliatenorden in Mailand, s. älteren Grundlagen nach schon ins 11. Jahrhdt. zurückreichend und in einem Teil seiner Mitglieder, den s. g. Pauperes Italici, später mit den Waldesiern oder Pauperes de Lugduno in Verkehr getreten. — b) Einsiedlerorden: die Genossenschaft vom Berge Karmel, gestiftet von Berthold aus Calabrien 1156, später als Karmeliter-O. einer der Hauptbettelorden geworden. — c) Geistl. Ritterorden: in Spanien die Orden v. Calatrava und Alcantara um 1156 (s. o. Nr. II); in Palästina gelegentlich des 3. Kreuzzugs und der Belagerung Accos nach Kaiser Barbarossas Tode (1190) der deutsche Ritterorden, hervorgegangen aus einem von Bremer und Lübecker Kaufleuten vor Acco gestifteten Hospital zur Verwundeten-Pflege.

8. Die morgenländische Christenheit erlebte unter Kaiser Manuel Komnenus (1143—80) eine Zeit ähnlicher vielseitiger Regsamkeit und Blüte auf scholastisch-theologischem und mönchisch-asketischem Gebiete, wie das Abendland um dieselbe Zeit. Interessante Parallelen sind insbesondere a) Nikolaus v. Methone († 1180), Nicetas Choniates (1204) und andere gelehrte aristotel. Scholastiker als Geistesverwandte eines Abälard, Hugo und Richard v. St. Viktor, Lombardus 2c.; b) die von Kaiser Manuel veranlaßten Lehrstreitigkeiten über verschiedene spitzfindige christologische und theologische Fragen (1156—66) als Seitenstücke zu jenen abendländischen Kontroversen zwischen dem Lombarden, Gilbert de la Porree, Folmar 2c. und ihren Gegnern; c) die biblisch-praktische Haltung des gelehrten Antischolastikers Erzb. Eustathius v. Thessalonich († 1194), Gegners verschiedener Extravaganzen der damaligen Athos-Mönche, als eines Geistesverwandten von Joh. Sarisberiensis, Petrus Cantor, Walter v. St. Viktor 2c.

IV. **Das Papsttum auf dem Gipfel seiner Macht: Innocenz III. und Honorius III. Die Bettelorden.** Nach den kürzeren Pontifikaten von Urban III. (1185—87), Gregor VIII., dem Urheber des Aufrufs zum 3. Kreuzzuge (1187), Clemens III. (—91) und Cölestin III. (—98), von welchen der letztgenannte

gegenüber dem gewaltigen Staufenkaiser Heinrich VI. seine Selbständigkeit kaum zu behaupten vermochte, bestieg der machtvollste und genialste aller Päpste des MA., der glücklichste Nacheiferer Gregors und der gregorianischen Ideen, den päpstlichen Stuhl: Innocenz III. (1198—1216), vorher Lothar Conti, Graf von Segni, geb. zu Anagni 1160, theol. und kanonistisch ausgebildet zu Paris und Bologna, schon unter Clemens III. als Kardinaldiakon einflußreicher Ratgeber dieses Papsts, dann 7 Jahre zurückgezogen lebend; wichtig auch als Verfasser der tiefsinnigen, düster asketischen Schrift De contemptu mundi, ferner als Urheber von ungefähr 4000 scharfsinnigen kanonistischen Rechtsentscheidungen (gesammelt v. Bernhard de Compostella und Petr. Capuanus) und von 5316 päpstlichen Regierungserlassen (verzeichnet in Potthasts Regesta Pontificum 1873); überhaupt der größte Gesetzgeber unter den mittelalterigen Päpsten, aber freilich auch der Schöpfer der Inquisition.

1. Äußere Erfolge von Innocenz' theokratisch-absolutistischem Machtstreben: Unterwerfung der Römer und Vertreibung der von Heinrich VI. eingesetzten weltlichen Feudalherren aus dem Kirchenstaate (—1205); beim Tode Constanzes (1198) Übernahme der vormundschaftlichen Regierung für den minderjährigen König Friedrich v. Sizilien; später 1212 Entsendung desselben gegen Otto IV. zur Erlangung der deutschen Königskrone (Sieg Friedrichs bei Bovines 1214; dann Krönung in Aachen rc.). 1200: Demütigung Philipp Augusts v. Frankreich wegen Verstoßung seiner Gem. Ingeborg um der Herzogin Agnes v. Meran willen; 1204: Krönung Peters v. Aragonien in Rom als Vasallen und Tributärs des päpstlichen Stuhls; Demütigung der Könige Sancho I. v. Portugal und Alfons IX. v. Leon wegen Heiraten mit nahen Verwandtinnen, die sie entlassen müssen; Begründung einer päpstlichen Oberlehnsherrschaft über Polen unter K. Lesco dem Weisen; desgleichen Einverleibung Ungarns, Bulgariens (unter K. Johannitius, von ihm gekrönt 1204), und Großserbiens (unter Schupan oder König Wulkan, gekrönt 1204) in sein „päpstliches Staatensystem". Demütigung des engl. Königs Johann ohne Land wegen Nichtanerkennung des Erzb. Stephan Langton v. Canterbury, mittelst Interdikt, Bann und Absetzung (1208—13). Endlich als glänzendster Triumph: Mitwirkung bei Begründung des lat. Kaisertums Konstantinopel durch den s. g. vierten Kreuzzug 1204; Bestätigung Balduins I. v. Flandern als ersten Kaisers dieses Reichs und Ernennung Thomas Morosinis zum ersten lateinischen Patriarchen von Konstantinopel. (Schon vorher: 1199 Gewinnung des Fürsten Leo v. Kleinarmenien zum Anschluß an die röm. Kirche und Bestellung eines lat. Metropoliten für Armenien).

Auch zwei wichtige Fortschritte der kirchl. Heidenmission in Nordeuropa gehören zu diesen äußeren Erfolgen des großen Papstes: die Bekehrung der Livländer — vorbereitet durch Meinhart aus Seegeberg, Gründer der Kirche zu Üxküll 1185 und ersten Bischof daselbst 1188—96; besonders energisch betrieben durch den Cistercienserabt Berthold von Loccum († 1198) und den Bremenser Domherrn Albrecht v. Buxhöwden, seit 1201 Bischof v. Riga, 1202 Gründer des geistl. Ritterordens der Schwertbrüder und teils durch diesen Orden teils durch Cisterciensermönche die Bekehrung der Liven und Esthen mächtig fördernd († 1229); ferner die Anfänge der Preußen-Be-

kehrung durch polnische Cistercienser aus den Klöstern Lekno und Oliva (Abt Gottfried seit 1207; Bischof Christian seit 1214).

2. Inneres; das 4. ökumenische Laterankonzil und die Ketzerbekämpfung. Auf kirchlich-kultischem und disziplinarem Gebiete griff Innocenz, außer durch zahlreiche frühere Gesetzgebungsakte, besonders durch die Dekrete seines 4. Laterankonzils (1215) ein. Verordnung einer jährlich mindestens einmaligen Ohrenbeichte; Sanktionierung des Transsubstantiationsdogmas (vgl. Nr. III, 5) und der Communio s. una specie; Maßregeln zur Hebung der theol. Bildung des Klerus, zur Beschränkung des bischöflichen Ablasses, zur Ermäßigung der überstrengen Ehegesetze (fortan 4., nicht mehr 7. Grad der Blutverwandtschaft als Grenze für die Abschließbarkeit einer Ehe 2c.) gehören zu den wichtigsten Erlassen dieser glänzenden von fast 1500 Prälaten, dabei 71 Erzbischöfen, 412 Bischöfen, über 800 Äbten besuchten Versammlung. Außerdem bestimmt dieselbe näher die bürgerlichen Folgen des gr. Bannes, überweist den bischöflichen Sendgerichten das Aufspüren und Bestrafen der Häretiker als Hauptgeschäft, verdammt die Albigenser Südfrankreichs und spricht dem Grafen Simon v. Montfort die Besitzungen des mächtigen Beschützers der letzteren, des Grafen Raymund VI. v. Toulouse, zu. Schon seit 1208 (wegen Ermordung des Legaten Peter v. Castelnau) hatte Innocenz durch Abt Arnold v. Citeaux unter diesen Ketzern der Languedoc das Kreuz predigen lassen und so den 20jährigen furchtbar blutigen und greuelvollen Albigenserkrieg (1209—29) eingeleitet. Andere ketzerbekämpfende Maßregeln waren friedlicherer Art; so aus Anlaß der Entdeckung der pantheist. Sekte des hl. Geistes zu Paris (1204, und dann wieder 1209, wo 10 Angehörige derselben mit dem Goldschmied Wilhelm an der Spitze, verbrannt wurden) ein Verbot des Studiums der aristotel. Schriften über Physik und Metaphysik, das 1215 bestätigt, aber bereits 1231 wiederaufgehoben wurde. Ferner eine Verdammung der pantheistischen und universalistischen (apokatastasian.) Ortlibarier-Sekte in Straßburg 1212; sowie schon 1209 ein Versuch zur Gewinnung der Waldesier Lyons für die kath. Kirche durch Umwandlung dieser Pauperes de Lugduno in den mönchsartigen Laienverein der Pauperes catholici, welchem Versuche freilich bald entschiedene Verdammung der als unverbesserlich erkannten Sekte durch das Laterankonzil 1215 folgte.

3. Die Bettelorden des Franziskus und Dominikus. Die Vermehrung der vorhandenen Mönchsgenossenschaften durch neue Stiftungen ließ Innocenz durch einen Beschluß des Laterankonzils verbieten. Doch hatte er während seines 18jährigen Pontifikats die Entstehung mehrerer Orden genehmigt; so des schon genannten livl. Schwertbrüder- und des Hospitaliterordens; ferner 1198 der von dem Einsiedler Joh. v. Matha in Cerfroi bei Meaux gestifteten Trinitarier oder Mathuriner zur Loskaufung gefangener Christen aus der Sklaverei bei muhammedan. Völkern (Ordo S. Trinit. de mercede, — 1218 nachgeahmt von Petr. Nolaskus durch seinen Ordo B. Virg. Mariae de Mercede). Bei weitem die wichtigsten dieser monastischen Gründungen betrafen die beiden Erstlinge des durch seine äußerste Verschärfung des mönch. Armutsgelübdes gegenüber allen früheren Orden charakterisierten Instituts der Mendikanten- oder Bettelorden. Zuerst trat ins Leben der Orden der minderen Brüder (fratres minores) oder Franziskaner, gestiftet 1209 durch

den hl. Franziskus v. Assisi (früher Giovanni Bernardone, geb. 1182, bei seinem ersten Nachsuchen um Genehmigung seines Werks vom Papste zurückgewiesen, dann mehr nur geduldet als eigentlich bestätigt) sowie in seinem weiblichen Teile 1212 durch dessen Freundin Clara Sciffi (daher Clarissinnen). Es folgte 1215 der Orden der **Predigerbrüder** (fratres praedicatores) oder **Dominikaner**, gestiftet von Domingo (Gusman?) aus Calaruega im kastil. Bistum Osma (geb. 1170, theologisch gebildet zu Osma und Palenca, als Bußprediger und Ketzerbekehrer unter den südfranzösischen Albigensern thätig, zur Stiftung einer Predigergenossenschaft mit Augustinerchorherren-Charakter ermächtigt durch Innocenz III., zum Gelübde der völl. Bettelarmut nach franziskanischem Muster erst etwas später infolge persönlichen Bekanntwerdens mit Franziskus übergegangen).

4. **Honorius** III., der päpstl. Nachfolger des (16. Juli 1216 zu Perugia verstorbenen) Innocenz, kann zwar in kirchenpolitischer und gesetzgeberischer Hinsicht mit seinem großen Vorgänger entfernt nicht verglichen werden — sein eilfjähriges Pontifikat (1216—27) ist besonders bezeichnet durch die bewundernswerte Geduld, womit er (gemäß s. Wahlspruche: „Volo procedere mansuetudine potius quam rigore") der von Jahr zu Jahr hinausgeschobenen Erfüllung des Kreuzzugsversprechens Friedrichs II. entgegenharrte — wirkte aber zur Vollendung des im Entstehen begriffenen Instituts der beiden Bettelorden angelegentlich mit und schuf so dem Papsttum gleichsam ein stehendes Heer und eine der wirksamsten Stützen seiner Interessen. 1216 bestätigte er die (übrigens vorerst noch nicht fertig ausgebildete) Regel des Dominikus, 1223 die des männlichen Teils oder s. g. „ersten Ordens" des Franziskus, sowie im folg. Jahre die des franziskanischen „zweiten Ordens" (der Clarissen) und des kurz zuvor entstandenen „dritten" oder Tertiarier-Ordens (tertius ordo de poenitentia), einer Laienbrüderschaft, wie sie später auch für den Dominikanerorden, unter dem Namen: Fratres et sorores de militia Christi, errichtet wurde. Dominikus war schon am 4. Aug. 1221 zu Bologna gestorben. Franziskus † 4. Okt. 1226 in seinem Lieblingsheiligtum, der Portiunculakirche bei Assisi, zwei Jahre nach Empfang der Wundenmale Christi (Stigmata, Gal. 6, 17) durch die berühmte Seraphsvision.

V. **Friedrichs II. und der letzten Hohenstaufen Kampf mit den Päpsten (1227—72). Höchste Blüte der Scholastik und der Gotik.** *1.* **Gregor** IX. (1227—41), vorher Hugolino Gr. v. Segni, ein Neffe und Geistesverwandter Innocenz' III., aber leidenschaftlicher und minder maßvoll, darum auch weniger glücklich als dieser, veranstaltet, unterstützt durch den kanonistisch gelehrten Dominikaner Raimund de Pennaforte eine wichtige Bereicherung der päpstl. Kirchenrechtslitteratur (Decret. Gregorii ll. V, als Forts. des Decr. Gratiani, 1234), läßt durch ebendenselben die Regel des Predigerordens fertig ausarbeiten und begünstigt sowohl diesen Orden — dessen Mönche er als praedicatores apostolicos den Bischöfen empfiehlt und (1232, bald nach den die Albigenserkriege beendigenden Friedensschlüssen von Meaux und Paris 1229) zu inquisitores haereticae pravitatis (Domini canes, nach späterem Witzworte) bestellt — als die Franziskaner auf alle Weise. Den Stifter der letzteren sprach Gregor IX. schon 1228 heilig, den Dominikus 1233. Auch er begünstigte die Bildung zweier neuer Bettelorden: der **Serviten** (Servi b. Mariae Virginis

oder Fratres de Ave Maria, gestiftet durch sieben fromme Edelleute zu Florenz 1233) und der Karmeliter (vom Berg Karmel ins Abendland übergesiedelt u. in einen Mendikantenorden umgewandelt seit 1238; später zu weiter Ausbreitung gelangt, während die Serviten im wesentlichen auf Ital. beschränkt blieben. Dagegen konnte er die im Schoße des ältesten und mächtigsten dieser Vereine, des Minoritenordens, frühzeitig hervorgetretene Spaltung zwischen einer rigorosen oder zelatorischen (spiritalen) Partei unter Antonius v. Padua († 1231) und zwischen den laxeren Kommunitätsbrüdern unter Elias v. Cortona († 1253), welche letztere einen gemeinsamen Güterbesitz der Insassen der Ordenshäuser für zulässig erklärten (daher fratres de communitate), nicht verhindern. — In Verbindung mit jener die Inquisition begründenden Thätigkeit stand Gregors fördernde Einwirkung auf die Ausbildung des Teufels- und Hexenaberglaubens (bes. durch die berüchtigte Bulle geg. die Stedinger in Friesland, 1233).

Im Kampfe wider Kaiser Friedrich II. zog Gregor zweimal den Kürzeren. Der Kaiser stellte im 5. Kreuzzuge (1228—30) auf unblutige Weise, nämlich durch Vertrag mit Sultan Kamel das KR. Jerusalem wieder her, um des Papsts Bannstrahlen sich nicht kümmernd und denselben nach seiner Rückkehr zum Friedensschlusse von San Germano und zur Aufhebung des Bannes nötigend. Von 1236 an stritt er siegreich wider die mit Gregor verbündeten lombardischen Städte, verschaffte seinem Sohne Enzio durch Heirat die sardinische Königskrone, und vereitelte durch dessen Seesieg über die Genuesen bei Meloria 1241 (Gefangennahme der nach Rom fahrenden franzöf. und oberital. Prälaten) des Papstes Absicht, ein großes römisches Konzil wider ihn zu halten. Gleich darauf starb Gregor IX. (21. Aug. 1241); nach wenigen Wochen folgte ihm sein Nachfolger Cölestin IV. im Tode nach. Erst nach fast 2jähriger Sedisvacanz bestieg den päpstlichen Stuhl:

2. Innocenz IV. (1243—54), vorher Sinibald Fiescho Graf von Lavagna, der gleich schlaue wie leidenschaftliche Todfeind Friedrichs II. und des ganzen Hohenstaufischen Hauses. Seine Flucht nach Lyon und Abhaltung eines neuen (des 13.) ökumen. Konzils daselbst (Conc. Lugdunense I) 1245, wo Friedrich in den stärksten Ausdrücken als Gotteslästerer, Kirchenräuber und Ketzer gebannt und für abgesetzt erklärt wird, ohne daß die vermittelnde Fürsprache Louis IX. des Heiligen (zu Clugny 1246) oder das günstige Ergebnis eines von dem gebannten Kaiser beim Erzbischof v. Palermo bestandenen Glaubensexamens den zürnenden Papst zu versöhnen vermag. Friedrich stirbt, durch die Lombarden bei Parma und an der Fossalta (Enzio's Gefangennahme, 1249), besiegt, in ziemlich bedrängter Lage 1250. Sein Sohn Konrad IV. kämpft zwar, wie früher in Deutschland gegen die schattenhaften Gegenkönige Heinr. Raspe und Wilhelm v. Holland, so seit 1251 in Unteritalien gegen des Papstes Verbündete glücklich, stirbt aber schon 1254, einige Monate vor dem Papste. — Im Kampfe gegen Konrads tapferen Halbbruder König Manfred von Sizilien lehnen Innocenz' Nachfolger Alexander IV. (1254—61), Urban IV. (—64) und Clemens IV. (—68) sich enge an Frankreich an. Der von Urban mit Sizilien belehnte Bruder des hl. Ludwig, Karl v. Anjou, raubte durch die Siege v. Benevent 1266 und Tagliacozzo 1268 den letzten Hohenstaufen Manfred und Konradin ihr Erbreich und Leben,

wurde aber den Päpsten fortan ein unruhiger Nachbar und aufrührerischer Vasall — gleichwie auch sein asketisch frommer Bruder Ludwig durch mehrfache Bethätigung nationalkirchlichen Unabhängigkeitsstrebens ihnen unbequem wurde. Derselbe zog 1260 die höheren Prälaten Frankreichs vor den königl. obersten Gerichtshof durch den s. g. recursus ad principem, und ließ 1269 eine Pragmatische Sanktion wider des Papsts Clemens IV. Geldforderungen und Eingriffe in die Klerikerwahlen ergehen.

3. Neue Kreuzzugs- und Missionsunternehmungen. Während Ludwigs des Heiligen beide Kreuzzüge (der s. g. sechste nach Ägypten 1248—54, und der siebente nach Tunis 1270) weder das 1244 in die Hände der Chowaresmier gefallene Jerusalem befreien, noch den Fall des lat. Kaisertums in Konstpl. durch Michael Palaölogos 1261, oder die Einnahme Antiochias durch den Mamelukkensultan Bibars 1268 verhindern konnten, gediehen mehrere von Gregor IX. eingeleitete und von Innocenz IV. fortgeführte nord- und osteuropäische Missionsunternehmungen um so besser. So vor allem die Bekehrung der Preußen, gewaltsam erzwungen durch Besiedelung und Unterwerfung ihres Landes seitens des deutschen Ritterordens (1228 erste Einwanderung von 20 Rittern und 100 Knappen unter Hermann Balk; 1237 Vereinigung des deutschen mit dem livländ. Schwertbrüderorden; 1243 kirchl. Organisation des neuen Ordensstaats durch Einteilung in 4 Bistümer unter dem Erzbistum Riga; bis 1283 Vollendung des Bekehrungswerks, durch Unterwerfung Sudauens). Die Christianisierung des benachbarten Litthauen mußte, ungeachtet der vorübergehend erzwungenen Bekehrung seines Fürsten Mindowe 1252, bis ins 14. Jahrhdt. vertagt bleiben. Ebenso blieb es, was die Gewinnung der seit Dschingischan über Osteuropa und das westl. Mittelasien ausgebreiteten Mongolen fürs Christentum betrifft, zunächst nur bei einer Reihe kühner aber erfolgloser Missionsversuche, wobei Angehörige der beiden Bettelorden des h. Franz und Dominikus die ersten Proben missionarischen Unternehmungsgeistes ablegten (1245: Gesandtschaft Innocenz' III. an Großchan Gajuk, 3 Franziskaner und 4 Dominikaner, mit Simon v. St. Quentin als Reisebeschreiber. 1253 f.: Entsendung mehrerer Franziskaner unter Wilh. de Rubruquis an Chan Mangu durch Ludwig dem Heiligen).

4. Der Scholastik begannen die Bettelorden schon bald nach ihrer Begründung rüstige wissenschaftliche Kräfte zuzuführen. Kurz nachdem 1256, mittelst Bestätigungsdekrets Alexanders IV. durch den in der Diözese Langres entstandenen Augustiner-Eremitenorden die Vierzahl der größeren Genossenschaften dieser Art (populär: die „vier Schäferhunde zur Bewachung von Christi Schafstall") voll geworden war, wurde trotz des heftigsten Widerspruches seitens des Pariser Theologen Wilhelm v. St. Amour, dessen Streitschrift De periculis novissimorum temporum 1255 die Bettelmönche als Vorläufer des Antichrists bezeichnete, theologischen Lehrern aus dem Franziskaner- und dem Dominikaner-Orden das Recht akademische Lehrstühle zu besetzen zunächst für die Pariser Universität zugesprochen (1257). Vier Jahre später erlangte der neue Augustinerorden dasselbe Recht. Die größten Koryphäen der Scholastik des 13. Jahrhdts. waren bereits Angehörige des Ordens des hl. Franz und Dominikus. Zu ersterem gehörten Alexander Halesius, genannt Dr. irrefragabilis († 1245), der erste „Summist", d. h. Verfasser eines für

alle folgenden mustergültig gewordenen scholast. Lehrsystems unter dem Titel Summa theologica; Johannes Fidanza oder Bonaventura, genannt Dr. seraphicus († 1274), General des Franziskanerordens und Biograph von dessen Stifter, seiner theol. Lehrweise nach eigentlich mehr Mystiker als Scholastiker, sowie der etwas jüngere Duns Scotus (s. u. VI). Zum Predigerorden: Albertus Magnus, genannt Dr. universalis († 1280, geb. 1193 als Graf v. Bollstädt zu Lauingen, Lehrer in Köln, Paris und an andern Orten, 1254 Franziskanerprovinzial für Deutschland, 1260—62 Bischof in Regensburg, zuletzt in Köln wirkend), wegen der Vielseitigkeit seines Wissens und Könnens ähnlich wie einst Gerbert als Schwarzkünstler verrufen, sowie sein großer Schüler Thomas v. Aquino, genannt Dr. angelicus († 1274; geb. 1227 in Roccasicca als calabresischer Grafensohn, im Predigerorden seit 1243, zu Paris 1257 zus. mit Albertus und Bonaventura bei Erstreitung des Lehrrechts an der Univ. beteiligt), Verfasser des kunstvollst auf- und ausgebauten aller Lehrsysteme der röm. Scholastik in s. Summa theologica in 3 Teilen. Thomas wurde durch Sixtus V. 1587 zusammen mit Bonaventura zum Dr. ecclesiae erhoben.

5. Antischolastische und prakt.-myst. Theologen. Gleichzeitig schließen schon einige gelehrte Vertreter des Mendikantentums sich einer der Scholastik in reformatorischem Geiste gegenübertretenden biblisch-praktischen Richtung an. So neben einigen andren — wie Bischof Roger Großhead v. Lincoln († 1253), wie der Franziskanertertiarier Roger Baco in Oxford, (Dr. mirabilis oder profundus, † 1292 oder 94) und der Dominikaner Kardinal Hugo v. St. Caro († 1263; wichtig als Bibelerklärer in s. Postilla, sowie als Urheber der heutigen bibl. Kapiteleinteilung durch seine Vulgata-Concordanz Ludwigs des hl. Beichtvater Robert v. Sorbon († 1274) — namentlich einige berühmte mystisch-asketische Schriftsteller und Volksprediger des Franziskanerordens aus ders. Zeit: David v. Augsburg († 1271) und Berthold v. Regensburg († 1272).

6. Die christliche Kunst feiert gleichzeitig mit dem Aufblühen und ersten Umsichgreifen der Bettelorden eine Epoche hoher Blüte auf mehreren Hauptgebieten. a) Für die Baukunst ist unser Zeitabschnitt die klassische Epoche der Gotik. Aus der noch mit romanischen Elementen versetzten Frühgotik Frankreichs (s. o. S. 129) bildet sich bei deren Übergang zu den Nachbarvölkern die s. g. Feingotik hervor, ausgezeichnet durch das edelste Ebenmaß aller Formen und durch Vermeidung aller allzu üppigen Fülle des Schmucks. Erste deutsche Hauptbeispiele: Liebfrauenkapelle zu Trier 1227; Elisabethkirche zu Marburg 1235—83; dann Dom zu Köln seit 1248 [Begründer: Erzb. Konrad von Hochstaden; wahrscheinl. Urheber des Plans: Meister Heinrich Sunere: angeblich dabei beteiligt auch Albertus Magnus]; zu Freiburg seit c. 1260; zu Straßburg seit 1275. Frühestes ital. Beispiel: die Grabkirche des h. Franz zu Assisi 1228. Französ. Hauptbauten: Kathedrale von Rheims [1212 ff.], v. Amiens [1220 ff., in ihrem Chore vorbildlich geworden für den Kölner Dom], von Tours, Rouen rc. Engl. Hauptbeispiele: Kath. v. Lincoln, Glasgow rc., etwas jünger die Prachtkirchen von Canterbury, York, Litchfield rc. — b) Für die Plastik macht, neben vielen ihren Namen nach unbekannten deutschen Meistern (Urhebern der Skulpturen der Kirchen

zu Hildesheim, Freiberg, Halberstadt ꝛc.) besonders der Ital. Nicolo Pisano († 1274) Epoche. — c) Für die Malerei bahnt die in Pisa und Siena blühende Malerschule des hl. Lukas (mit Guido v. Siena 1220, Giunta v. Pisa ꝛc.) eine Zeit höheren Aufschwunges an; aus ihr geht Cimabue in Florenz hervor († 1300). — d) die geistl. Poesie erfährt wichtige Förderung durch eine Reihe franziskanischer Hymnendichter Italiens, wie Franziskus selbst (als Sänger des Sonnen-Hymnus, De la frate Sole), Thom. de Celano † 1260 (Dies irae); Giacomo v. Verona; Bonaventura (Recordare s. Crucis); der etwas jüngere Jacoponus † 1306 (Stabat mater), — desgl. durch die Dominikaner Thomas v. Aquin (Pangue lingua gloriosi; Lauda, Sion, Salvatorem), Albertus Magnus (Ave, praeclara maris stella), Gonzalo v. Berceo ꝛc.

VI. **Letztes Viertel des 13. Jahrhunderts. Papst Bonifaz VIII. (1294—1303).**

1. Gregor X. Die Lyoner Union und ihre Wiederauflösung. Das von Papst Gregor X., dem Nachfolger Clemens' IV. nach 2jähriger Sedisvakanz (1271—76), nach Lyon berufene 14. ökumen. Konzil (Lugd. II, 1274) verfehlte zwar einen Hauptzweck seines Zusammentritts: die Bewirkung eines neuen Kreuzzugs, zu welchem weder Phil. IV. v. Frankreich, noch Rudolf I. v. Deutschland noch sonst ein abendl. Monarch zu bewegen war, faßte indessen einige sonstige Beschlüsse von Wichtigkeit. So die Novelle zum Papstwahlgesetze, wodurch die wählenden Kardinäle ihren Akt in einem vermauerten Konklave, zur Beeilung angetrieben durch verkürzte Speiserationen, vornehmen sollten (in dieser Weise gültig wenigstens bis 1351); eine neue Regelung der Rechtsverhältnisse der weltl. Herrschaft des Papsts, wodurch Kaiser Rudolf allen Hoheitsrechten über Rom, den Kirchenstaat und die mathild. Erbgüter entsagte; endlich die Aufrichtung einer kirchlichen Union mit den Byzantinern auf Antrag des Kaisers Michael Paläologos (1260—82) und des von diesem entsandten konstpl. Patriarchen Johannes Vekkos (*Βέκκος*, vorher kaiserl. Bibliothekar). Dieser auf Grund bedeutender Nachgiebigkeit der byzant. Theologen (aus der Schule der sog. *Λατινόφρονες* oder Romfreunde) zu stande gekommenen Union wurde, was das dogmat. Hauptproblem betrifft, der vermittelnde Lehrtropus des Damasceners über das Ausgehen des h. Geistes (a patre per filium) zu Grunde gelegt; in ritueller Hinsicht wurde römischerseits den Griechen ihr Eigentümliches gelassen. Aber schon Kaiser Andronikos I. (1282—1328) restituierte anstatt des gestürzten Patriarchen Vekkos (der 1298 nach langer Kerkerhaft starb) seinen romfeindlichen Vorgänger Joseph. Damit wurde die der größten Mehrheit der Byzantiner mißliebige Union wieder rückgängig gemacht.

2. Gregors X. nächste Nachfolger regierten meist nur kurz: Innocenz V. und Hadrian V., beide noch 1276; Johann XX. (oder, wie er sich mit Rücksicht auf die Päpstin Johanna nannte: XXI.) 1277; Nikolaus III., Rudolfs v. Habsbg. treuer Verbündeter gegenüber Karl v. Anjou-Neapel, sonst noch wichtig wegen seines Versuchs (in der Bulle Exiit 1279) zur Schlichtung des Streits zwischen den franziskanischen Spiritalen und Kommunitätsbrüdern (—1281); Martin IV., im Gegensatz zu seinem Vorgänger ein eifriger Parteigänger Anjous und grimmiger Feind der Deutschen sowie des durch die sizil. Vesper 1282 in den Besitz der Insel Sizilien gelangten Peter III. v. Arragonien (—85); Honorius IV. (—87); Nikolaus IV., unter welchem Acco als

letzter Rest des Königreichs Jerusalem 1291 in die Hände der Sarazenen fiel (—92); Cölestin V., vorher als Einsiedler und Stifter des Cölestinerordens (seit 1254) „Petrus v. Murrone“, ein im Rufe ungewöhnlicher Heiligkeit und Wunderkraft stehender regierungsunfähiger Greis, den der ehrgeizige Kardinal Cajetan (Gaetani) bald nach seiner Erhebung zum Rücktritt zu bewegen wußte, um nun (nicht ohne den abgedankten Vorgänger bis zu seinem Tode eingesperrt zu halten) selbst den päpstl. Stuhl zu besteigen, als:

3. Bonifaz VIII. (1294—1303). Die maßlose Leidenschaftlichkeit, womit dieser Papst die Allgewalt des röm. Pontifikats gemäß Gregors VII. Programm zur Geltung zu bringen suchte, fand ihren Ausdruck einerseits symbolisch, in der mit reichlichen Ablaßspenden ausgestatteten, von hunderttausenden von Pilgern besuchten kirchl. Jubiläumsfeier des J. 1300, wo B. in pomphaftem Aufzuge zwei Schwerter (Anspielung auf Luk. 22, 38 gemäß kurialist. Deutung) vor sich hertragen ließ, andrerseits urkundlich in seinen Erlassen an seinen weltl. Hauptgegner, den Franzosenkönig Philipp le Bel (1285—1314). So zuerst 1296 in der Bulle Clericis laicos, worin er alle Besteuerung des Klerus durch weltl. Fürsten bei Strafe des Bannes untersagte, damit aber ein für ihn höchst empfindliches Geldausfuhrverbot des Königs herbeiführte; sodann 1301 in der kategorischen Aufforderung an den König, den ihm verwilligten Kirchenzehnten zu einem Kreuzzuge und zu nichts anderem zu verwenden (von Philipp erwidert durch Bestrafung des diesen Befehl ihm insinuierenden Bischofs von Pamiers als Hochverräter); ferner 1302 durch das berühmte kurze Schreiben mit der Erklärung: Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes“ etc., (von Philipp in ähnl. lakon. Kürze spottend erwidert); endlich in der Bulle Unam Sanctam vom 18. Nov. dess. Jahrs, welche auf Grund jener Zweischwertertheorie alle weltl. Reiche für Lehen des Papsts erklärte und diesem das Einsetzungs- und Absetzungsrecht in Bezug auf alle Fürsten zusprach. Daher nun Aufruf Philipps an die ganze französische Nation zum Kampfe wider den Papst, Anklage desselben als eines Ketzers vor der Ständeversammlung. Endlich Überfall und Mißhandlung des in Anagni residierenden Papstes durch Philipps Vicekanzler Wilh. v. Nogaret und bald darauf (11. Oktober 1303) Tod des so Gedemütigten durch ein hitziges Fieber verbunden mit Wahnsinnserscheinungen.

4. Kirchliche und häretische Opposition wider Bonifaz. Fraticellen und Apostelbrüder. Viele früher papstgetreue Christen, Geistliche wie Laien, beginnen unter dem Eindruck der maßlosen Gewaltakte und der Herrsch- und Habsucht dieses Papsts — letztere u. a. in Ausübung des sog. jus praeventionis bei Erledigung geistlicher Stellen zu bezeichnendem Ausdruck gelangend — vom päpstl.-absolutistischen System sich abzuwenden. Eine antikurialistische Schule von Kirchenrechtslehrern (wie Joh. de Parrhisiis rc.) beginnt, neben solchen Kurialisten wie Bonif. VIII. selbst (Sammler eines Lib. sextus decretalium 1298), Aegidius de Columna rc., sich zu bilden. Auch Dante versetzt Bonifaz VIII., diesen „neuen Herrn und Hort der Pharisäer“ in die Hölle (Inf. XXVII, 85; vgl. Purgat. XVI, 97). — Am heftigsten widersetzten sich dem Papste, ihn für den Antichrist erklärend, die spiritalen Franziskaner, insbes. die durch die Lehre des pseudojoachimischen Evangelium

aeternum (einer um 1250 entstandenen apokal. Tendenzschrift, wahrscheinlich kompiliert durch Gherardino v. Borgo S. Domino) beeinflußten Anhänger des Joh. Petr. de Oliva († 1297) und des Ubertino de Casali, Olivisten oder auch Fratricellen genannt, gegen welche deshalb Bonifaz verfolgend auftrat. Bis zu völliger Sektenbildung und letztlich zu bewaffneter Rebellion schritt fort die verwandte, gleichfalls joachimitisch beeinflußte Partei der Apostelbrüder. Ihr Stifter Gerhard Segarelli aus Parma, seit 1260 an ihrer Spitze thätig, anfangs mit kirchlicherer Haltung, zuletzt aber Papsttum und Kirche als antichristliche Mächte bekämpfend, endigte 1300 auf dem Scheiterhaufen. Desgleichen wurde sein heldenkühner Schüler Fra Dulcino nach zweijähriger bewaffneter Gegenwehr wider die Kreuzestruppen des Bischofs Rainer v. Vercelli (auf dem Berge Zabello) 1307 gefangen genommen und verbrannt.

5. Scholastik, Mystik und Missionsunternehmungen zu Bonifaz VIII. Zeit. Während die kirchl. Kunst in allen oben genannten Zweigen ihren Blütezustand noch bis ins 14. Jahrhdt. hinein bewahrt, gibt die scholast. Theologie seit dem ausgehenden 13. manche Symptome eines beginnenden Verfalles kund. Es gehört dahin die überspitzfindige dialekt. Methode, verbunden mit barbarischer Verwilderung der Latinität, wie sie in den Schriften des Franziskanertheologen Joh. Duns Scotus, genannt Dr. subtilis oder quodlibetarius († 1308) hervortritt, eines enorm gelehrten frühreifen (erst 34jährig verstorbenen) Genies, dessen von den Anschauungen des Aquinaten mehrfach abweichende Lehrweise den Grund zu dem später sehr folgenreich gewordenen Lehrgegensatze zwischen Scotisten und Thomisten legte. Desgleichen die ebensowohl scholastisch-dialektische wie mystisch überspannte Lehrweise, welche der spanische Edelmann Raimund Lullus aus Majorka (geb. 1234, Stifter einer myst. Schule der Lullisten) unter dem Namen Ars magna ausbildete und praktisch missionarisch, zur Bekehrung der nordafrikan. Sarazenen mittelst Disputationen in arabischer Sprache, zu verwerten suchte, wobei er 1315 zu Bugia den Märtyrertod erlitt. — Besseren Fortgang als durch diese nutzlosen Anstrengungen Lulls unter den Mauren, gewann die Ausbreitung des Christentums damals auf dem seit Gregor X. neu und mit größerem Glücke als früher angebauten asiatisch-mongolischen Arbeitsfelde (1272 ff. Entsendung zweier Dominikaner an Kublai-Chan nach China, denen sich Marco Polo, der berühmte venetianische Reisende anschließt; 1291 ff. erfolgreiches Wirken des Franziskaners Johann de Monte Corvino unter eben jenem Chan in Kambalu-Peking, wo er 1307—28 als Erzbischof waltete und eine Gemeinde von mehreren Tausenden sammelte).

5. Rückblick über den zweiten Zeitraum des kirchl. MA., nebst Literatur.

Als Zeitalter der Kreuzzüge ist die mittelaltrige Ausbildungsperiode Blütezeit des Rittertums. Ritterlichen Charakter tragen denn auch die zumeist charakteristischen kirchlichen Lebenserscheinungen dieser beiden Jahrhunderte: die Hierarchie samt dem ihr zur Stütze gereichenden Mönchtum — zur Vergegenwärtigung ihres rittermäßigen Auftretens und Strebens braucht ja nicht erst speziell an solche individuelle Phänomene wie die geistlichen

Ritterorden, oder die den Streitkolben schwingenden Erzbischöfe (Christian v. Mainz, Axel v. Roeskild ꝛc.) gedacht zu werden; ferner die *Mystik* (Bernhards, Hugos, Bonaventuras, Lulls ꝛc.) — das Rittertum des asketisch frommen Andachtslebens; die *Scholastik* — mit ihren turnierartigen Disputationen und ihren selbst in solchen tiefsinnigen Gedankengebilden wie Anselms Satisfaktionstheorie an ritterliche Denkweise gemahnenden Spekulationen das Rittertum philosophisch-theologischer Gelehrsamkeit; die *Gotik* samt der minnegesangartigen geistlichen Dichtung (lat., ital. provencal. Hymnik) — das Rittertum der christlichen Kunst. Den durchgreifendsten Einfluß von allen hier genannten Phänomen übt das Mönchtum, der eigentliche Haupthebel sowohl für das Machtstreben des Papsttums und der Hierarchie als für die Fortentwicklung der Scholastik, Mystik, Gotik, Hymnik. Noch mehrere andere wichtige Gebiete des geistigen und geistlichen Schaffens der Kirche außer den bisher genannten sind Schauplätze mönchischer Thatkraft; so die *kirchenrechtliche* und kirchendisziplinarische Literatur (Gratianus v. Bologna; Raimund v. Pennaforte); das seit dem 13. Jahrhundert besonders durch die Bettelmönche (franziskanische Volksprediger; dominikanische Asketiker und Liturgiker, wie Nikolaus den Erfinder der Paternoster- oder Rosenkranzandacht um 1280, Jakobus a. Voragine den Verf. der Legenda aurea † 1298, Humbert de Romanis ꝛc.) gehobene und vermannigfaltigte *Kultuslebens*; die theoretische wie praktische *Ketzerbestreitung* (St. Bernhard, Alanus, Moneta, Rainer Sacchoni und andere Dominikaner); sowie endlich vor allem die *Heidenmission*, seit Ende des 12. Jahrhunderts in rühmlichem Wetteifer kultiviert durch geistliche Ritterorden, Cistercienser, Franziskaner und Dominikaner. Freilich bestätigte das Mönchtum überall hier neben der Licht- auch die Schattenseite seines Wirkens, und zwar dies in eben dem Maße, wie es mit der röm. Curie in engeren Verband trat und sich vom Papsttum als williges Werkzeug zu dessen Tyrannei und Habgier (auf dem Gebiete der Inquis. seit Gregor IX., später auf dem des Ablaßwesens ꝛc.) gebrauchen ließ.

Alles hier Angedeutete gilt zunächst nur für das Leben der abendländischen Christenheit. Die *morgenländische* erlebt zwar unter den drei ersten Komnenenkaisern (1081—1180) noch einmal eine gewisse Blüte ihres religiös-kirchlichen und theologischen Lebens, die zur gleichzeitigen des Abendlands, besonders auf scholastischem Gebiete, einige auffallende Analogien darbietet. Doch fehlt dieser Nachblüte des griechischen Kirchentums — mit welcher merkwürdigerweise geistig produktive Epochen auch der russischen Christenheit (Nestor der Annalist im Höhlenkloster zu Kiew um 1100, ꝛc.) sowie der asiatischen Schismatikerkirchen, insbesondere der armenisch-monophysitischen (Nerses Clajensis und Nerses v. Lampron ca. 1170) und der syrisch-jakobitischen (Dionys. Bar-Salibi † 1171; Gregor-Abulfaradsch, gen. Barhebräus † 1286) zeitlich zusammentreffen — die jugendliche Frische, Kraft und Mannigfaltigkeit der Lebensregungen, welche das gleichzeitig abendl.-christliche Leben nach fast allen Richtungen hin kennzeichnet. Statt gesunder Fortentwicklung bleibt starrer Traditionalismus hier oberstes Prinzip. Einer der triebkräftigsten Faktoren des abendländisch-kirchlichen Kulturlebens, das Mönchtum, produziert (wie aus Eustathius' Auftreten wider die Athosmönche bekannt) vorwiegend ungesunde, hyperasketische oder sektiererische Erscheinungen. Das gesamte Gebäude des

byzantinischen Staatskirchentums erscheint innerlich so unkräftig und auf so unsicherem Grunde ruhend, daß es für die Dauer eines halben Jahrhunderts einer abenteuernden Schar italienisch-französischer Kreuzfahrer und somit dem Papsttum zur Beute wird. Und dem Herrscherhause der Paläologen gelingt, trotz aller persönlichen Tüchtigkeit mehrerer seiner Repräsentanten doch nur eine vorübergehende Wiederaufrichtung des zertrümmerten Baues, der von vornherein deutliche Symptome eines greisenhaften Marasmus und abermaligen baldigen Zerfalls anhaften.

Missionsgeschichte.

Deutsche Slavenländer. Helmold († 1170), Chronicon Slaworum. Die Vitae Ottonis episc. Bamberg. von Ebbo, Herbord rc. in MG. t. XIV. Neuere Biogrr. Ottos v. Bamb. von Busch (1824), Sulzbeck (1866), Zimmermann (1875); vgl. J. N. Seefried, Os. v. Bambg. Herkunft und Heimat rc. 1880. Ferner O. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, Bd. I, 1860. Hager, Die Bekehrung Mecklenburgs z. Christenth., 1874. C. Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holsteinischer Geschichtsquellen 1878. — Franz Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrh. und ihre Bedeutung für das nordöstl. Deutschland, 1865. Ders., Die Cistercienser des nordöstl. Deutschl. 1868. 1871.

Finnland. v. Busch, Beitr. zur Gesch. u. Statistik des luth. Kirchen- und Schulwesens in Finnland. Lpz. 1874.

Livland, Esthland, Kurland. Heinrich d. Lette, Orig. Livonicae (um 1227). C. Kröger, Gesch. Liv-, Esth- und Kurlands, Petersb. 1868. Kallmeyer, Gründung der deutschen Herrsch. u. des christl. Glaubens in Kurland, Riga 1859. Ph. Schwartz, Kurland im 13. Jahrh. Lpz. 1875.

Preußen. Peter v. Duisburg, Chronicon Prussiae (saec. 14). J. Voigt, Gesch. Preußens II—III, Königsb. 1827; A. L. Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, 3 BB. (bis z. J. 1260), Halle 1872—77. M. Perlbach, Preußens Regesten bis Ausg. des 13. Jahrh. Kgsb. 1876. Lohmeyer, Gesch. v. Ost- u. Westpreußen. I. Gotha 1881.

Mongolen. L. v. Mosheim, Hist. Tartarorum ecclesiastica, Helmst. 1741. D'Ohsson, Hist. des Mongoles depuis Tchingisch., Par. 1824. Hammer-Purgstall, Gesch. der Goldnen Horde, 1840. G. Oppert, Der Presb. Johannes, 2. A. 1870. Külb, Geschichte der Missionsreisen nach der Tartarei während des 13. und 14. Jahrh, Regensb. 1860. The Book of Ser M. Polo the Venetian etc., edit. with Comment by Colonel H. Yule. 2 vols. London 1871.

Kreuzzüge. Recueil des Historiens des Croisades, publié par l'Acad. des Inscr. et des B. L., Par. 1859 ff. (Abth. I: Historiens occidentaux, t. I. II, enth. Wilh. Erzb. v. Tyrus um 1190, u. s. f. Abth. II: Hist. grecs. 1875 ff.). Röhricht, Beiträge z. Gesch. der Kreuzzüge. 2 BB. Berl. 1873—78. Goergens, Arab. Quellenbeiträge z. Geschichte der Kreuzzüge. Berl. 1879. v. Sybel, Geschichte des 1. Kreuzz. I, Lpz. 1881. Kugler, Stud. zur Geschichte des 2. Kreuzzugs, 1866, und: Geschichte der Kreuzzüge 1880. Auch F. v. Raumer in s. Gesch. der Hohenstaufen rc. Wallon, St. Louis et son temps, 2 vols. Par. 1866; nouv. éd. 1878. R. Roehricht, Études sur les derniers temps du royaume de Jésus. Genua 1881. H. Prutz, Culturgesch. der Kreuzzüge, Berl. 1883.

Kirchenverfassungs- und Rechtsgeschichte.

Papsttum. Die frühere papstgesch. Literatur (S. 21 u. 120). Vgl. F. v. Raumer a. a. O.; die papstgesch. Biographien von H. Reuter (Alex. III, 2. Aufl. 3 BB., Berl. 1860), F. Hurter (Innoc. III, 4 BB., 3. Aufl. Hamburg 1845), Brischar (Innocenz III. Freib. 1883), Drumann (Bonif. VIII., 2 BB. Rgsb. 1852), Chantrel (Bonif. VIII, Par. 1862). Auch die ausf. Regestenwerke über Innocenz IV. v. Élie Berger (Les régistres d'Innocent IV., Par. 1882 f.) sowie über Bonif. VIII. v. Digard, Faucon und M. Thomas (ib. 1884). Ferner K. W. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volks im 11. und 12. Jahrhundert Leipz. 1883, sowie die Kaiserbiographien von Flotho (Hch. IV., 2 BB., Stuttg. 1855); H. v. Druffel (Hch. IV. u. s. Söhne, Rgsb. 1863); W. Bernhardi (Konr. III, 2 B., Lpz. 1883); H. Prutz (Friedr. I. 3 BB., Danzig 1871); A. Mücke (Hch. VI., Erfurt 1876); E. Winckelmann (Phil. von Schwaben und Otto IV., Berl. 1873); Schirrmacher (Friedr. II., 3 BB., Gött. 1859); Winkelmann (ders., Berl. 1863); Ad. Ulrich (Wilh. v. Holland, 1882). Ferner die Monographien: J. Ibach, Der Kampf zwischen Papstth. u. Kaiserth. von Greg. VII. bis Calixt II,, Frankf. 1884; M. F. Stern, Zur Biogr. Urbans II., Beitr. zur Gesch. des Investiturstreits, Berl. 1883; E. Bernheim, Gesch. des Wormser Concordats; Gött. 1878; G. Wolfram, Friedr. I. u. das Wormser Concordat, Marb. 1883; P. Giseke,

Die Hirschauer während des Investiturstreits, Gotha 1883; M. Schmitz, Der engl. Investiturstreit 1884. || R. Zöpffel, Die Papstwahlen vom 11. bis 14. Jahrh., 1871; Mühlbacher, Die streit. Papstwahl des J. 1130, Innsbr. 1876. || W. v. Giesebrecht, Arnold v. Brescia, 1873; Dammann, Culturkämpfe in Alt-England, Tl. II, Gütersl. 1881; W. F. Ladenbauer, Wie wurde Johann v. Engl. Vasall des röm. Stuhls? (Innsbr. kath. Ztschr. 1882, II. III).

Kirchenrecht. F. Maaßen, Geschichte der Quellen und Lit. des kanon. Rechts im Abendland. 2 Bde. Graz 1870. J. F. v. Schulte, Gesch. der Quellen und der Lit. des kan. Rechts v. Gratian bis z. Gegenw. 3 BB., Stuttg. 1875 ff., nebst den spec. Monographien, bes. auch den auf Louis' IX. Pragm. Sanktion bezüglichen (Angriffe auf deren Ächtheit v. den Ultramontanen Rösen, Münster 1855 und Ch. Gérin [Les deux pragmat. attribuées à St. Louis, Par. 1869], zurückgewiesen durch Soldan, Zeitschr. f. hist. Theol. 1856; Fr. X. Funk, Tüb. th. Quartalschr. 1872, III).

Rom und Konstantinopel. A. Pichler (s. S. 120). J. H. Krause, Die Eroberungen von Constpl. im 13. und 15. Jahrh., Halle 1870. L. Streit, Beitr. zur Gesch. des 4. Kreuzzugs. Anklam 1877. B. Swete, On the hist. of the procession of the Holy Spirit etc. Cambr. 1876. K. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit. ꝛc. B. III, 1863.

Christl. Leben, insbes. Askese und Mönchtum.

Uhlhorn, Vorstudien zur Gesch. der christl. Liebesthätigkeit im MA. (Ztschr. f. KG. 1880, I, 44 ff.). Ders. Geschichte der Liebesthätigk. im MA., Stuttg. 1884. Auch Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformat. 1. Vorgeschichte, v. d. Kreuzzügen bis zum Schluß des MA.s (Stud. u. Krit. 1883, IV). || C. Bücher, Die Frauenfrage des MA.s, 1882. || W. Gaß, Gesch der chr. Ethik I, 1881. || Zöckler, Krit. Gesch. der Askese, sowie die S. 21 angeführte mönchsgeschichtl. Literatur im allgem.

Einzelne Haupt-Orden: Geistl. Ritterorden: Uhlhorn, Die Anfänge des Joh.-Ordens (Ztschr. f. KGesch. VI, 1). Ders. Liebesthtigk. im MA., S. 101 ff., 161 ff. (vgl. die o., S. 21 angef. mönchsgesch. Lit.). — Karthäuser: F. A. Lefebvre, St. Bruno et l'ordre des Chartreux, 2 vols., Par. 1884. — Cisterzienser: Manrique, Annales. Cisterc. ll. IV, Lugd. 1842—49. Janauschek, Origines Cistercienses, Vindob. 1877; Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cistercienne, d'après les mscr. de l'abbaye de Citeaux, Dijon 1878. Auch Neander, Der h. Bernhard u. s. Zeit, 2. A. Berl. 1848. J. C. Morrison, The life and times of S. B., Lond. 1863. Frz. Winter (s. o. bei der Missionsgesch.). Pyl, Gesch. des Cisterzienserkl. Eldena, Greifsw. 1881. — Prämonstratenser: Winter a. a. O.; Bernheim, Norbert v. Prémontré u. Magdeburg, in d. histor. Ztschr. 1876, I. — Franziskaner: Luc. Wadding, Annales Minorum, 18 t. fol., Rom. 1731 ff. Biogrr. des h. Franz in Acta SS. t. II Oct., sowie neuere von Vogt (1840), Chavin de Malan (2. A., 1862), Hase (1856), Morin (1853); Biogr. der h. Clara v. Demore (a. d. Franz. Rgsb. 1857), des Elias v. Cortona v. Rybka (1874), des Anton. v. Padua v. At (franz. Par. 1878). Vgl. Zöckler, Art. Franzisk. u. die Franzisk. in PRE.²; Panfilo da Magliano, Gesch. des hl. Fr. und der Franziskaner (deutsch von Müller), München 1883. — Dominikaner: Mamachii et alior. Annal. Ord. Praedicator., Rom. 1746. Leben des h. Dominikus v. Dietrich v. Apolda in Acta SS. t. I Aug., sowie aus neu. Zeit von Lacordaire (Vie etc. Paris 1841) u. E. Caro (St. Dom. & les Dominicains, Par. 1853, auch deutsch Rgsb. 1854). Ant. Danzas, Études sur les temps primitifs de l'ordre de S. Dominique, Par. 1873. Greith, Myst. im Pred.-O. (u., fg. S.). — Augustiner-Eremiten: Torelli, Secoli Agostiniani. 8 voll. Bologn. 1659. Zöckler in PRE.² M. Kolbe, Die deutsche Augustinercongreg. und Joh. v. Staupitz, Gotha 1879. — Karmeliter: Launoy, Diss. V de Simonis Stock. visione et de Sabbatinae bullae privileg. et Scapularis Carmelitarum sodalitate, in Launoii Opp. t. II, Genev. 1732.

Kultus- und Kunstgeschichte.

Kultus. Die allgem. hieher gehör. Lit., bes. Augusti, H. Alt, Kliefoth ꝛc. Wichtige Monogrr.: Marbach, Gesch. der deutschen Pred. vor Luth., I, 1873; Cruel, Gesch. der deutsch. Pred. im MA., Detm. 1878. || G L. Hahn, Die röm. Lehre von den 7 Sakr., 1864. || H. Preuß, Die röm. Lehre v. d. unbefl. Empfängniß, Berl. 1865; F. Morgott, Die Mariologie des h. Thomas, Freib. 1878.

Kunst. Im allg. W. Lübke, Vorschule z. Stud. d. kirchl. Kunst des deutschen MA.s. 6. A. 1873; H. Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäol, 4. A.; M. Carriere, Die Kunst im Zusammenh. der Culturentwickl., Bd. III; Zöckler, Das Kreuz Christi (1875), S. 194 ff. — Über roman. Architektur insbes. s. o. S. 120. Zur Gesch. der Gotik: Wiegmann, Über den Ursprung des Spitzbogenstils, 1842; Pugin, Les vrais principes de l'architecture ogivale romaine, Bruges 1850; Hugo Graf, Opus francigenum: Studien zur Frage

nach dem Ursprung der Gothik, Stuttg. 1878. Auch Ennen, Kölner Dombüchlein 1880; Kolbe, Die Kirche der h. Elisabeth, 2. A. Marb. 1882. — Zur Gesch. der Hymnendichtung, vgl. außer der S. 120 angef. Lit. noch: B. Hauréau, Sur les poèmes latins attribués à St. Bernard (Journ. des Savants 1882); Gautier, Adam de St. Victor, Par. 1860; Wrangham, The liturgical poetry of Ad. of St. Victor, Lond. 1882; J. v. Görres, Der h. Franziscus ein Troubadour. Rgb. 1879 (aber auch die krit. Untersf. v. Vict. Schulze in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882, VI); A. F. Ozanam, Les poètes Franciscains en Italie, Paris 1852 (deutsch durch Julius, Münster 1853); Schlüter u. Stork, Ausgew. Lieder des Jakop. da Todi, München 1864.

Theolog. Schulen und Richtungen (wegen der Lehrentwicklung vgl. Dogmengesch.).

Scholastik des Abendlands. Vgl. im allgem. die das MA. betreffenden Abteilgn. der Dogmengeschichte u. der Gesch. der Philos. Von Spezialarbeiten bes. B. Hauréau, De la philos. scolastique, 2 vols. Par. 1850, und: Hist. de la ph. scol., 3 vols., ib. 1872—80; Erdmann, Der Entwicklungsgang der Schol. (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1865, II); F. Nitzsch, Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Schol. im 13. Jahrh. (JBB. f. prot. Th., 1876, III). || M. Schneid, Aristoteles in d. Schol., Eichstätt 1875; Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge, Par. 1878; Talamo, L'Aristotelismo della Scolastica, Sienna 1881. — Biogrr. des Anselmus v. Hasse (1842), Remusat (1854), M. Rule (2 vols., Lond. 1882); des Abälard von Remusat (1845), Wilkens (1855), Heyd 1863). Bittcher (Ztschr. f. hist. Theol. 1869. 1870), Reuter (Gesch. der Aufkl. im MA. II) und besonders von M. Deutsch, Berl. 1883; des h. Bernh. v. Neander (s. o.); des Hugo u. Rich. v. St. Victor v. Liebner (1832), Engelhardt (1838) und Kaulich (1864); des P. Lombardus v. Protois (Par. 1881); des Bonaventura v. Hollenberg (1862) und da Vicenza (1874); des Albert M. v. Sighart (1857), Bach u. v. Hertling (1880); des Thomas Aq. v. K. Werner (3 BB., 1859); des Duns Scotus von dems. (1881).

Mystik und bibl.-prakt. Theol. des Abendlands. W. Preger, Gesch. der deutschen Myst. im MA. I, 1875. Dess. Ausg. v. Davids v. Augsb. Tractat über die Waldesier, München 1878. Hamberger (1867), Schmidt (1871) und Stromberger (1877) über Berthold v. Regensburg. Schmelzeis, Leben und Wirken der h. Hildegard, Freib. 1879. — C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, 1861. Gall-Morel, Die Offenbarungen der Schwester Mechtildis v. Magdeburg. 1869. L. Paquelin, Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae, 2 voll., Par. & Poitiers 1875. || — Robbe, Gerhoch v. Reichersb. (Wien 1880); Schaarschmidt, Joh. v. Salisbury (Lpz. 1862); Charles (1861), Siebert (1861), Schneider (1873), K. Werner (1879) über Roger Baco.

Scholastik und Mystik des Orients. K. Ullmann, Nikol. v. Methone, Euth. Zig. u. Nicetas Chon. (Studd. u. Kr. 1833); W. Gaß, Beiträge zur k. Lit.- u. Dogmengesch. des griech. MA.s I, Bresl. 1844; A. Neander in d. Abh. der Berl. Akad. 1841 (über Eustath. v. Thess.). Tafel, Des Eustath. v. Thessalon. Betrachtungen über den Mönchsstand 2c. Berl. 1847.

Ketzer- und Ketzerbestreitung. Inquisition.

Katharer. Ch. Schmidt, Hist. et doctr. des Cath. et Albigeois, 2 t. Par. 1849; Peyrat, Hist. des Albigeois, Par. 1870; A. Lombard (s. o. S. 121); M. Douais, Les Albig. etc., Paris 1879. — Pantheisten: A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moy. âge, Par. 1875; Preger (Deutsche Myst. I); Reuter (Aufkl. II). — **Joachim und das ew. Evangelium.** Döllinger im Histor. Taschenbuch. 1871; Preger und Reuter l. c., Schneider, Joach. v. Flor. u. d. Apok. des MA. (1873). — **Apostelbrüder.** Schlosser, Abälard u. Dulcin, Gotha 1807; Krone, Fra Dolcin und die Patarener, Leipz. 1844; Döllinger l. c. — **Waldesier.** Dieckhoff (1851); Herzog (1853); Hudry-Menos, L'Israel des Alpes etc. (Rev. des deux Mondes 1867—69); Em. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma. Firenze 1880.

Ketzerbestreitung. Die gr. ketzerbestreit. Werke von Alanus, Ebrard v. Betuna, Bonacorsi, Moneta u. Rainer Sacchoni (Summa de Catharis et Leonistis, ca. 1250) teils in der Bibl. Patr. max. t. 24 u. 25, teils bei d'Achery, Spicilegium I u. in Marténe u. Durand, Thes. nov. anecdot. V. Vgl. Gieseler, Comm. crit. de Rainerii Sacch. Summa etc., Gött. 1834; Preger, Beitr. zur Gesch. der Waldesier, Münch. 1875. || Füßlin, Unpartei. K.- u. Ketzerhist. der mittl. Z., 3 BB. Leipz. 1770. L. Flathe, Gesch. d. Ketzer im MA. 3 BB. Stuttg. 1845.

Inquisition. Nic. Eymericus († 1399), Directorium inquisitor., c. comment. Fr. Pegnae. Rom 1578. Lud. de Paramo, De orig., officio et progr. S. Inquis., Antv. 1619. — Ch. Molinier, L'inquisition dans le midi de la France au 18. et 14. siécle. Par. 1881. B. Kaltner, Konrad v. Marburg u. die Inquisition in Deutschland, Prag 1882. Vgl. die Biogrr. Konrads v. Marb. von Hausrath, Henke (beide 1861), Beck (1871).

Dritte Periode: **Die Zeit des sinkenden Mittelalters** oder der mittelaltrigen **Durchbildung**, von Bonifaz VIII. bis zur Reformation (1303—1517).

6. Chronologischer Überblick über die Zeit des sinkenden Mittelalters (mit bes. Berücksichtigung der vorreformatorischen Bestrebungen und Bewegungen).

I. **Das Avignonsche Exil der Päpste (1305—77).** *1.* Clemens V., in Rom gewählt nach dem baldigen Ableben des zunächst auf Bonif. VIII., gefolgten Benedikt XI. (1303—4) sowie nach einer dann folgenden fast einjährigen Sedisvakanz, war französischer Prälat (früher Bertrand de Got, Erzb. v. Bordeaux). Er bethätigte seine Abhängigkeit von Philipp dem Schönen damit, daß er Rom überhaupt nie betrat, sondern seit 1309 die päpstliche Residenz nach der provenzalischen, also zu Anjou-Neapel gehörigen Stadt Avignon verlegte, womit ein nahezu 70jähriger Verbannungszustand für das Papsttum (Exilium Babylon. Ecclesiae) beginnt. Ein auf Philipps Betrieb eingeleitetes Prozeßverfahren wider Bonif. VIII. als lasterhaften Ketzer und Frevler wußte Clem. bald niederzuschlagen, lenkte auch die deutsche Königswahl nach Albrechts I. Tod statt auf Philipps Bruder Karl v. Valois vielmehr auf Heinrich VII. den Luxemburger (1308). Dagegen mußte er Philipp darin zu Willen sein, daß er den Prozeß guthieß und durch das 15. ökumenische Konzil zu Vienne 1311/12 sanktionieren ließ, welchen jener wider den in Frankreich reichbegüterten Orden der Templer aus Habgier und auf Grund teils wahrer teils falscher Anklagen (wegen geheimer Wollustgreuel, Zauberei, Anbetung des Götzen Baffomet ꝛc.) hatte anstrengen lassen. (Hierauf Verbrennung auch des Großmeisters Jakob v. Molay 1314; Eintritt der Reste des Ordens teils bei den Johannitern, teils in den neuerrichteten arragon. Orden v. Montesa seit 1316, oder in den portugies. Christus-Orden seit 1319). Das Konzil v. Vienne erläßt außerdem Verdammungsdekrete wider die Fraticellen und Begharden und sanktioniert das zuerst in der Diözese Lüttich auf Grund einer Vision der Nonne Juliana 1261 aufgekommene Fronleichnamsfest zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders.

2. Johann XXII. (1316—34), vorher Jakob v. Ossa (d'Euse) Kardin. de Prato, wurde ungeachtet persönlicher Tüchtigkeit, namentlich ausdauernden Fleißes bei nächtlicher Arbeit, doch berüchtigt teils wegen arger Steigerungen des päpstl. Erpressungssystems (Beanspruchung der Annaten von allen Bischöfen und Prälaten seit 1319; Erweiterung der Reservationen und Kommenden auf sämtliche Länder der Christenheit; Dekretale Exsecrabilis 1317; Constitutio ad regimen 1334), teils wegen seines heftigen Auftretens gegen den deutschen König Ludwig IV. den Baier und dessen Gegenpapst Nikolaus V. (vorher Peter v. Corvara; bald nach Ludwigs Kaiserkrönung in Rom 1328 zur Unterwerfung gezwungen und von Joh. im Gefängnisse hart behandelt) sowie gegen die auf Ludwigs Seite streitende spiritale Partei des Franziskanerordens unter Michael v. Cesena und Wilhelm Occam (vgl. unten). Er starb 90jährig, während ein durch seine antithomistische Lehre über das Schauen

Gottes durch die Seligen veranlaßter, auf die Anklage Occams, der Pariser Universität und des französischen Königs Philipps VI. betriebener Ketzerprozeß wider ihn als angeblichen Psychopannychisten schwebte.

3. Von den fünf letzten Avignonensischen Päpsten: Benedikt XII. (1334—42), Clemens VI. (—52), Innocenz VI. (—62), Urban V. (—70), Gregor XI. (—78) ist nur Clemens VI. (Pierre Roger — eifriger Franzose auch in s. Politik) einigermaßen bedeutend. Er erwarb 1348 Avignon käuflich von Königin Johanna v. Neapel; wies die 1349 im Gefolge des schwarzen Tods auftretenden Scharen der Flagellanten oder Geiselbrüder von den Grenzen Frankreichs zurück, begünstigte gegenüber Ludwig d. Baier, den er noch heftiger als Johann XXII. bekämpfte, die Erhebung Karls IV. v. Böhmen auf den deutschen Thron 1347, und erhielt dafür von diesem den „Volkstribun" der Römer Cola di Rienzi (einen Erneuerer der phantastischen Freiheitsschwindeleien Arnolds v. Brescia) nach Avignon ausgeliefert (1350). Von da sandte später Innocenz VI. den mit der Senatorwürde Geschmückten nach Rom zurück, aber ohne seinen Sturz und Tötung durch die wankelmütigen Römer (1354) verhindern zu können. Urban V., mit kaiserlicher und genuesisch-pisanischer Hilfe 1367 nach Rom übergesiedelt, fand es daselbst — trotz einer Huldigung seitens des hilfsbedürftigen und unionssehnsüchtigen byz. Kaisers Joh. V. Paläologos, die er 1369 entgegennehmen durfte und wobei er denselben zum signifer et vexillarius Eccl. Romanae ernannte — so wenig wohnlich in der alten Papststadt, daß er 1370, kurz vor seinem Tode, nach Avignon zurückkehrte. Erst sein Nachfolger Gregor XI., den Mahnungen der hochangesehenen Prophetinnen des Zeitalters, der hl. Birgitta v. Schweden († 1373) und Caterina v. Siena († 1380) nachgebend, verlegte 1377 den päpstl. Stuhl definitiv, freilich mit kirchenspaltender Wirkung, nach Rom zurück.

4. Innere Zustände. Mönchtum. Neben zunehmender Verweltlichung und Entartung vieler Lebenskreise, besonders der Hierarchie und des Adels, doch auch viele Kundgebungen eines intensiven Frömmigkeitsstrebens und strengen Asketismus. So die Flagellanten (s. u. III), die Tänzer (Chorisantes) in den Rheingegenden um 1374; die seit 1300 zuerst in Antwerpen hervorgetretenen Vereine der Lollharden oder Alexiusbrüder zur Krankenpflege und Totenbestattung (konzessioniert durch Gregor XI. 1377). Endlich als neue Ordensgründungen: die Benediktinerkongregation der Olivetaner (1319), von dem Sienesen Joh. Tolomei auf dem Monte Oliveto bei Siena zu Ehren der Jungfrau Maria gestiftet; die Jesuaten des hl. Joh. Colombini v. Siena seit 1367, Augustinerkongregation zu Krankenpflege und Begrüßung eines jeden Begegners mit dem Jesusnamen; die Hieronymiten zum Behufe gelehrter theologischer Studien unter dem Patronat des hl. Hieronymus von dem Portugiesen Vasco und dem Spanier Pecha 1370 gestiftet; der Elisabetherinnen-Verein zur Pflege von Armen und Kranken nach dem Vorbilde der hl. Elisabeth v. Thüringen († 1231), seit etwa 1350; der Birgittinnen-Orden (1363) von jener frommen schwedischen Visionärin S. Birgitta zu Wadstena bei Linköping gestiftet nach dem Vorbilde älterer (fontebraldinischer 2c.) Doppelklöster, so daß jedes Haus 60 Nonnen, 13 Ordenspriester, 4 Diakonen und 8 Laienbrüder, diese alle unter der Äbtissin stehend, als Insassen erhielt.

5. Literarische Widersacher der avignonensischen Päpste, zum Teil von reformatorischem Geiste beseelt:

a) Ital. Vorläufer des Humanismus: Dante † 1321 (versetzte nicht bloß Bonifaz VIII., sondern auch Clemens V. in die Hölle und verteidigte freisinnig-kirchenpolitische Grundsätze in s. Schr. De monarchia); Petrarca † 1374 und Boccaccio † 1375, — beide antihierarchische und antischolastische Verehrer des klassischen Altertums, jener in der Art wie später Erasmus, dieser in ähnlichem frivolem Geiste wie Ulrich v. Hutten wider die Kurie und Scholastik zu Felde ziehend (Boccaccio auch erster Urheber der religiös-indifferentistischen Fabel von den drei Ringen, welche Lessing aus seinem ‚Decamerone' entnahm).

b) Freisinnige Kirchen- und Staatsrechtslehrer (Imperialisten, Antikurialisten), Nacheiferer jenes Joh. de Parrhisiis unter Bonif. VIII. So die Verteidiger Ludwigs IV. gegenüber Johann XXII.: Marsilius v. Padua † 1342 und Joh. v. Jandun † 1328 (die Verfasser des „Defensor pacis" 1325); Lupold von Bebenberg in Würzburg, später Bischof von Bamberg † 1363; ferner Occam (s. u.). Gegen sie die Kurialisten Alvarus Pelagius: De planctu Ecclesiae 1330; Augustin Triumphus, Konr. v. Megenberg ꝛc.

c) Freisinnige Scholastiker. So vor allen der schon genannte Franziskaner (also Skotist) Wilhelm Occam, Ludwigs d. Baiern Freund und Ratgeber († 1347), als Widerbegründer des seitdem bald zur Vorherrschaft gelangten scholast. Nominalismus genannt Venerabilis inceptor, auch Doctor invincibilis. Er bekämpfte nicht bloß jene Seelenschlafslehre des P. Joh. XXII., sondern auch die kirchliche Substanzverwandlungslehre, der er eine Art von Impanation gegenüberstellte. Ähnlich der anfängl. Thomist, spätere Nominalist und Antitranssubstanziarier Durandus a St. Porciano, Bischof v. Meaux † 1334, gen. Dr. resolutissimus, sowie der über Thomas hinaus zur Gnadenwahllehre Anselm und Augustins zurückgehende, die Scholastik seiner Zeit als „pelagianisch" bekämpfende Thomas de Bradwardina, Erzbischof v. Canterbury † 1349, gen. Dr. profundus, wichtig als Geistesverwandter und Vorgänger Wiclifs.

Ein bibl.-praktischer Theologe von wichtigem Einflusse auf die Mit- und Nachwelt war Nikolaus v. Lyra (Lyranus, gen. Postellator, † 1340) aus der Normandie, vielleicht bekehrter Jude, jedenfalls rabbinisch gelehrter und dabei nach gramm.-histor. Grundsätzen verfahrender Exeget in seiner Postilla in universa Biblia, welcher Luther viel verdankte (daher: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset).

6. Die gleichzeitige deutsche Mystik, repräsentiert durch die drei tiefsinnigen Dominikaner Meister Eckhart v. Köln † 1329, Johann Tauler v. Straßburg † 1361, Heinrich Suso (der Seuse, auch Amandus genannt) † 1365 zu Ulm; durch den Augustinerchorherrn Joh. Ruysbroeck zu Brüssel † 1381, durch Heinrich v. Nördlingen, durch die frommen Laien Hermann v. Fritzlar, Rulman Merswin in Straßburg † 1382 u. a. (vielleicht auch durch den unbekannten [Frankfurter] Verfasser des von Luther hochgeschätzten Büchleins von der „deutschen Theologie", falls dieses nicht erst dem 15. Jhdt. angehört) opponierte dem eingerissenen kirchl. Verderben zwar nicht durch kirchenpolitische Reformbestrebungen oder durch Zurückgehen auf den biblischen

Urgrund der kirchlichen Wahrheit, wohl aber durch ihre tiefinnerliche Frömmigkeit und weltverachtende asketische Strenge. Nur bei dem Erstgenannten konnte auf Grund der hie und da pantheistisch klingenden, teilweise an Erigena und Amalrich v. Bena erinnernden Lehren, die er vortrug, kirchlicherseits ein Anklageverfahren wegen Häresie eingeleitet werden. Sein angeblicher Widerruf 1327 und Johanns XXII. Kondemnation von 28 seiner Sätze 1329; seine angebl. Einwirkung auf die Ketzerparteien der Begharden, der Brüder und Schwestern des freien Geistes, der Luciferianer ꝛc. — Über die Gottesfreunde s. d. folg. Abschn. Über die neuesten auf Taulers Leben und Schriften bezüglichen krit. Forschungen vgl. u. Siehe auch im III. Band die „Geschichte des Predigtwesens."

7. Mystische Theologie und Unionsstreitigkeit in der oriental. Kirche. Ein Blütenalter mystischer Spekulation war das 14. Jahrhundert auch für die byzant. Theologie und Kirche. Die auf areopagitischem Grunde ruhende Mystik der Athosmönche um 1340, welche sich selbst als Hesychasten (*ἡσυχάζοντες*) bezeichneten und die man spottend (wegen ihres Hinstarrens auf die Nabelgegend, um eine gewisse ekstatische Lichtempfindung zu erzielen) „Nabelseelen" (*Ὀμφαλόψυχοι*) nannte, wurde trotz ihres bedenklich quietistischen Charakters und ihrer an Ditheismus gemahnenden Lehre von einem unerschaffenen göttlichen Licht (*ἐνέργεια*, das von Gottes Wesen (*οὐσία*) verschieden sei, durch ein Konzil zu Konstantinopel 1341 gutgeheißen; gleichwie einer ihrer Hauptanwälte, Gregorius Palamas, später Erzbischof von Thessalonich wurde, und noch drei spätere Synoden (bis zum Jahre 1351) die hesychastische Lehre billigten. Daß ihr Ankläger, Abt Barlaam aus Konstantinopel, in diesem hesychastischen oder barlaamitischen Streite so gänzlich unterlag und auf jener ersten Synode sogar zum Widerrufe gezwungen wurde, erklärte sich aus seiner Zugehörigkeit zur Partei der *Λατινόφρονες*. Wie er denn als Vertreter dieser Richtung 1339 in Kaiser Andronikus III. Auftrag nach Avignon gereist war und Papst Benedikt XII., freilich vergeblich, zum Eintreten in neue Unionsverhandlungen zu bestimmen versucht hatte. Bald nach jener ersten konstpl. Synode floh er nach Italien, trat hier förmlich zur röm. Kirche über, wurde Petrarka's Lehrer im Griechischen und starb als Bischof im Neapolitanischen 1348. — So wenig wie er, konnte später Kaiser Johann V. Paläologos durch seinen Übertritt zur röm. Kirche unter Urban V. (s. oben I, *3*) die ersehnte Union zu einer beiderseits anerkannten und lebenskräftigen machen, geschweige denn die auf Grund ihrer erhoffte abendländische Hilfe wider die Türken erlangen. — Spätere mystische Theologen der griechischen Kirche von kirchlich korrekterer Haltung als Palamas und die Hesychasten waren die thessalonicensischen Erzbischöfe Nikolaus Kabasilas (Verf. von *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, ꝛc.) um 1360 und Symeon (Verf. von *Κατὰ αἱρέσεων*, ꝛc.) um 1400.

II. **Das große Schisma (1378—1414) und das Kostnitzer Konzil (—1418).** *1.* Das Schisma. Von dem nach Gregors XI. Tode 1378 in Rom gewählten Papste Urban VI. (vorher Bartolom. Prignani, Erzb. v. Bari) fielen wenige Monate nach seiner Erhebung die nach Fondi geflohenen Kardinäle, unter Ungültigerklärung ihrer Wahl als einer erzwungenen, wieder ab, indem sie statt des mißliebigen Italieners einen Franzosen, den Kardinal

Robert v. Genf, als Clemens VII. erwählten. Diesem, der seit 1379 wieder Avignon zu seinem Sitz machte, fielen Frankreich, Neapel, Savoyen, Spanien und Schottland zu; Oberitalien dagegen, Deutschland, Skandinavien, Polen — samt dem bald darauf durch eine Heirat der Königin Hedwig mit dem Fürsten Jagello 1386 christianisierten Litthauen —, endlich England erkannten Urban VI. an. So entstand das hartnäckigste, in seinen Wirkungen verderblichste aller päpstlichen Schismen. Dem römischen Papste Urban folgten, erwählt durch seine römischen Cardinäle, Bonifaz IX. (1389—1404), Innocenz VII. (—1406), Gregor XII. (—1415). Dem Avignonenser Clemens wurde, als er 1394 starb, der span. Kardinal Peter de Luna als Benedikt XIII. zum Nachfolger gewählt, der gegenüber den verschiedenen durch die Pariser Universität gemachten Vorschlägen zur Abstellung des Schisma (bestehend in Empfehlung entweder der Cession beider Päpste, oder eines Kompromisses, wonach Einer sich zum freiwilligen Rücktritt verstehen sollte, oder eines allgem. Konzils [via synodi]) mit unverbesserlicher Hartnäckigkeit sich ablehnend verhielt, auch durch eine fünfjährige Einsperrung in Avignon, welche Karl VI. v. Frankreich über ihn verhängte (1398—1403), nicht zum Nachgeben bestimmt werden konnte.

2. Das Reformkonzil zu Pisa (1409), auf Betrieb der Pariser Universität, insbesondere ihres hochbegabten und einflußreichen Kanzlers Gerson (s. unten *5*) zusammengetreten, verschlimmerte den zerspaltenen und zerrissenen Zustand der Kirche nur noch, da neben dem von ihm (unter Widerspruch des deutschen Königs Ruprecht) erhobenen neuen Papste Alexander V., vorherigen Kardinal-Erzb. Peter Philargi v. Mailand, auch die beiden abgesetzten Gegenpäpste Gregor XII. und Benedikt XIII. sich behaupteten. Jener siedelte von Rom nach Udine über, dieser vertauschte seine Avignoner Residenz mit Perpignan in Spanien (später mit Peniscola b. Valencia). — Das somit dreiköpfig gewordene Schisma heilte endlich der deutsche König Sigismund, Ruprechts Nachfolger, dadurch daß er den römischen Papst Johann XXIII. (Kardinal Balthasar Cossa, früher angeblich Seeräuber, Nachfolger Alexanders V. seit 1410) dazu zwang, ein neues allgemeines Konzil auszuschreiben.

3. Das Kostnitzer Reformkonzil (1414—18), unter den abendld. ökumenischen das 16., und zwar wegen enorm starker Teilnahme nicht nur von Klerikern (über 18,000!) sondern auch von fürstlichen, adeligen und bürgerlichen Laien aus fast allen Ländern das großartigste und glänzendste von allen, nötigte Johann XXIII. durch einen gerichtlichen Anklageakt (1415) zur Abdankung († 1419 als Kard.-Bisch. v. Tuscoli), bewog mittelst schonenden Entgegenkommens auch den Udinenser Gregor XII. zum Rücktritte († 1417 als Kard.-Bisch. v. Ancona) und machte schließlich unterstützt durch Sigismunds Reise nach Narbonne und den dadurch herbeigeführten Eintritt auch der Spanier (als fünfter Nation, neben den vier andern der Italiener, Deutschen, Franzosen und Engländer) auch Benedikt XIII. unschädlich † 1424 in Peniscola). Hierauf 1417 Wahl des Römers Otto v. Colonna als Martin V. zum neuen Papste, welcher die einzelnen Nationen durch wenig belangreiche, trügerisch hinhaltende Separatverträge beschwichtigte, nach 5 Jahren ein neues allgemeines Konzil zur Fortführung der reformatio Ecclesiae in capite et membris zu halten versprach, und dann in der 45. Session, 22. April 1418, die Versammlung auflöste.

Unter den nicht kirchen-reformatorischen Beschlüssen des Konzils sind die wichtigsten: a) Anerkennung der strengeren Partei der Franziskaner als einer besonderen Kongregation innerhalb des Ordens, welche unter dem N. Observanten (fratres regularis observantiae) der laxeren Mehrheit der „Konventualen" fortan friedlich zur Seite trat; b) Abweisung der Klage des Dominikaners Matth. Grabow wider die Brüderschaft vom gemeinsamen Leben und feierliche Bestätigung dieser Genossenschaft durch Martin V.; c) Entscheidung der Sache des Minoriten Johs. Parvus (Jean Petit), der aus Anlaß der 1407 erfolgten Tötung des Herzogs v. Orleans durch Pilipp v. Burgund den Tyrannenmord zu verteidigen versucht hatte und einen in der That sehr milden Urteilsspruch des Konzils („non unicuique licere — tyrannum occidere), verwandt der probabilistischen Doktrin späterer Jesuiten, erlangte; d) das Ketzergericht über Hus und Hieronymus, (s. unten *6*).

4. Sittlich zerrüttende Wirkungen des Schisma. Volkstümlich asketische Reaktionsversuche. Arge Sittenverderbnis sowohl beim Klerus und Mönchtum, als in vielen Laienkreisen um sich greifend, anschaulich geschildert bes. durch Heinr. v. Langenstein: Concilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae in Conc. universali quaerenda, 1382, sowie in der Schrift (des Nikol. de Clemange?): De ruina Ecclesiae. Daher mancherlei Ausbrüche des reagierenden christlichen Volksgewissens, teils ältere Vorgänge reproduzierend (neue Veitstänzer in Straßburg 1418; neue Geislerschaaren in Oberitalien 1399 und 1400 [die sog. Bianchi oder Albati]; in Spanien, Frankreich, England, Italien 2c. 1400—1415 unter Führung des berühmten Bußpredigers und Judenbekehrers Vincenz Ferrer, † 1419), teils in neuen charakteristischen Erscheinungen sich darstellend. So a) in dem mystisch-prophetischen Treiben der Gottesfreunde in der Schweiz, frommer Einsiedler, die sich um die (durch deutsche Mystiker wie Rulman Merswin, Tauler, Ruysbr.) angeregte geheimnisvolle Persönlichkeit des „gnadenreichen Laien" oder „großen Gottesfreunds aus dem Oberlande" — † nach 1420, über 100 Jahre alt, als Klausner im Entlebuch, von C. Schmidt irrigerweise identifiziert mit dem um 1408 zu Wien als Ketzer verbrannten Nikolaus v. Basel — schaarten und beim Beginn des Schisma 1378 in heftige visionäre Aufregung gerieten; b) in der wichtigen Ordensgründung der Brüder vom gemeinsamen Leben, Fratres de v. com., auch Fratr. devoti, Fr. scholares Hieronymiani oder Gregoriani genannt, ausgegangen von Geert Groot (Gerardus Magnus) zu Deventer, einem Schüler Ruysbroeks (bekehrt 1374, nach üppigem Weltleben als Kanonikus zu Utrecht und Aachen, † 1384), sowie von dessen Hauptschüler Florentius Radewins (Radewynzoon) † 1400. Letzterer begründete 1388 die später auch außerhalb der Niederlande weithin ausgebreitete, nach den Grundsätzen der „Brüder" verfaßte „Moderne Devotion" od. Genossenschaft der regulierten Kanoniker v. Windesheim bei Zwoll (volkstümlich wegen ihrer Tracht als „Kogel- oder Kugelherren", fratres cucullarii bezeichnet). Im nahe benachbarten Kloster St. Agnetenberg bei Zwoll lebte und schrieb der berühmteste Angehörige der Bruderschaft, Thomas a Kempis (Th. Hamerken, Malleolus, geb. 1380 zu Kempen bei Köln, † 1471), Biograph Gerhards, Radewins 2c. und Verfasser des gelesensten aller christlichen Andachtsbücher: De imitatione Christi (vgl. unten die Lit.).

5. Scholastisch- und kanonistisch-kirchliche Reformfreunde. In der Scholastik herrscht einerseits viel unnütze Disputiersucht und Wortklauberei, bes. in den Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten über verschiedene Lehrpunkte, namentlich die von den letzteren eifrig verteidigte und kraft ihres Einflusses 1387 durch die Pariser Hochschule sanktionierte (auch von Papst Clemens VII. in Avignon 1389 bedingterweise gutgeheißene) Lehre von der immaculata conceptio Virginis. Aber andererseits gehören auch gerade die Vorkämpfer und Leiter der Konzilien von Pisa und Kostnitz und der daselbst betriebenen Versuche einer kirchlichen „Reform an Haupt und Gliedern" zu den angesehensten scholastischen Lehrern des Zeitalters. So Heinrich v. Langenstein (Henr. de Hassia), Lehrer in Paris und Wien, † als Rektor der letzteren Universität 1397; Dietrich v. Neheim (Niem) † 1417, der früheste Historiker des Schisma; Pierre d'Ailli (Petr. de Alliaco), Kanzler der Pariser Universität, Bischof v. Cambray und Kardinal † 1425; Jean Charlier Gerson genannt Dr. christianissimus, während des Kostnitzer Konzils mit Recht als die anima Concilii gerühmt, sehr bedeutend auch als mystisch-theologischer Schriftsteller, † 1429; Nikolaus de Clemange, Rektor der Pariser Universität 1393, † um 1440 (vgl. oben 4 z. A.).

6. Evangelische, aggressiv vorgehende Reformer. Kühner und gründlicher als diese bei mehr nur äußeren kirchenpolitischen Bestrebungen stehenbleibenden Konzilsväter von Costnitz, bethätigten ihr reformatorisches Streben mehrere Geistesverwandte der Waldenser und direkte Vorläufer der evangelischen Kirchenbildungen des 16. Jahrhunderts. So als originalster und geistig bedeutendster dieser eigentl. „Vorreformatoren": John Wycliffe (Wiclif, geb. zu Spreswell bei Richmond 1324, seit 1360 Fellow, dann Prof. an der Univ. Oxford, von dieser ausgestoßen 1382; gest. als Pfarrer zu Lutterworth 1384 bald nach Vollendung seiner reformatorischen Hauptschrift Trialogus, Begründer einer seit 1400 unter dem Namen Lollharden heftig verfolgten evangelischen Partei, deren Reste sich bis unter Heinrich VIII. erhielten). Ferner die beiden Böhmen (energischere Nachfolger der zum teil schon vor den Zeiten des Schisma aufgetretenen Prager Reformfreunde Konrad Waldhauser † 1369, Joh. Milicz † 1374, Matthias Janow † 1394 — beide übrigens im Punkte der Lehre ganz von Wiclif abhängig): Johannes Hus aus Husinecz (geb. 1369, seit 1398 Prof. der Philos. in Prag, 1402 Pred. an der Bethlehemskirche daselbst und Beichtvater der Königin Sophie, 1409 Urheber eines die deutschen und polnischen Studenten aus Prag vertreibenden Universitätsbeschlusses geworden, 1411 von Johann XXIII. wegen wiclifitischer Ketzerei gebannt, 1414 vors Kostnitzer Konzil geladen und von diesem wegen Verweigerung des Widerrufs der 19 aus seinem Tractatus de Ecclesia gezogenen, ihm [bes. von Gerson] als häretisch vorgerückten Sätze zum Tode verurteilt und am 6. Juli 1415 verbrannt), sowie dessen Gefährte Ritter Hieronymus v. Prag (akademisch gebildet zu Oxford, von da als erster Herold wiclifitischer Lehren 1398 nach Prag zurückgekehrt, während Hussens Prozeß zweimal unsicher schwankend [zuerst durch einen Fluchtversuch, dann durch Widerruf im Kerker], zuletzt als ebenso glaubensfester Märtyrer wie Hus auf dem Holzstoß gestorben, 30. Mai 1416) — beide kurz vor ihrem Ende zu

prophetischen Vorhersagern der 100 Jahre später beginnenden Reformation geworden.

III. **Die Konzilien zu Siena (1423), Basel (1431—49) und Florenz (1438. 1439).** *1.* Martin V. und Eugen IV. Die Anfänge des Baseler Konzils. Nachdem das durch Papst Martin V. als Fortsetzung des Kostnitzer nach Siena berufene allg. Konzil 1423 nur die Hussiten verdammt, sonst aber nichts bemerkenswertes beschlossen hatte, wurde für das Jahr 1431 ein weiteres Reformkonzil nach Basel ausgeschrieben und von dem päpstlichen Legaten Cesarini daselbst kurz nach Martins V. Tode, unter dem neuen Papste Eugen IV. (vorher Kard. Condolmiere, 1431—47) eröffnet. Dies sehr freisinnige, von Kg. Sigmund kräftig beschützte und von Männern der d'Ailli-Gersonschen Richtung wie Ludwig d'Allemand, Kard.-Erzb. v. Arles († 1450), Enea Silvio Piccolomini aus Siena (s. u.), Gregor v. Heimburg (Nürnberger Stadtsyndikus, † 1472), Nikolaus Chrypffs aus Cues (Cancer Cusanus, damals Dekan an St. Florin in Koblenz, später Kardinalbischof v. Brixen, † 1464) in energischem Geiste geleitete Konzil widersetzte sich Eugens Auflösungsversuche, kraft dessen es Basel verlassen und seine Sitzungen in Bologna fortsetzen sollte, mit siegreichem Erfolge (1432—33). Es trat dann in eine Reihe kräftiger, bes. gegen das päpstliche Expressungssystem gerichteter Reformbeschlüsse ein (Aufhebung der meisten päpstlichen Reservationen, Abschaffung der Annaten, Verbot vorschnellen Appellierens nach Rom, Anordnung regelmäßiger Diözesansynoden zur Pflege kirchlicher Disziplin 2c.). Daneben freilich auch Beschlüsse zu gunsten des Cölibats und — 1439 — Sanktionierung des scotistischen Dogmas von der unbefleckten Empfängnis! — Einen Teil jener wirklichen Reformdekrete sicherte sich Frankreich unter Karl VII. 1438 in seiner zweiten pragmatischen Sanktion (zu Bourges) und desgleichen im folgenden Jahre Deutschland durch das sog. Mainzer Kirchengesetz (Mainzer Acceptationsurkunde, vgl. unten *4*).

2. Die Hussitenkriege, seit 1419 entbrannt infolge von Hussens Hinrichtung und der Verweigerung der hussischerseits begehrten utraquistischen Kommunion (Abschaffung der päpstlichen comm. s. una) durch das Kostnitzer Konzil, suchten die Basler Väter 1433 durch 50tägige Verhandlungen mit mehreren hundert Abgesandten der Böhmen beizulegen. Es wurde wenigstens die mildere Partei, die sog. Calixtiner, durch das modifizierte Zugeständnis ihrer 4 Hauptforderungen, der „Prager oder Basler Kompaktaten" (1. Comm. sub utraque; 2. evang. Predigt in der Landessprache; 3. strenge Kirchenzucht; 4. apostolische Armut des Klerus) zum Wiederanschluß an die kath. Kirche bewogen. Im folgenden Jahre Vernichtung der Hauptstreitmacht der Taboriten bei Böhmischbrod, und dann 1436 Anerkennung Sigismunds als böhmischen Königs auf Grund der von diesem beschworenen Kompaktaten.

3. Das ferraresisch-florentinische Gegenkonzil Eugens IV., zur Unschädlichmachung der für häretisch erklärten Basler Versammlung 1438 (zuerst in Ferrara, dann im folgenden Jahre einer Pest wegen in Florenz tagend), exkommunizierte die Basler und den von ihnen wider Eugen erhobenen Gegenpapst Felix V. (vorherigen Herzog Amadeus v. Savoyen) und vereinbarte mit dem persönlich erschienenen griechischen Kaiser Joh. VII. Paläologos, seinem konstpl. Patriarchen Metrophanes und mehreren anderen angesehenen

byz. Theologen (Bessarion, Erzb. v. Nicäa, Gemisthos Plethon, Georg Scholarius s. u.) eine Union, unter Zugrundlegung des von den Griechen zugestandenen filioque und ihrer bedingten Anerkennung der päpstlichen Suprematie. Haltbar war diese Florentiner Union von 1439 so wenig wie die Lyoner von 1274. Die schroffe romfeindliche Orthodoxie unter Führung des Metropoliten Markus Eugenikus v. Ephesus schmähte Metrophanes als einen *μητροφόνος* und wußte bald die Wiederaufhebung des Einigungswerks zu bewirken (Synode zu Jerusalem 1443).

4. Ende des Basler Konzils. Teils der wenigstens äußerlich glänzende Erfolg des päpstlichen Unionskonzils, teils das Abtrünnigwerden mehrerer der tüchtigsten früheren Vorkämpfer der Basler Freiheiten, besonders des Äneas Sylvius (seit 1442 geheimer Agent für die päpstl. Sache in Diensten Kaiser Friedr. III. u. des Nik. v. Cusa), teils endlich die Neutralitätserklärung Karls VII. v. Frankreich u. Friedr. III. v. Deutschland gegenüber dem neuen Papstschisma zwischen Eugen und Felix V., entzogen dem Basler Konzil seit 1440 nach und nach alle Kräfte. 1443: die 45. und letzte Sitzung in Basel; 1448 Übersiedelung des schattenartigen Rests von da nach Lausanne, der Residenz Felix' V. Dann Unterwerfung dieses Schattenpapsts unter Eugens Nachfolger Nikolaus V., und hierauf Auflösung der Lausanner Versammlung. — Frankreich hielt seine pragmatische Sanktion v. Bourges, als Grundlage seiner „gallikanischen Kirchenfreiheiten" fest. Dagegen opferte Friedrich III., durch den schlauen Äneas Sylvius bewogen, das Wesentliche der deutschen Basler Kirchenfreiheiten 1446 durch Abschluß des Wiener Konkordats, welches — etwas modifiziert als Frankfurter Fürsten-Konkordat — 1447 Eugens IV. Sanktion erhielt und im folgenden Jahre zu noch etwas ultramontanerer Fassung fortgebildet (als Aschaffenburger Konkordat) von dem neuen Papst Nikolaus V. bestätigt ward. — So war die mit gewaltigem Kräfteaufwand begonnene, eine zeitlang gute Fortschritte machende Basler Kirchenreform der schlauen päpstlichen Politik fast vollständig und unwiderbringlich erlegen.

5. Reformfreundliche Theologen der Basler Konzilszeit, außer den oben Nr. *1* genannten, waren noch: Jakob v. Jüterbogk, Cisterzienser in Krakau, dann Karthäuser in Erfurt († 1465); und Felix Hemmerlin (Malleolus), Chorherr in Zürich († um 1460), diese beiden auch selbst Mitglieder des Konzils. Ferner bes. der Spanier Raimund von Sabunde (richtiger vielleicht: Sabieude), Arzt und Theologe in Toulouse um 1430, Vertreter ähnlicher naturtheologischer und biblisch praktischer Anschauungen, wie sie Nikol. Cusanus (in einem Teil seiner Schriften, bes. De docta ignorantia) entwickelte, in s. Theologia naturalis s. liber creaturarum, geschr. um 1436.

IV. **Konstantinopels Fall und das Aufblühen des Humanismus. Papst Pius II.** *1.* Der Untergang des griechischen Reichs. Unter Papst Nikolaus V. (1447—55) wurde der schattenhafte Rest des byzantinischen Reichs eine Beute der schon seit Jahrzehnten ihn bedrohenden und wider ihn anstürmenden Türken. Ihr gewaltiger Sultan Mohammed II. erstürmte am 29. Mai 1453 Konstantinopel (heldenmütig verteidigt vom letzten Paläologenkaiser Konstantin XI.) und machte neun Jahre später auch dem kleinasiatischen Reste Ostroms, dem Komnenenreiche Trapezunt unter Kaiser David, ein Ende. — Verhängnisvoll wurde diese Aufpflanzung des Halbmonds anstatt des Kreuzes

im griechisch-christlichen Länderbereiche nicht sowohl für die physische Existenz, als vielmehr für das geistige Leben der dortigen Kirche und Theologie. Der orthodoxe Klerus gewann unter den Türken sogar an äußerer Machtstellung. Nachdem Patriarch Gennadios v. Konstpl. (vorher Georgios Scholarios, als solcher noch Verteidiger der Union mit Rom beim florentiner Konzil) durch Überreichung einer Professio fidei an Mohammed II. dessen Duldung erlangt hatte, übertrug der neue Herrscher ihm zugleich mit dem geistlichen Primat auch die weltliche Oberaufsicht und Jurisdiktion über die christliche Bevölkerung („Rajah", d. i. Heerde), infolge wovon die Bischöfe gleicherweise geistliche wie weltliche Regenten über ihre Diözesanen wurden. Allein mit eben dieser äußeren Machtverstärkung wuchs die geistige Impotenz des Klerus und das über sein einst so reges theologisches Leben und Streben sich lagernde Dunkel. Was von geistig regsameren Kräften noch vorhanden war, folgte dem Beispiele jener früheren Lehrer des Griechischen im Abendland wie Barlaam (s. ob. I), Emanuel Chrysoloras (seit 1396 in Florenz, später in Pavia, † 1415), Pletho, Bessarion (diese beiden seit dem Florentiner Konzil in Italien wirkend) und wanderte ins römische Kirchen- und Kulturbereich hinüber.

2. Das Wiederaufblühen der Wissenschaften (die wissenschaftliche „Renaissance" oder das Wirken des Humanismus) beginnt unter dem Einflusse a) solcher eingewanderter Griechen; so besonders Georg Gemisthos Plethon, eifriger Anhänger der platon. Philos., Begründer der Academia Platonica in Florenz seit 1439, gest. 1455; Bessarion aus Trapezunt, Erzb. v. Nicäa seit 1436, später Kardinalbischof von Tuscoli und Titularpatriarch v. Konstpl. († 1472); ferner der von diesen Platonikern bekämpfte Aristoteliker Georg v. Trapezunt († 1484); ferner Gregorios Tifernas, erster Lehrer des Griech. an der Pariser Hochschule (seit 1458); Theodorus Gaza, Joh. Argyropulos, Konstantin Laskaris u. s. f., — b) italienischer Humanisten als Jünger der vorigen: Laurentius Valla († 1457), kühner Kritiker der Vulgata (Annotationes in N. T., ediert durch Erasmus 1505), der mittelaltrigen Legende über den Ursprung des apost. Symbolums, sowie der Konstantinischen Schenkung an die Päpste (De falso credita et ementita Constantini donatione, herausgeg. durch Ulrich v. Hutten); Poggio Braccolini, berühmter Handschriften-Aufspürer und (schlüpfriger) Lateindichter († 1459); Marsilius Ficinus, vieljähriger Leiter der Florentiner Acad. Platonica, christlich platonischer Apologet des Christentums († 1499); Joh. Picus Graf v. Mirandula, immens gelehrter kabbalistischer Mystiker und Origenist (in seinen 900 Thesen, publiziert in Rom 1486), zuletzt gleichfalls begeisterter Apologet des Christentums († 1494); — c) fürstlicher und päpstlicher Mäcenaten, wohin vor allen Nikolaus V. gehört, der Begründer der vatikanischen Bibliothek, Versorger vieler aus Griechenland kommender Flüchtlinge und Beschützer Vallas, welchen er trotz jenes Angriffs auf die Don. Constantini der Inquisition nicht überließ, sondern sogar zum päpstlichen Sekretär machte und durch Wohlthaten für sich gewann. — Auch Calixt III., aus dem Hause Borgia, Papst 1455—58, war Gönner des Humanismus, mehr jedoch noch eigennütziger Nepotist und eifriger Betreiber eines Kreuzzugs wider die Türken, (bes. mittelst der Kreuzespredigten des franzisk.-observant. Generalvikars Joh. v. Capistrano, der unter ihm die Türken vor Belgrad glänzend schlug, † 1456).

3. In Pius II. (1458—64), dem vorherigen Äneas Sylvius (Kardinal seit 1456) bestieg ein reichbegabter humanistischer Schriftsteller und Lateindichter, poeta laureatus durch König Friedrich III., den päpstl. Stuhl, nicht ohne wiederholte feierliche Erklärungen des Sinnes, daß er nun als ein „pius Aeneas" zu regieren gedenke; vgl. seine Bulla retractationum an die Kölner Universität 1463, worin er seinen früheren Basler Konzilsstandpunkt entschieden verdammte und sich im schroffst kurialistischen Sinne erklärte. Seine Versuche zur Zustandebringung eines großen Türkenkreuzzugs durch ein „ökumenisches" Konzil zu Mantua 1459, durch Stiftung neuer geistlicher Ritterorden (so eines Ordo hospitalis B. Mariae Bethlehemitanae; einer Societas sub vocabulo Jesu nuncupata etc.), durch Versammlung einer Flotte bei Ancona (1464) 2c., scheiterten an der Indolenz der europäischen Fürsten.

4. Pius' Nachfolger Paul II. (1464—71) ein geld- und prunkliebender Venetianer (Neffe Eugens IV.) ist besonders bekannt durch die Wut, womit er den utraquistischen Böhmenkönig Georg Podiebrad (1457—71) bekämpfte und mittelst Aufhetzung seines Schwagers, des Ungarnkönigs Matthias Corvinus, mit seinen schwarzen Husaren wider ihn zu bewältigen suchte, was ihm trotzdem nicht gelang. Vielmehr fällt gerade unter sein Pontifikat die definitive kirchliche Konstituierung auch der anderen Hussitenpartei Böhmens, der Taboriten oder böhmisch-mährischen Brüder auf ihrer Synode zu Lhotka bei Reichenau 1467 (unter Bruder Grigor, Peter von Chelcic, Michael Bradacz von Senftenberg und Matthias Kunwald, dem ersten „Bischof" der Unität).

5. Die Kunst-Renaissance des 16. Jahrhunderts koinzidiert wesentlich mit der wissenschaftlichen und nimmt gleich dieser ihren Ausgang von Italien aus. a) Auf architektonischem Gebiete geht hier zuerst die bis dahin allenthalben herrschende spätere Gotik in die sogen. Frührenaissance über, wie dies besonders ersichtlich am Dom zu Mailand (gotisch noch, aber bereits stark hinneigend zur Reproduktion der Horizontallinien der Antike) und an dem zu Florenz (gotisch begonnen unter Giotto im 14. Jahrhdt., mit riesiger Kuppel im Renaissance-Stil überwölbt seit 1420 durch Brunelleschi, † 1444). — b) Zur Plastik der Renaissance legen den Grund Lorenzo Ghiberti in Florenz † 1455, der Vollender der herrlichen Baptisterium-Pforten am Dom daselbst; Luca della Robbia, Donatello 2c. — c) Hauptvertreter der Malerei dieser Zeit in Italien die Florentiner (aus Giotto's Schule): Angelico da Fiesole der stets betende „Seelenmaler" († 1455), Domenico Ghirlandajo, Lippo und Filippino Lippi 2c.; in den Niederlanden besonders die Brüder Hubert und Jan van Eyk samt ihren Schülern Rogier van Brügge, Hans Hemling 2c. — d) Für die Musik bahnt einen höheren Aufschwung an die niederländische Schule unter Wilh. Dufay († 1432), Joh. Ockenheim († 1480), Jodokus Pratensis u. a., sowie die römische unter Landino, dem berühmten Orgelspieler Antonio Dagl'Organi († 1498) u. a. — e) Die religiöse Dichtkunst erfährt besondere Förderung einmal durch eine Reihe wichtiger Versuche zum Ersatz der lateinischen Hymnik durch deutsche Kirchenlieder (Petrus Dresdensis in Zwickau um 1420; Heinrich von Laufenberg um 1450; später Lukas von Prag, der mährische Brüderbischof um 1500); sodann durch vielerlei Bestrebungen und Leistungen auf dem Gebiete des geistlichen Schauspiels oder der Mysterien-Dichtung (Pierre Gringoire in Frankreich, sowie der

Mühlhausener Theodorich Schernbeck, der Nürnberger Hans Rosenplüt um 1450, u. a.).

6. Das Kultusleben der Kirche erscheint bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts beim Tiefpunkte seiner Entartung im Sinne rohen Aberglaubens und hierarchischer Veräußerlichung angelangt. Charakteristisch sind vor allen die römischen Jubeljahre mit ihren üppigen Ablaßspenden (gestiftet 1300 durch Bonif. VIII. als alle 100 Jahre wiederkehrend, dann 1350 von Clemens VI. zu einem 50jährigen, 1389 durch Urban VI. zu einem 33jährigen, endlich 1470 durch Paul II. zu einem 25jährigen Cyklus gestaltet!). Ferner die neuen Marienfeste zweiten und dritten Ranges, womit der kirchliche Jahreslauf seit dem 14. Jahrhdt. belastet wird: das Fest Mariä Opferung (f. praesentat., nach 3. Mos. 12, 6—8) am 21. Nov., gefeiert seit 1372; Mariä Heimsuchung (visitat., Luk. 1, 38 ff.) am 2. Juli, gefeiert seit 1389; das Fest Mariä 7 Schmerzen (f. spasmi) am Freitag vor Palmsonntag; das Rosenkranzfest (f. rosarii Mariae) am 1. Oktbr., seit etwa 1470 als dominikanisches Ordensfest, seit 1571 (Seesieg bei Lepanto) als allgemeines katholisches Kirchenfest gefeiert. Dazu dann die immer üppiger werdenden Legenden betr. Marias Haus (die Casa santa) zu Loreto (angeblich dahin getragen durch Engel 1294), die Pilatustreppe, Scala santa in Rom, das Wunderblut (blutende Hostie) zu Wilsnack seit 1383, die wunderwirkenden Skapuliere der Karmeliter und anderer Orden u. dgl. m.

7. Neue Orden und Ordensreformen. Außer den oben erwähnten Versuchen Pius II. zur Neugründung einiger geistlicher Ritterorden gehören der Mitte des 15. Jahrhdts. an: des calabresischen Einsiedlers Franz de Paula († 1507) Stiftung des Bettelordens der Minimi (1457) als einer superlativischen Steigerung der Minoriten, zu beständiger vita quadragesimalis verpflichtet; die Reformversuche des Windsheimer Kanonikus Joh. Busch († 1479) im Benediktinerorden durch Ausbreitung der s. g. Bursfelder Regel (seit 1436), desgleichen der Observanten Bernardin v. Siena († 1444) und Joh. Capistran (s. o. *2*) im Franziskanerorden, und des Generalvikars Andreas Proles († 1503, als Vorgänger Staupitz's) im Augustiner-Eremitenorden durch Stiftung der deutschen Kongregation „regulierter Augustiner-Observanten", 1473. — Berühmter Einsiedler des Zeitalters: Bruder Niklaus v. d. Flüe in Unterwalden (1466—87 angeblich bloß von der Kommunion lebend), Urheber des Stanzer Vorkommnisses (1481).

V. **Die letzten Päpste des Mittelalters und die unmittelbarsten evangelischen und humanistischen Vorläufer der Reformation (1471—1517).** *1.* Das Papsttum in seinem tiefsten Verderbnis charakterisieren besonders die drei letzten Pontifikate des 15. Jahrhunderts. Sixtus IV. (1471—84), vorheriger Franziskanergeneral (Franz v. Rovera), beteiligte sich an der scheußlichen Verschwörung der Pazzi wider die Medicäer Julian und Lorenzo in Florenz (1478), spendete den beiden Hauptbettelorden der Franzikaner und Dominikaner üppige Lobsprüche und Privilegien in den beiden Bullen Vices illius (s. Mare magnum) 1474 und der Bulla aurea 1479, und trieb den eifrig reformatorisch gesinnten Kardinal Erzbischof Andreas v. Krayn, als dieser 1482 auf eigne Hand ein Reformkonzil nach Basel auszuschreiben gewagt hatte, durch Bann und Interdikt zum Selbstmord im Kerker (1484). — Sein Nachfolger Inno-

cenz VIII. (1484—92), berüchtigter Nepotist und Vater angeblich von acht Söhnen und ebensovielen Töchtern („Octo Nocens genuit pueros totidemque puellas, Hunc merito poterit dicere Roma patrem"), trieb mit dem Türkensultan Bajazet II. einen schändlichen Handel durch Festhaltung (für 40,000 Dukaten Pflegegelder jährlich) des als Gefangenen der Johanniter von Rhodos in seine Hände geratenen Prinzen Zizim oder Dschem, Bruders des Sultan († 1495, vielleicht vergiftet). Außerdem begünstigte er die Befestigung und Ausbeutung des Inquisitionsinstituts in Spanien (errichtet unter Sixt. IV. durch Ferdinand und Isabella 1481, seit 1483 unter Thomas de Torquemada als Großinquisitor, 1484—85 mit besonders blutdürstigem Eifer bedient durch den deshalb ermordeten Augustiner Peter Arbues) und beglückte Deutschland mit dem Institut der Hexenprozesse (1484) — durch Bestellung der Inquisitoren Jak. Sprenger und Heinr. Krämer zur Hexenausrottung und durch Sanktionierung von deren „Hexenhammer" oder Malleus maleficarum (Köln 1489). — Alexander VI. (vorher Kardinal Roderigo Borgia, Neffe Calixts III., Papst 1492—1503), der ärgste aller Nepotisten auf dem Stuhle Petri, besonders in bezug auf seinen Sohn Joh. Borgia, Herzog von Gandia und Benevent, sowie nach dessen Ermordung 1497 in bezug auf den wahrscheinlichen Mörder, seinen zweiten Sohn Cesare Borgia, Herzog von Valentinois und von Urbino († 1507). Unerwiesen ist der ihm nachgesagte blutschänderische Verkehr mit seiner eigenen Tochter Lucrezia Borgia, Herzogin von Ferrara; thatsächlich begründet aber seine äußerst treulose Politik in den Kriegen mit Frankreich, Neapel 2c., sowie der üppig ausschweifende, tief unsittliche Charakter seiner Hofhaltung und Feste; ziemlich wahrscheinlich auch, daß sein 1503 erfolgter plötzlicher Tod durch Gift veranlaßt war. Über die neuesten Versuche zur Ehrenrettung dieses Papsts s. u. die Lit.

2. Julius II. und Leo X. Auf den nur wenige Tage regierenden Pius III. folgte 1503—13 Julius II. (Kardinal Julian della Rovera), der kriegerischeste, jähzornigste und in seinen politischen Aktionen treuloseste aller neueren Päpste, daher „il pontifice terribile". Als Begründer des Kirchenstaates als souveräner politischer Existenz steht er wirklich groß da: Urbild für Macchiavells idealen „Fürsten" und für Michelangelos Kolossalstatue des zürnenden Moses. Dem durch seine Gegner im Kriege der s. g. heiligen Liga (1509 ff.), Kaiser Max I. und Ludwig XII. von Frankreich, nach Pisa berufenen „ökumenischen" Konzil, das ihn für abgesetzt erklärte „wegen seiner vielen Verbrechen" (1511), setzte er, das Bündnis der Feinde geschickt teilend, ein 5. ökumenisches Laterankonzil in Rom (1512—17) entgegen, dem die in Pisa tagenden Prälaten (unter Kardinal Carvajal) sich bald wieder unterwarfen. — Sein Nachfolger Leo X. 1503—21 (als Kardinal Joh. v. Medici, zweiter Sohn Lorenzo's des Prächtigen von Florenz) erlitt zwar durch Franz I. v. Frankreich, den Nachfolger Louis' XII., die schwere, seine tapfere Schweizergarde vernichtende Niederlage bei Marignano 1515, schloß aber bald darauf den für die päpstliche Sache im ganzen günstigen Vergleich zu Bologna mit jenem ab. Hier opferte der König, gegen Gewährung des Rechts zur Ernennung der französischen Bischöfe, dem Papste die pragmatische Sanktion v. Bourges (trotz Widerspruchs des Parlaments und der Pariser Universität). Das 5. Laterankonzil, durch Leo geschlossen am 16. März 1517, bestätigte diese

Aufhebung der gallican. Kirchenfreiheiten, sowie die Bulle Pastor aeternus, welche unter ausdrücklichem Zurückgehen auf Bonifaz' VIII. B. Unam sanctam die päpstliche Allgewalt und Erhabenheit über jedes Konzil promulgiert. — Gleichfalls unter Leo X. erfuhr die s. g. Nachtmahls- oder Gründonnerstags-bulle (Bulla in Coena Domini, früher redigiert durch Urban V. und Martin V.) wichtige Erweiterungen mittelst Aufnahme einer Anzahl neuer Anatheme in ihren Ketzerkatalog. Den Kodex des päpstl. Kirchenrechts (Corpus juris canonici) hatte schon Alexander VI. (1500) durch Hinzufügung der Extravagantes zu den früheren Bestandteilen (Decr. Grat., Decr. Greg., L. sext. Bonif., Clementinae des Clemens V., 1313) zum Abschlusse gebracht.

3. Die höchste Kunstblüte der Renaissance fällt mit der Epoche äußerster Verweltlichung der Kirche unter den fünf letzten mittelaltr. Päpsten direkt zusammen. a) In Italien: Rafaelisches Zeitalter der Malerei durch Pinturicchio † 1513, Franc. Francia † 1518, Perugino † 1524, und Rafael Santi v. Urbino 1483—1520 (Umbrische Schule); durch Fra Bartolomeo, Lionardo da Vinci † 1519 und Michelangelo Buonarotti † 1564 (Florent. Schule); durch Mantegna, Bellini, Correggio † 1534 (Lombardische Schule). Desgleichen Glanzepoche der Plastik und Architektur: besonders durch Michelangelo, das größte künstlerische Universalgenie, gleich groß als Maler (Sixtin. Deckengemälde 1508—1510) wie als Bildhauer (Moses; Grabmal der Medicäer 2c.) und Architekt (Peterskirche, begonnen 1506 durch Lazz. Bramante, nach dessen Tode fortgeführt unter Rafael, später, besonders in ihrer kolossalen Kuppel, durch Michelangelo fortgesetzt, vollendet freilich erst 1590). — b) In Deutschland: die späteren Vertreter der niederländischen Malerschule; die Schule v. Calcar (um 1500); die oberdeutsche Schule: Mart. Schön, Mich. Wohlgemuth († 1519) Albrecht Dürer († 1528); Hans Holbein der Ältere († 1525) — zur letzteren auch treffl. plastische Künstler gehörig, wie die Nürnberger Adam Kraft (gestorben um 1500) und Peter Vischer (1519).

4. Die humanistische Literatur feiert gleichfalls jetzt, nahe dem Anbruch der Reformationszeit und zum Teil noch jenseits desselben ihre höchste Blüte. a) Italienische Humanisten, großenteils frivol epikuräisch oder skeptisch gerichtet, wie verschiedene Personen der näheren Umgebung Leo's X. (Kardinal Petr. Bembo, Sekretär Paul Cortesius 2c.), ferner der flor. Historiker Machiavelli († 1527), der peripatetische Philosoph Petr. Pomponazzo † 1526 (Zweifler an der Unsterblichkeit der Seele) 2c. — b) Deutsche, meist noch kirchlich gerichtet, oder wenn kritisch wider Papsttum, Hierarchie und Mönchtum auftretend doch ein positiv christl. Fundament festhaltend: Rud. Agricola in Heidelberg († 1485); Maternus Pistorius, Mutianus, Crot. Rubianus, Ulrich von Hutten † 1523 (— die 3 letzteren bes. beteiligt an der Abfassung der Epistolae obscurorum virorum 1514—17), ferner Eobanus Hessus 2c., diese alle zum Erfurter Humanistenkreise (c. 1490—1520) gehörig; ferner Konrad Celtes in Wien († 1508), Herm. Busch in Wesel, Willibald Pirkheimer in Nürnberg, Beat. Rhenanus in Schlettstadt 2c. Am meisten genähert dem evang.-reformatorischen Standpunkte erscheint das Wirken der beiden hochverdienten Wegbereiter für das Studium der Bibel aus ihren Grundsprachen: Joh. Reuchlin 1455—1522 (Rudimenta l. hebr. 1506; De arte cabbalistica etc.; Pfefferkorn'scher Streit wider die Kölner Dominikaner

1509 ff.) und Desiderius Erasmus aus Rotterdam 1465—1536 (Enchiridion militis christiani 1502; Laus stultitiae 1151, Colloquia 1518; N. T. gr. c. paraph. 1516/17). — c) Übrige Länder: Kardinal Ximenez † 1517 und Anton Lerija † 1522 in Spanien (complutens. Polyglotte seit 1502); Joh. Budäus † 1540 und Joh. Faber Stapulensis † 1536 in Frankreich (Bibelübers. und Exeget; scharfer Kritiker der Vulg.); John Colet und Thomas Morus † 1535 in England (die sogen. „Oxford-Reformer"); Joh. Vitez Bischof von Fünfkirchen, und Sylvester Pannonius aus Erdöd in Ungarn. — Diesen humanistischen Kreisen gehören die zahlreichen unmittelbaren Vorgänger Luthers als Übersetzer der hl. Schrift ins Hoch- oder ins Niederdeutsche an. Seit der ersten, 1462 zu Mainz erschienenen hochdeutschen Übersetzung bis zum Beginn der Reformation erschienen im ganzen 15 hochdeutsche und 5 niederdeutsche Übersetzungen der ganzen Bibel; ferner 11 deutsche Psalter bis 1513, 25 deutsche Evangelien und Epistelterte, 2c. Zu Grunde gelegt wurde sowohl für diese deutschen Versuche, wie für die italienische Übersetzung des Nik. Malermi (Venedig 1471), die französischen (Lyon 1478: Paris 1487), die spanischen (Valencia 1478), niederländischen (Delft 1477; Gouda 1479) 2c. immer nur die Vulgata. Vom lateinischen Text der letzteren waren seit Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Jahre 1500 schon 98, freilich durchweg schlechte Drucke erschienen.

5. Evangelische Vorreformatoren des ausgehenden 15. und angehenden 16. Jahrhdts., den Kreisen der Humanisten nahestehend, ja zum Teil mitzugehörig. a) Deutsche (Niederländer): Joh. Pupper v. Goch, Prior in Mecheln † 1475, edler Augustinianer (De lib. christiana; De quatuor errorib. circa legem etc.); Johann Ruchrath (Rucherott) v. Wesel in Erfurt, Mainz und Worms, † 1481 (verurteilt durch die Inquisition und in klösterlicher Haft gehalten seit 1479; Gegner der Transsubst., Werkheiligkeit, des Bann- und Ablaßwesens); Johann Wessel (gräzisiert Basilius) v. Gansfort, † 1489 (Schüler des Thom. a Kempis in Zwoll, Lehrer der Philosophie und Theologie in Köln, Löwen, Paris, Heidelberg, viel gereist und vielseitig gelehrt [Lux mundi], trotz seiner teilweise, besonders im Punkte des Abendmahls, sehr freisinnigen und spiritualistischen Lehren doch von der Inquisition bis an sein Ende unbehelligt gelassen). Hieher gehörig auch Nikolaus Ruß zu Rostock um 1500 (De triplici funiculo) und der mährische Brüderbischof Lukas v. Prag † 1528 2c. Nur ganz indirekt und bedingterweise gehören zu den Vorläufern der Reformation die Mystiker Dionysius der Karthäuser † 1471 (freisinniger Kanonist im Sinne der früheren Reformkonzilien) und Joh. Staupitz † 1524 — letzterer zwar auf atl.-exegetischem Gebiete zu Luthers Vorbildern gehörig (sein lat. Komm. zum B. d. Richter vom J. 1512, wie Dieckhoff erwiesen hat, ein Vorbild f. Luthers ersten Psalmenkomm. aus den nächstfolgenden Jahren) aber sonst doch nur in ziemlich bedingtem Sinne als Luthers „geistlicher Vater" zu bezeichnen, eher durch dessen Einfluß eine zeitlang dem evangelischen Standpunkte genähert, zuletzt aber doch unvermögend, dessen Konsequenzen zu ziehen. — b) Als italienischer Vorreformator gilt mit Recht Hieronymus Savonarola, Dominikaner in Bologna, seit 1489 in Florenz, begeisterter Bußprediger, Prophet und politischer Agitator, besonders beim Kampfe der Italiener mit Karl VIII. von Frankreich,

wo er eine zeitlang die Rolle eines Diktators v. Florenz spielte, zuletzt von den Seinen verlassen und, ein Opfer nicht sowohl der Inquisition als vielmehr seiner fanatisch-politischen Gegner, der Arrabiati, als Ketzer dem Scheiterhaufen überliefert (23. Mai 1498).

7. Rückblick und Nachlese nebst Literatur zum dritten Zeitraum des Mittelalters.

Von den verschiedenen Hauptgebieten des kirchlichen Lebens in dieser letzten Periode des MA.s kommt das der Heidenmissionen für den Historiker kaum irgendwie in Betracht. Der einzige nennenswerte Fortschritt des Missionswesens in Nordeuropa: die Bekehrung der Litthauer unter Jagello, konnte von uns mittelst einer Nebenbemerkung zur Anfangsgeschichte des päpstl. Schisma (S. 147) in Kürze erledigt werden. Für den in seiner Art blühenden Stand der franziskanischen Mongolenmission zu Anfang des 14. Jahrhunderts war der Grund bereits zu Ende der vorigen Periode gelegt worden. Und dabei erlischt diese Mission beim Sturz des Mongolenreichs um 1370 wieder vollständig! Für die Judenbekehrung geschieht, besonders auf der pyrenäischen Halbinsel, ziemlich viel; aber abgesehen von Vincenz Ferrers Bußpredigten, sind es wesentlich Zwangsbekehrungen ohne religiös-sittlichen Wert, was hier (zumal durch Ferdinand und Isabella seit 1492, sowie durch Emanuel d. Gr. in Portugal seit 1492) in Szene gesetzt wird. — An der Indianerbevölkerung der neuen Welt versäumt die kath. Kirche, trotz der edlen Intentionen z. B. eines Columbus auf diesem Gebiete, ihre Missionspflicht vorerst fast gänzlich. Erst unter Karl V. seit 1517 erlangt Bartol. de las Casas mit seinen Bemühungen zu Gunsten der westindischen Indianer einige Erfolge. — Kurz: eigentliche Missionsthätigkeit fehlt diesem 200jähr. Zeitraume fast gänzlich. An die Stelle der Mission ist die Inquisition getreten, die in beiderlei Hauptformen: als Ketzeraufspürung und (seit Innocenz VIII.) als Hexenausrottung, in um so üppigerer Blüte steht!

Rapide Zunahme des verweltlichten Zustands der Kirche und ihrer Hierarchie tritt uns als Charakteristikum der Verfassungs-, Disziplinar- und Kultusentwicklung des Zeitraums entgegen. Auch das Kunstleben desselben, herrlich blühend und bis zur Üppigkeit produktiv wie es ist, zeigt eine unaufhaltsame Bewegung von dem Pole kirchlicher zu dem weltlicher Ideale hin. Eines dieser Gebiete arbeitet dem andern, was Steigerung des politisierten, entgeistlichten, ja sittlich zerrütteten Zustands seiner Lebensfunktionen betrifft, nur immer in die Hände. Man denke vor allem an solche, nach verschiedenen Seiten hin verhängnisvolle Maßregeln des finanziellen Erpressungssystems der Kurie, wie das Ablaßunwesen mit seinen Jubeljahrfeiern, seinem frechen Auftreten der stationarii, seinen vergiftenden Einwirkungen auf die Beichtpraxis und dadurch auf das Leben aller Stände; oder wie das Dispensations- und Privilegienwesen, die Reservationen und Kommenden, der immer frecher geübte Nepotismus der letzten Päpste (besonders seit Calixt III.). Die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform der Kirche in allen diesen Beziehungen war seit den Tagen von Kostnitz und Basel allseitig erkannt. Aber freilich würde bloße Abstellung dieser Mißbräuche, zur Rettung der

Christenheit nimmer genügt haben; eine bloße Reform an Haupt und Gliedern hätte immer nur äußerlicherweise und darum bloß vorübergehend, das eingerissene Verderben zu heilen vermocht. Der Schaden saß tiefer: er betraf vor allem auch das Gebiet der kirchlichen Lehre.

In der scholastischen Lehrtradition, wie sie durch die großen Summisten des 12. Jahrhunderts zu wesentlichem Abschlusse gebracht worden war, lagen die tiefsten Wurzeln und wirksamsten Keime zu all der religiösen Veräußerlichung (Mechanisierung) und sittlichen Trübung, welcher das Frömmigkeitsleben aller Stände mehr und mehr anheimfiel. Heidnischer Aberglaube und Götzendienst (Heiligen-, Bilder-, Reliquien-, Mariendienst rc.) einerseits, sowie jüdischartige Werkheiligkeit und ungesunde Mönchmoral andererseits durchdrangen die umfänglichen Systeme der dogmatischen Summisten wie der seit Mitte des 13. Jahrhdts. mit wachsender Vorliebe der kasuistischen Lehrform sich bedienenden Moraltheologen. Gegen die schädlichen Wirkungen der Haarspalterei dieser Schultheologen und ihres ärgerlichen Gezänkes über solche Controversdogmen wie die unbefleckte Empfängnis, die Reassumtion des Bluts Christi (verhandelt besonders 1462/63 unter Pius II. zwischen den Dominikanern und Franziskanern zu Brescia) u. dgl., vermochte auch eine derartige Mystik wie die mehr oder minder quietistisch und weltflüchtig geartete der Deutschen aus Eckharts, Taulers und Ruysbroeks Schule keine durchgreifend kräftige Hilfe zu bieten. Ebensowenig waren die naturtheologische Spekulation eines Raimund oder Cusanus, oder der christliche Platonismus humanistischer Apologeten wie Ficinus, Mirandula rc. — diese alle schon wegen ihres zu sehr nur gelehrten Charakters nicht — den verhängnisvollen Wirkungen der eingerissenen Lehrverderbnis gewachsen. Sollte eine gründliche Reform gelingen, so galt es auf die verschüttete Quelle der hl. Schrift und der ältesten, von entstellenden Zuthaten noch freien kirchlichen Lehr- und Lebensformen zurückzugehen. Es galt das helle Licht des Evangeliums sichtend und klärend in das arg verdunkelte Verhältnis der einzelnen christlichen Stände, Lebenskreise und Individuen zu ihrem Herrn und Heiland hineinscheinen zu machen; es galt die aus Gotteskindern zu Knechten des Papsts gewordenen Christen aufs neue zu befreien durch die seligmachende Gotteskraft des Glaubens an den Sohn, der allein recht frei macht.

Durch die mutvolle Zeugenthätigkeit der evangelischen Reformfreunde Englands, Böhmens, Deutschlands und der Niederlande einerseits, und durch die an den verderbten Urkunden des päpstlichen Kirchenwesen (Vulgata, kanon. Recht rc.) geübte Kritik der humanistischen Gelehrten Italiens sowie der übrigen Länder andererseits, wurden wichtige Schritte zu dem großen Ziele hin gethan oder wenigstens angebahnt. Das Ziel selbst freilich konnte durch die bis zum Schlusse des Zeitraums im Bereich dieser beiden Richtungen hervorgetretenen Kräfte noch nicht erstritten werden. Humanistische Kritik und evangelisch-reformatorisches Lehrzeugnis fielen noch allzusehr auseinander; das mehr negativ gerichtete Vorgehen der ersteren war mit den positiv aufbauenden Bestrebungen letzterer Art noch nicht genug in eins gebildet. Es fehlte die kräftige Synthese jener ersteren, auf Begründung des sog. Formalprinzips (Schriftprinzips) der Reformation abzielenden Richtung, mit der letzteren, welche nach Begründung des reformatorischen Materialprinzips (Rechtfertigungsprin-

zips) trachtete. Eine lediglich humanistische Reformation in Erasmus' oder Huttens Weise hätte wider den diesen Kreisen naheliegenden, ja teilweise durch sie vollzogenen Rückfall ins nackte Heidentum keinen schützenden Damm aufzurichten vermocht. Und das einseitig lehrhafte evangelisch-reformatorische Vorgehen führte, wie die von Wycliffe und Hus eingeleiteten Bewegungen zeigen, mit Notwendigkeit zur Sektenbildung. Nationale, ökumenisch bedeutsame und dauerhafte Kirchenbildungen konnten auf diesem letzteren Wege, wenn er einseitig betreten wurde, nicht zu stande kommen.

Papst- und Konziliengeschichte.

Theoderici de Niem Vitae pontiff. Rom. 1288—1418 (in Eccardi Corp. histor. med. aevi I); sowie dess. Libri III de schismate inter Papas et Antipapas, Basil. 1566. Bartol. Platinae († 1481), Vitae pontiff., Venet. 1478 u. ö. || C. Baluze, Vitae Paparum Avenionensium t. I. II. Christophe, Hist. de la Papauté au 14e siécle, Par. 1853 (auch deutsch durch Ritter, Paderb. 1853). C. Höfler, Die Avignonens. Päpste, ihre Machtfülle u. ihr Untergang, Wien 1871. C. Wenck, Clem. V. und Heinrich VII. Die Anfänge des französ. Papstthums, Halle 1882. V. Verlacque, Jean XXII.; sa vie et son oeuvre d'aprés des documents inédits. Par. 1883 [reichhaltig aber unkrit.]. || J. Maimbourg, Hist. du grand schisme d'Occident, Par. 1678. J. Lenfant, Hist. du Concile de Pise, Amsterd. 1724. Hefele, Die Entstehung der gr. abendl. Kirchenspaltung im 14. Jahrh. (in s. Beitr. zur KG. I, 326 ff.). Dess. Conciliengeschichte, Bd. VI. P. Tschackert, Peter v. Ailli, Goth. 1887. M. Creighton, Hist. of the Papacy during the period of the Reformation. 1378—1464. 2 vols. Lond. 1883. || J. v. Wessenberg, Die gr. Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. 4 BB. Konst. 1840. Hefele, CG. VII. B. Hübler, Die Constanzer Reform und die Concordate v. 1418. Lpz. 1867. || Lenfant, Hist. du Conc. de Bâle. Amst. 1731. Th. Frommann, Krit. Beiträge z. Gesch. der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872. Ders. in Jahrbb. f. deutsche Th. 1877. Monrad, Laur. Valla und das Concil zu Florenz, Goth. 1881. Hagenbach, Erinn. an Aen. Sylv. Piccolom., Bas. 1840. G. Voigt, E. Silvio de Picc. als Papst Pius II. 2c. 3 BB., Berl. 1856. Nasemann, P. Pius II. (Deutsch-Evang. Blätter 1882, X). || Ollivier, Alex. VI. et les Borgia, Par. 1870. Gregorovius, Lucrezia Borgia 2c. Gotha 1874. Aloisi, Cesare Borgia, Imola 1879. Leonetti, Papa Alessandro VI., Bol. 1880. V. Venec, P. Alex, VI., eine Rechtfertigung, Klagenfurt 1879. H. de l'Epinois in der Rev. des questions historiques 1881 (Kritik der teilweise zu weit gehenden Rettungsbestrebungen der Letztgenannten, bes. Leonetti's). || P. Tschackert, Die Päpste der Renaissance, Heidelb. 1879. M. Brosch, Jul. II. und die Gründung des Kirchenstaats, Goth. 1878. Dess. Gesch. des KStaats I, ebend. 1880. Roscoe, Life and Pontificate of Leo X., 3 B., aus dem Engl. Lpz. 1808. Audin, Gesch. Leos X. 2 B. Augsb. 1845. Armellini, Il Diario di Leone X. di Paride de Grassi, Rom. 1884. J. Hergenroether, Regesta Leonis X Pont. Max. Rom. 1884 ff. || H. Ulmann, Kais. Maximilian I, Bd. I, Stuttg. 1884.

Kirchenrecht und Kirchenzucht (Inqusition). **Kirchenpolitische Reformversuche.**

(Lebret), Pragm. Geschichte der Bulle In Coena Domini, 4 B. Ulm 1769. || Bangen, Die röm. Curie, Münster 1854. Ph. Woker, Das kirchl. Finanzwesen der Päpste, Nördl. 1878. St. André, Taxes de la Penitencierie apostolique 1520, Par. 1879. || Hoche, Gesch. des päpstl. Jubeljahr-Ablasses, 1825. K. W. Nöthen, Gesch. aller Jubeljahre der kath. K., Regensb. 1875. || Über das Ablaßwesen die älteren Schriften von Eus. Amort (1735), Hirscher (4. A. 1844), Bendel (1847), Gröne (1863); auch E. Riese in d. JBB. f. d. Theol. 1876 u. bes. Joh. Schneider, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, Handbuch für Geistl. und Laien 2c. Nach dem Französ. des P. Antonin Maurel, S. J. 8. Aufl. Paderborn 1884.

J. A. Llorente, Histoire de l'inquisition d'Espagne. Par. 1815 (auch deutsch: 4 B., Gmünden 1820 — in d. Zahlenangaben tendenziös übertreibend). E. Zirngiebl, Pet. Arbues und die span. Inquisit., 3. A., Münch. 1872. J. M. Orti y Lara, La Inquisicion, Madr. 1877. R. Wilmans, Zur Gesch der röm. Inquis. in Deutschland (in der histor. Ztschr. Bd. 41). Fridolin Hoffmann, Gesch. der Inq., 2 B., Bonn 1878 — diese alle inquisitionsfeindlich (am wenigsten O. y Lara). Dageg. die apolog. Darstellungen: F. X. Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion, 2 t., Madrid 1876. Gams, KG. Spaniens III, 2, Regensb. 1879. Hefele, Tüb. Quartalschr. 1880, II. A. M. Weiß, Apol. des Christent. III (Freib. 1884), S. 519 ff. || Herm. Haupt, Joh. Malkow aus Preußen u. s. Verfolgg. durch die Inqu. in Straßb. u. Köln 1390—1416 (Ztschr.

f. KGesch. VI, 3). || K. W. Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, Stuttg. 1843; 2. A. in 2 Bdn. neu bearb. v. Heppe, ebend. 1880.

S. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludw. d. Bayers, Leipz. 1874. W. Preger, Der kirchenpol. Kampf unter Ludw. d. Bayern. Münch. 1877. C. Müller, Der Kampf Ludw. d. Bayers mit der röm. Curie. 2 B., Tüb. 1879 f. B. Labanca, Marsiglio da Padova, riformatore polit. e relig., Padova 1882. Alfr. Zimmermann, Die kirchl. Verfassungskämpfe im 15. Jahrh., Breslau 1882. || Tschackert, D'Ailli (s. o.). O. Hartwig, Henr. de Langenstein, dictus de Hassia, Marb. 1858. J. B. Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858. H. Jadart, J. de Gerson, Rheims 1881. Sauerland, Dieter v. Niem, Gött. 1875. Clem. Brockhaus, Gregor v. Heimburg, Lpz. 1861. Ders., Nicol. Cusani de concil. univ. pot. sent., Lips. 1867. Scharpff, Der Card. u. Bisch. Nik. v. Cusa, Mainz 1871. || Lederer, Der span. Kard. Joh. v. Torquemada († 1468), Freib. 1879. A. Schillbach, Thom. de Vio Cajetan., Vimar 1880.

Christliches Leben. Askese, Mönchtum.

Im allgem.: Uhlhorn, Hering, Bücher, Zöckler zc. a. a. O. (S. 141).

Über Geislergesellschaften: Förstemann (1828), Mohnike (1833), Schneegans (1840), Hegel (Ausg. v. Closeners Elf. Chronik, Lpz. 1870); auch Heller (1830) und Hohenthal (1839) über Vincenz Ferrer zc. || J. F. Hecker, Die Tanzwuth des MA.s, Berl. 1832; Ders., Die gr. Volkskrankheiten des MA.s, Berl. 1865. || Rob. Hönniger, Der Schwarze Tod in Deutschland, Beitr. zur Gesch. des 14. Jahrh., Berl. 1882. || Herm. Haupt, Die relig. Sekten in Unterfranken vor der Ref. Würzburg 1882 (über Flagellanten, Brüd. u. Schwest. v. freien Geist, Taboriten, zc.).

Rechenberg, Diss. de Hesychastis, Lips. 1693. W. Gaß, Die Athosklöster (Gießen 1875), S. 23 ff. J. F. Stein, Studd. über die Hesychasten, Wien 1874.

Biogrr. der Kath. v. Siena v. Hase (1864), Capecelatro (1873), J. Butler (Lond. 1879); der Birgitta v. Hammerich (1872); des Franz v. Paula v. Rolande (Par. 1876); des Nikol. v. d. Flüe v. Ming (1861), Rochholz (1875), Heer (PRE.²).

Über die Gottesfreunde: C. Schmidt, Die Gottesfr. im 14. Jahrh. Jen. 1854, und Nik. v. Basel, Wien 1866. Dagegen aber W. Preger (Ztschr. f. hist. Theol. 1869), S. Denifle (Hist.-polit. Blätt. 1875), A. Lütolf (Tüb. Quartalschr. 1876, IV); A. Jundt, Les amis de Dieu au 14. siècle, Par. 1879; M. Rieger, Die Gottesfr. im MA. Heidelb. 1879).

Über den Templerorden: W. Havemann (Stuttg. 1846), J. v. Hammer-Purgstall (Wien 1855); J. Chowanetz (Münst. 1856), bes. H. Prutz (Geheimlehre und Geheimstatuten des Templ.-O., Berl. 1879); auch dess. Malteser Urkunden u. Regesten zur Gesch. der Tempelherren zc., München 1883. — Gegen die Prutzschen Anklagen F. Jacquot, Défense des Templiers, Par. 1882 (ultram.); Bernh. Kugler, G.G.Anz. 1883, Nr. 33 u. 1884, Nr. 8. Vgl. den Art. „Templer“ in PRE.² — Über Benediktiner bes. J. Evelt, Die Anfänge der Bursfelder Congregat. (Zeitschr. f. vaterl. Gesch. u. Alterth., III, Münster 1865), sowie K. Grube, Joh. Busch, Freib. 1881. || Franziskaner: C. Gudenatz, Mich. v. Cesena, Bresl. 1876; Preger u. C. Müller (s. o.), Panfilo da Magliano (o., S. 141). || Augustiner-Eremiten: H. A. Pröhle, Andr. Proles, Gotha 1857; M. Kolde, Die deutsche Augustinercongr. u. Joh. v. Staupitz, Goth. 1879. || Brüder vom gemeins. Leben: Delprat-Mohnicke (1840), C. F. Klein (Straßb. 1860), bes. wichtig G. R. Acquoy, Het klooster de Windsheim, 2 BB., Utr. 1875 f.; K. Hirsche in PRE.² u. S. Kettlewell, Thom. a Kemp. and the Brothers of the Comm. Life, 2 vols. Lond. 1882. K. Grube (kath.), G. Groot u. s. Stiftungen, Köln 1883.

Kultus und Kunst.

Gesch. der Predigt: s. B. III, Homiletik. || Geffken, Der Bilderkatechism. des 15. Jahrh. zc., Leipz. 1855. Laib und Schwarz, Biblia pauperum. Zürich 1867. S. Berger, La Bible française au Moy.-Age, Par. 1884. D. Codex Teplensis, enth. die Schrift des Neuen Gezeugs zc. 3 Tle., Augsb. 1884. W. Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther, Bonn 1883. || G. L. Hahn, Lehre v. den Sakramenten zc. (Bresl. 1864). Friedrich, Der Mechanismus der Vatikanischen Religion. Bonn 1875. Reusch, Romanismus und Paganismus (Theol. Literaturbl. 1876, Nr. 12). — Zum Reliquienaberglauben: Zöckler, Art. „Loreto“ in PRE.² E. Breest, Das Wunderblut v. Wilsnack. Märkische Forschungen f. Gesch. zc. XVI, Berlin 1881. A. Wolters, Der Abgott zu Halle. Bonn 1881. — Vgl. überhaupt noch unten in Tl. III die Homiletik und Liturgik.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 3. Aufl., v. L. Geiger, Basel 1877. Ders., Gesch. der Renaissance in Italien, 2. A. 1878 (Bd. I v. Kuglers Gesch. der Baukunst). Carriere, Die Kunst zc. Bd. IV. H. v. Geymüller, Die ursprüngl. Entwürfe f. St. Peter in Rom von Bramante zc. Wien 1879. || Crowe u. Cavalcaselle, Gesch. der

Malerei in Ital., 6 B., Lpz. 1869 ff. Hotho, Gesch. der chr. Malerei, Stuttg. 1867. Biogrr. Rafaels v. E. Förster, Springer (Lpz. 1878), Müntz (Par. 1881), Lübke (Dresden 1881), Michelangelos von H. Grimm (4. A. 1873), Black (1874), Gotti (1875), Springer (1875), L. da Vincis von Heaton u. Black (Lond. 1874), Ravaisson (Paris 1880), A. Dürers von Luthardt (Lpz. 1875), Thausing (Lpz. 1876), Ch. Ephrussi (Par. 1881).

Humanismus.

Vgl. im allgem.: G. Klaiber, De litteris humanioribus restitutae p. Lutherum doctrinae evangelicae praenuntiis, Stuttg. 1817; J. Burckhardt a. a. O. L. Geiger, Renaissance u. Humanism. in Ital. u. Deutschl., Berl. 1882. Vgl. die reiche Übersicht über die betreff. neuere Lit. von dem letzt., in v. Sybels Hist. Ztschr. 1875. I. — Fürs 14. Jahrh. (Dante, Petr., Bocc.) vgl. bes. E. Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie Par. 1879; die Dante-Monogrr. von Piper (Ev. Kal. 1865), Wegele (3. Aufl. 1879), Hettinger (Köln 1879). L. Geiger, Petrarka (1874); H. Jacoby, Die Weltanschauung Petr.'s (Preuß. Jahrbb. 1882). — Fürs 15. Jahrh.: A. v. Reumont, Lor. de Medizi, il Magnifico, 2 B. Leipz. 1874, 2. A. 1882; die Monogrr. über L. Valla von Clausen (1861), Vahlen (1868), Monrad (1881 — vgl. o. beim Flor. Concil); über Bessarion v. W. v. Goethe (Studd. u. Forschungen I, Lpz. 1871), H. Vast (Le card. Bess., Par. 1878) u. Sadov (Bess. de Nicée, son rôle au concile de Ferr., ses oeuvres théoll. etc., St. Petersb. 1883); über Mirandula: Dreydorff (Marb. 1858). — Fürs 16. Jahrh.: Kampschulte, Die Univ. Erfurt in ihrem Verh. zum Human. u. z. Ref. 2 BB., Trier 1858; Weißenborn, Acten der Erf. Univ. I (Halle 1881). Aschbach, Die wiener Univ. u. ihre Hum. unter Maximilian, Wien 1877; K Hartfelder, K. Celtes u. der Heidelberger Humanistenkreis (Hist. Zeitschr. 1882, I); F. v. Bezold, K. Celtis, Der deutsche Erzhumanist (ebend. 1883, I). Sodann die Monogrr. über Hutten v. Strauß (2. A. 1871) u. Reichenbach (1877), über Reuchlin v. Geiger (1871) und Horawitz (1877), über Erasmus v. Stichart (1870), Durand de Laur (2 vols., Par. 1872), Drummond (2 vols., Lond. 1872), Pennigton, ib. 1874; über Thom. Morus von R. Baumstark (1879); über Ximenez von Havemann (1848) und Hefele (2. A. 1851); über Faber Stapulensis v. H. Graf (Ztsch. f. hist. Th. 1852).

Scholastik und Mystik.

Scholastik des Abendlands: K. Werner, Die Schol. des spät. MA.s. 3 BB., Wien 1881—83. H. Lämmer, Die vortridentin. Theol. des Katholicism., Berl. 1858. Vgl. die oben gen. Monographien über d'Ailli, Gerson rc. Dazu noch G. V. Lechler über Th. de Bradwardina (1862); Matzke (1846), Huttler (1851), F. Nitzsch (1859) über Raim. v. Sabunde; Storz (Tüb. Quart.Schr. 1871) und Falckenberg (Breslau 1880) über Nik. Cusanus; Zöckler (Stud. u. Krit. 1881) über Dionys den Karthäuser.

Morgenländische Scholastik u. Mystik: Gaß, Beitr. zur Lit. u. DG. des griech. MA.s II, 1849 (Kabasilas). Dess. Symbolik der gr. Kirche S. 14 ff.

Deutsche Mystik. Monogrr. über Meister Eckhart v. Jos. Bach (1864), Lasson (1866), Jundt (1871), Preger (1869), Linsenmann (1873); über Tauler v. C. Schmidt (1841), Böhring (1853), Rudelbach rc. [diese alle die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bekehrungsgesch. T.s in der 1498 zuerst gedruckten „Historie" voraussetzend], neuerdings vom gelehrten Dominikaner Seuse Denifle (der die Historizität dieser Geschichte bestreitet: Straßb. 1879 — unter Widerspruch Jundts, Les amis de Dieu, Par. 1879 — dagegen unter Zustimmung von A. Ritschl, W. Möller, P. Mehlhorn [Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, I] u. a.). Über Suso v Diepenbrock (3. Aufl. 1854), Denifle (1876) und Preger (Gesch. der deutschen Myst. II, 1882); über Heinr. v. Nördlingen v. Ph. Strauch (Margarete Ebner u. H. v. N., Freibg. 1882); über Ruysbrock v. Engelhardt (1838). || Über Thom. a Kempis v. Hirsche (1873, nebst Forts. 1883), Hoelscher (1880), Spitzen (Utr. 1881 — in holld. Sprache; eine bes. wicht. Monogr., vgl. Vict. Becker, S. J., L'auteur de l'Imitation, La Haye 1883), Ruelens (Lond. 1880), Kettlewell (Lond. 1882, s. o) — diese sämtlich für das Herrühren der Imit. Christi von Thom., also gegen den s. g. Gersenisten (d. h. Verteidiger ihres angeblichen Herrührens vom Benediktierabte Gersen zu Vercelli im 13. Jahrh.) C. Wolfsgruber (Wien 1878 f., auf dessen Seite übr. auch Seuse Denifle treten zu wollen scheint).

Über die deutsche Theologie (herausgeg. v. Pfeiffer, 3. A. 1875): F. Reifenrath, Die deutsche Theol. des Frankfurter Gottesfrds., Halle 1863. G. Plitt, Ztschr. f. luth. Th. u. K. 1865, I. — Über Staupitz (in s. Verh. zu Luther (vgl. einerseits Kolde, a. a. O., andrerseits Dieckhoff, Die neu aufgef. Vorl. über das B. der Richter, Ztschr. f. kirchl. Wißsch. 1884, S. 356 ff.).

Evangelische Vorreformatoren.

Englische: G. V. Lechler, J. v. Wiclif u. die Vorgesch. der Reformation. 2 BB. Lpz. 1873. M. Burrows, W.'s place in History, Lond. 1882. R. Buddensieg, Joh. Wiclifs lat. Streitschriften (26 an der Zahl), aus Hdss. z. erstenmal herausgeg., Lpz. 1883 (auch engl. Lond. 1883).

Böhmische: Palacky, Gesch. v. Böhmen III; Gindely, Gesch. der böhm.-mähr. Bruderunität 2 Bde. 1858; L. Krummel, Gesch. der böhm. Ref. im 15. Jahrh. Gotha 1866; Czerwenka, Gesch. der ev. Kirche in Böhmen, 2 BB. Bielefeld 1869. E. Denis, Hus et la guerre des Hussites. Par. 1878; Joh. Loserth, Hus u. Wiclif, zur Genesis der husit. Lehre. Prag 1883 (erweist, ähnl. wie früher schon Lechler, die vollständige Abhängigkeit Hus' von dem engl. Vorreformator; vgl. o., S. 149). — Vgl. auch Herm. Haupt a. a. O. (o. S. 160) und v. Zezschwitz in PRE.[2] II, 648 ff.

Niederländische: Ullmann, Reformatoren vor der Ref., 2 B., Hamb. 1842. J. Friedrich, Wessel, Regensb. 1862. H. Schmidt, „Wessel" in PRE.[1] Doedes, Stud. u. Krit. 1870, I.

Italienische: Biogrr. Savanarola's v. Rudelbach (1835), Meier (1836), Hase (Neue Propheten, 2. A. 1861), Villari (aus dem Ital. 1868), Sickinger (1877), Leop. Ranke (1878), Bayonne (Par. 1879). Vgl. A. v. Reumont, Lorenzo de Medici, der Prächtige B. II (Lpz. 1874) und C. Comba, Storia della riforma in Italia, t. II (Fir. 1881).

Die neuere Zeit,
oder die Kirche in moderner Bildungsform.

---

1. Allgemeine Charakteristik der Kirche der neueren Zeit.

Das Endergebnis der mittelaltrig-christlichen Entwicklung war eine bis zum höchsten Grade gediehene Verweltlichung (Politisierung) der Kirche gewesen. Beide Grundformen vorchristlicher Religiosität und Sittlichkeit: das antike Heidentum und das Judentum hatten in der Kirche des Mittelalters eine Reproduktion unter neuen Namen und wenig veränderten Formen erfahren. Heidnischartig entstellt und verderbt erscheint vor allem das gottesdienstliche Leben des ausgehenden Mittelalters, mit seiner Überwucherung der reinen geistigen Urgestalt des christlichen Gottesdiensts durch kreaturvergötternde Unsitten der schlimmsten Art: eine Heiligenverehrung, worin die unübersehbare Götter- und Heroenschaar des hellenisch-römischen Polytheismus vollständig wiederauflebt, eine zur äußersten Battologie (Matth. 6, 7) verwilderte Gebetspraxis, einen Bilder- und Reliquiendienst von fast roherer Äußerlichkeit und Sinnlichkeit als die entsprechenden Gegenbilder des alten Griechentums einerseits und des Buddhismus andrerseits, einen Mariendienst wetteifernd mit den Extravaganzen des Kultus der großen Göttermutter oder des Isisdiensts. Ins Judentum zurückgefallen erscheint das mittelaltrige Christentum besonders auf dem Punkte seiner kirchlichen Verfassungs- und Disziplinarverhältnisse: seiner sadducäerartigen Haltung des Weltklerus und seinem teils pharisäer- teils essäerartigen Treiben des Ordensklerus; seiner einerseits schroff rigoristischen andererseits (zumal kraft des Ablaßunfugs) äußerst laxen Bußzucht; seiner durch und durch werkheiligen, zwischen ungesundem Hyperasketismus und schädlichster Verringerung der persönlichen Verantwortlichkeit der Christen hin- und herschwankenden Mönchsmoral; seinem in förmlicher Papstvergötterung gipfelnden, also zu jenen heidnischartigen Verirrungen der Hagiolatrie, Idololatrie, Leipsanolatrie, Mariolatrie auch noch eine Papolatrie hinzufügenden Hierarchismus. — Beiderlei Richtungen, jene paganistische und diese judaistische, hatten ihre zeitweilige Berechtigung gehabt und, solange sie nicht ins Krasse entartet, teilweise glänzende und bleibend wertvolle Früchte des mittelaltrigen Kulturlebens zu Tage gefördert.

Aber auf dem Höhepunkte ihres Schaffens angelangt, begann die edelste Frucht der paganistischen Richtung, die Kunst, ihren christlichen Charakter in einen klassisch heidnischen umzuwandeln und damit allgemach zu entarten. Und zum Gipfel ihrer Bestrebungen emporgestiegen, begann die judaistische Richtung ihre edlere und gesündere Lebensgestalt alsbald mit einer die häßlichen Zerrbilder des nachchristlichen Judentums kopierenden Haltung zu vertauschen und statt des Propheten-, Priester- und Königstums der alttheokratischen Zeit den Pharisäismus, Rabbinismus und Talmudismus späterer Jahrhunderte sich zum Muster zu nehmen. Eine durch und durch verweltlichte, veräußerlichte, von ihrer lauteren apostolischen Urnorm weit abgewichene Kirche war das Produkt des Zusammenwirkens beider engverflochtenen Prozesse. Die Reformationsbedürftigkeit dieser Kirche — vergebens abgeleugnet durch geschichtsfälschende Darstellungen des 15. Jahrh. wie die Janssensche — hatte den höchsten Grad der Dringlichkeit erreicht, sie war zu einer schreienden geworden.

Helfen konnte gegenüber einer so extremen Verweltlichung nichts anderes als eine gründliche Entweltlichung der Kirche — freilich nicht eine solche im Sinne quietistischer Mystik, oder engherziger Ordens- und Klosterdisziplin, oder phantastischer nach antik-philosophischen Mustern gebildeter Gelehrtenideale. Keiner der auf so enger und schwacher Basis erhobenen Reformversuche der beiden letzten Jahrhunderte des Mittelalters konnte gelingen. Zur Bewältigung so gewaltiger Verderbnisse, wie die eingerissenen, bedurfte es der gesamten Waffenrüstung des Apostels (Eph. 6, 12—17); nur vor dem scharfen klaren Lichte des neu auf den Leuchter gestellten Gottesworts konnte all jenes dunkle Gewölk antichristlicher Irrtümer und Irrlehren weichen. Und keine der seit den Zeiten des großen Papstschisma hervorgetretenen Reformbestrebungen dieser evangelischen Richtung, hatte für sich allein, nur auf ihre Kraft angewiesen, die erforderliche Hilfe zu bringen vermocht (S. 149 ff.). Erst der gewaltigen Synthese von Evangelismus und Humanismus, von mystisch-mönchischer und von urfrisch volkstümlicher Frömmigkeit, wie sie in den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther voran, sich darstellte, gelang das siegreiche Durbrechen des auf der Christenheit lastenden Zauberbannes. Erst als beide Linien des reformatorischen Läuterungsstrebens: die auf Geltendmachung des Schriftprinzips abzielende kritisch-humanistische, und die auf Feststellung des Rechtfertigungsprinzips ausgehende evangelisch-fromme, statt lediglich zu konvergieren oder zeitweilig auch wohl zu divergieren, sich vollständig vereinigt hatten, wie dies im Wirken der Gotteszeugen von Wittenberg, Zürich und Genf geschah, war ein wirksamer Grund zur Entweltlichung der Kirche, d. h. zu ihrer Zurückbildung zur evangelisch-apostolischen Urform gelegt.

Der gleicherweise Lehre wie Leben betreffenden Neugestaltung des mittelaltrigen Kirchentums durch die genannten Vorkämpfer des reformatorischen Prinzips widersetzte sich die Mehrheit der römisch-katholischen Christenheit, namentlich in den süd- und südwesteuropäischen Ländern. Geleitet teils von älteren- teils von neu hervorgetretenen Organen der Hierarchie, vor allem vom Jesuitenorden als der scharfbewehrten, kampfbegierigen Prätorianerschaar des Papsttums, zog dieser Teil der Christenheit der Lehr- und Lebensreform eine bloße Lebensreform mit strikt formulierten Satzungen zur Sicherstellung

der traditionellen Lehrweise vor. Noch nicht einmal bis zu solchem Verfahren der antievangelischen Kontrareformation schritt die griechisch-russische Christenheit fort. Sie beharrte unter Aufrichtung dürftiger, theologisch fast wertloser symbolischer Lehrschranken gegenüber Rom gleicherweise wie gegenüber Wittenberg und Genf, auf dem Standpunkt unverbesserlichen Festhaltens des Altüberlieferten oder orthodoxer Irreformation. — Da andererseits innerhalb der Reformationskirchen zwischen Lutheranern als sorgfältigeren Wahrern des Gleichgewichts zwischen dem Schrift- und dem Rechtfertigungsprinzip, und zwischen Reformierten als Bevorzugern des ersteren Prinzips und Beförderern eines Übergewichts des humanistischen über den evangelischen Faktor der reformatorischen Lehrbildung, ziemlich bald eine Spaltung sich aufthat und außerdem, besonders auf reformiertem Boden, noch Nationaleigentümlichkeiten und spezifisch sektenbildende Tendenzen zur Steigerung des kirchlichen Isoliertriebes mitwirkten, so wirkte die Kirchenverbesserung gleichzeitig auch kirchentrennend und vermannigfaltigend. Der bisher nur zweiteilige Stamm der Kirche beginnt in seiner abendländischen Hälfte eine Krone zu treiben, bestehend aus teils nebeneinander (Luthertum und Zwinglianismus), teils nacheinander (Calvinismus, Anglikanismus, Deutschreformiertentum oder Philippismus, Sozinianismus, Mennonitismus, Arminianismus, Baptismus 2c.) hervorgetretenen Ästen und Zweigen. Bei seiner mit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts anhebenden Übersiedlung nach der Nordhälfte des neuen Erdteils nimmt der Protestantismus diesen Individualisierungstrieb mit, um ihn dort in stets sich steigerndem Maße, als modernen Denominationalismus zur Geltung zu bringen. Und wenn der römischen Kirche die Darniederhaltung ähnlicher in ihrem Schooße hie und da sich regender individualistischer Bestrebungen fürs Erste noch gelingt: so sieht man im Orient gerade einen der konservativsten Kirchenkörper, den russischen Zweig der griech. Christenheit, seit Mitte des 17. Jahrh. den Einwirkungen eines ungemein kräftigen Sektenbildungstriebes verfallen und der Gefahr arger Zersplitterung entgegentreiben.

Prinzipiell gelangte für den evangelischen Teil der Christenheit, welcher fortan als das allein wahrhaft lebens- und triebkräftige Element, als die Krone des Baumes, an die Spitze des Ganzen trat, die Lehr- und Lebensreform oder der rettende und verjüngende Entweltlichungsprozeß bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts zur Vollendung. Aber noch bedurfte es, damit die Reform tiefere Wurzel schlage und an allen Lebenskreisen des Protestantismus ihre verjüngende Kraft bethätige, einer innerlicheren Erfassung ihres Prinzips und einer vergeistigenden Umbildung und kritischen Läuterung mancher ihrer Lehr-, Kultus- und Lebensgestalten. Dieser Verinnerlichungs- und Vergeistigungsprozeß vollzog sich bis um den Beginn des 19. Jahrhdts. unter Einwirkung einmal der nacheinander bedeutsam hervorgetretenen religiösen Richtungen des Pietismus und des Rationalismus, andererseits der neueren Philosophie, von deren Hauptschulen insbesondere die von Cartesius, Leibniz und Kant zu tiefgreifendem und mehr als nur ephemerem Einflusse gelangten. Krankhafte Einseitigkeiten traten bei jenen beiden Richtungen, der pietistischen und der rationalistischen, in ziemlicher Stärke hervor. Insbesondere bedrohte der bis zu fast deistischer Flachheit und zum seichtesten religiösen Indifferentismus fortschreitende Rationalismus den Bestand des deut-

schen protest. Kirchentums vorübergehend mit ernstlicher Gefahr, und zwar dies um eben die Zeit, wo vom katholischen Frankreich aus eine auf Umsturz alles Bestehenden in Staat und Kirche gerichtete revolutionäre Bewegung fast ganz Europa erschütterte. Eine positiv evangelische Reaktion im Sinne eines mit bekenntnistreuer Orthodoxie gepaarten, zeitgemäß verjüngten Pietismus hat seit etwas länger als einem halben Jahrhundert, insbesondere seit dem Wirksamwerden der kritisch läuternden und heilsam erfrischenden theologischen Geistesarbeit Schleiermachers, den verheerenden Einflüssen der rationalistischen Aufklärungs-Sturmflut entgegenzutreten begonnen. Gegen verschiedene Nachwehen derselben, unter welchen einzelne Kreise und Gebiete unseres religiösen Lebens mehr oder minder stark zu leiden haben, besonders gegen einen theologischen Naturalismus und Skepticismus von bald mehr kantischer bald mehr hegelscher Grundrichtung und einen populären Aufklärungsfanatismus der unter dem Einflusse einer reform-jüdischen Presse stehenden politisch-liberalen Laienwelt, liegen den Vertretern des positiv-kirchlichen Standpunkts noch immer ernste und schwere Kämpfe ob.

Mit dem deutschen Luthertum, im Hinblick auf welches diese den inneren Gang der beiden letzten Jahrhunderte kurz kennzeichnenden Sätze geschrieben sind, haben die reformierten Kirchen des In- wie Auslands im ganzen ähnliche Schicksale gehabt. Nur waren es hier, besonders bei den Reformierten englischer Zunge in der alten und neuen Welt, weniger theoretisch als praktisch geartete einseitige Richtungen, welche in dem auf Verinnerlichung und Vergeistigung des reformatorischen Prinzips abzielenden Prozesse ihre Einflüsse geltend und Reaktionen von kirchlich-konservativer Seite nötig machten. Fürs vorige Jahrhundert kommen hier Methodismus und Deismus als ungefähre Substitute dessen was auf deutsch-protestantischem Boden die pietistische und die rationalistische Richtung repräsentieren — freilich den Zeitpunkten ihres Auf- und Abblühens diesen nicht ganz entsprechend — in Betracht. Als moderne Hauptgegner des kirchlichen Standpunkts stehen alt- und neuenglischer Unitarismus, Positivismus und Agnostizismus, die letzteren beiden ungefähr unserem deutschen Naturalismus und Skeptizismus entsprechend, auf dem Plane.

Auch der römische Katholizismus vermag sich den Einwirkungen der neueren Philosophie sowie gewisser Analoga jener heterodoxen Richtungen des Protestantismus nicht zu entziehen. Als dem Pietismus parallele Erscheinungen fungieren hier die jansenistische Reaktion und die quietistische Mystik. Das Aufklärungsstreben führt seinen Kampf wider die Kurie und den Jesuitenorden unter Namen wie Febronianismus, Josephinismus, Illuminatismus. Nur widerwillig gestattet das Papsttum, dessen politische Großmachtstellung schon Karl V. geknickt, der westfälische Friedensschluß aber (durch seine Begründung des modernen europäischen Staatensystems und der Gleichgewichtspolitik) vollends gebrochen hatte, den neuzeitlichen Richtungen die Ausübung einigen Einflusses auf seine Gestalt und Haltung. Dem gleich einer harten Zwangsvollstreckung über es hereingebrochenen, eine kürzere Wiederkehr der Tage von Avignon bewirkenden Sturme der ersten französischen Revolution ließen die Päpste unseres Jahrhunderts, gestützt auf den neubelebten Jesuitenorden, einen Restaurationsversuch schroffster Art folgen. Bis schließlich, in eben dem Momente wo das Erneuern mittelaltriger Ideale auf die höchste

Spitze getrieben ward, der Untergang des letzten kümmerlichen Rests des Kirchenstaats und das Erstehen eines protestantischen Kaisertums in Deutschland eine neue gewaltige Mahnung dazu ergehen ließ, mit Vergeistigung der Idee des Reiches Christi (gemäß Joh. 18, 36) endlich Ernst zu machen und den Gedanken an Wiederherstellung des einstigen weltlichen Regiments definitiv aufzugeben. — In ähnlichem Grade wie der römische, sieht auch der griechische Katholizismus seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts seine Schicksale und seine gesamte Lebensthätigkeit durch das Eingreifen politischer Mächte bestimmt, insbesondere durch das seit Peter dem Großen allmählich zur Schutzmacht der orthodoxen Kirche auch im türkischen Länderbereiche gewordene russische Czarentum, unter dessen Ägide auch verschiedene Aufklärungs- und Modernisierungsversuche, meist protest. Ursprungs, auf die kirchliche Lehrweise und Lebenssitte einzuwirken beginnen, vorerst freilich ohne tiefgreifende Erfolge.

Noch ist der Einwirkungen jenes durch die Reformation begründeten Zustands einer zunehmenden Vervielfältigung der Kirchenkörper auf das Missionsbereich zu gedenken. Dasselbe erfährt, nachdem im pietistischen Zeitalter der deutsche und skandinavische Protestantismus, und etwas später unter methodistischer Einwirkung der britische sich ernstlich mit den früher ruhen gelassenen Problemen der Heidenmission zu beschäftigen begonnen, eine ungemein starke Vermannigfaltigung sowohl seiner Schauplätze als seiner Agenten. Dazu trägt die zunehmende Erweiterung und Erleichterung des Weltverkehrs, zumal seit den großartigen Fortschritten der Mechanik und Verkehrstechnik in unserem Jahrhundert, das Ihre bei. Kirche und Kultur, Mission und Kolonisation beginnen so mehr und mehr in Wechselwirkung zu treten. Aus rühmlichem Wettstreit und zeitweiligem eifersüchtigem Hadern der Konfessionen um bestimmte Missionsgebiete beginnt allgemach, befördert durch den gemeinsamen Gegensatz wider den sich steigernden Einfluß der antichristlichen Mächte im Innern, der Grundsatz friedlich schiedlicher Arbeitsteilung als Norm für das Nebeneinanderwirken der verschiedenen missionierenden Denominationen sich hervorzubilden. So geht jener läuternden Verinnerlichungs- und Vergeistigungstendenz ein Streben nach Ausbreitung der Kirche unter allen Völkern der Erde in wachsender Kräftigkeit zur Seite. Entweltlicht zwar soll das Christentum mehr und mehr werden, aber dies nicht um der Welt zu entweichen, sondern um die Welt immer völliger für Christum zu gewinnen und durch sein Evangelium zu beseligen.

Es bestimmen sich hienach die Überschriften, welche den bereits früher (Einleit., S. 9) von uns abgesteckten drei Unterperioden unseres Zeitraumes zu erteilen sind. Wir bezeichnen dieselben als die Zeit der reformatorischen Grundlegung, oder der zunächst bloß äußerlichen und provisorischen Auswirkung der reformatorischen Prinzipien im Protestantismus einerseits sowie der katholischen Kontrareformation andererseits (bis 1648); als die Zeit der beginnenden Verinnerlichung der reformatorischen Kirchenwesen und des sich regenden Revolutionsgeistes (bis 1815), und als die Zeit des Ringens mit innerem Antichristentum bei gleichzeitigem Aufblühen und Erstarken des Missionswirkens nach außen (bis 1883). Oder kürzer: Reformationszeit, Übergangszeit und Epoche der Gegenwart. — Innerhalb jeder dieser Epochen wird hauptsächlich auf das teils Parallele

teils Unterscheidende des Entwicklungsganges der einzelnen älteren und neueren Konfessionskirchen Rücksicht zu nehmen, von den geschichtlichen Details aber um der gebotenen Kürze willen vieles als bekannt vorauszusetzen und demnach nur obenhin zu berühren sein.

Gesamt-Darstellungen:

K. R. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Gesch. der Reformation, 6 BB. Leipz. 1834—43 (in der neuen Gesamtausgabe der Hagenbachschen KG. Lpz. 1868 ff. Bd. 4—7).
Leop. Rankes Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. Dess. Päpste seit der Ref., und: Fürsten u. Völker Südeuropas im 16. u. 17. Jahrh.
Merle d'Aubigné, Hist. de la réf. du XVI. siècle au temps de Luther, 5 tt., Par. 1835 ff. Dess. Gesch. der Ref. in Europa z. Z. Calvins, 4 B., Elberf. 1863 f.
Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche, eingeleitet von K. R. Hagenbach, 10 B. Elberfeld 1857. Desgl. der luth. Kirche. 8 B., eingel. von C. Imm. Nitzsch, das. 1861 ff.
K. F. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. erweit. Ausg., 2 BB. Leipz. 1874.
E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesungen, herausgeg. von Gaß, 3 BB. Halle 1874—78.
F. Ch. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. und des 19. bis 1815. 5 B. Heidelb. 1836—44.
F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl. 2 B. Lpz. 1880 f. [Bd. I, ähnlich wie Kahnis im 1. Bde. des cit. Werks den Gang der kirchlichen Entwicklung von der Reformat. bis zu Ende des 18. Jahrh. summarisch rekapitulierend; Bd. II die Gesch. des Katholicismus seit 1814 darstellend; Bd. III noch nicht erschienen].
Wilh. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation, Band I. Nördlingen 1880.
J. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung u. ihre Wirkungen. 3 Bde. Regensb. 1848—51.
J. Janssen, Geschichte des deutschen Volks seit dem Ausgang des MA.s. 7. Aufl. Freiburg 1881 f. [Bis jetzt drei Bände, die Vorgeschichte der Reformation, sowie diese selbst bis 1555 behandelnd. Das ganze auf sechs Bände berechnet.] Zur Kritik der geschichtsentstellenden Einseitigkeiten dieses schroff ultramontanen Werks: bes. A. Ebrard, Die Objektivität J. Janssens, kritisch beleuchtet. 2. Aufl., Gütersloh 1882; G. Kawerau, in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882. 83; J. Köstlin, Luther u. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramont. Historiker, Halle 1883; Mart. Rade, Bedarf Luth. wider Janssen der Verteidigg.? Lpz. 1883, G. Bossert, Württemberg u. Janssen, Halle 1884; u. bes. Max Lenz, Janssens Gesch. des deutschen Volks, Münch. 1883.

Erste Periode: Die Reformationszeit

(Zeit der reformatorischen Grundlegung und der kath. Gegenreformation) (1517—1648).

Chronologische Übersicht über die Reformationszeit (1517—1648).

I. Die lutherische Reformation in Deutschland bis zu Luthers Tode (1517—46).

1. Martin Luther — unter allen Erscheinungen der neueren deutschen Geschichte die volkstümlichste und unter allen kirchengeschichtlichen Größen die einzige, welche mit alttestamentlichen Prophetengestalten von der Bedeutung eines Mose, Samuel oder Elia sich vergleichen läßt — wurde geboren zu Eisleben am 10. Nov. 1483*, als Sohn des Bergmanns Hans Luther, späteren Hüttenbesitzers zu Mansfeld, sowie der Margaretha, geb. Ziegler (nicht „Lindemann"; s. Knaake, Stud. und Krit. 1881, IV). Erzogen nacheinander in

* Gegen den Versuch Holtzmanns (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871, III) und anderer zur Herabrückung des Zeitpunkts von Luthers Geburt um ein Jahr, so daß er mit Zwingli (geb. 1. Jan. 1484) ein Geburtsjahr haben und 10 Monate jünger als dieser sein würde, vgl. Knaake, Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. 1872, I; K. Wieseler, Ztschr. f. hist. Theol. 1874, IV; Köstlin, M. Luther, Bd. I, S. 25.

Schulen zu Mansfeld, Magdeburg, Eisenach, 1501—5 zu Erfurt dem Studium der Jurisprudenz und der humanistischen Wissenschaften obliegend, trat er 17. Juli 1505, bald nach Erlangung der philosophischen Magisterwürde, in das Erfurter Augustiner-Eremitenkloster ein. Auf seines Vorgesetzten Joh. Staupitz (s. oben S. 157) Wunsch und Mahnung empfing der durch schwere Seelenkämpfe Hindurchgegangene und durch das Studium der Kirchenväter, besonders Augustins, in theol. Erkenntnis Geförderte 1507 die Priesterweihe, und übernahm im folgenden Jahre eine philosophische Professur an der (1502 durch Friedrich den Weisen gestifteten) kursächsischen Universität Wittenberg. Von da kehrte er 1509 noch einmal auf eine Reihe von Monaten nach seinem Erfurter Kloster zurück und machte sodann 1511 (nicht 1510) die für seinen inneren Entwicklungsgang und seine Vorbildung zum Reformator hochwichtig gewordene Reise nach Rom in Geschäften seines Ordens. 1512 Promotion zum Doktor der hl. Schrift und Beginn theologischer Vorlesungen (besonders über den Psalter seit 1513). 1516 Prediger an der Stadtkirche in Wittenberg; auch Visitator der sächsischen Augustiner-Klöster, als Stellvertreter von Staupitz. — Evangelisch angewehter und angeregter Mystiker war Luther damals (Verehrer Taulers &c., auch schon Verächter des Aristoteles und freimütiger Kritiker vieler Schäden der Hierarchie) — immer aber noch getreuer Sohn der römischen Kirche, der den Sentenzenmeister Petr. Lombardus hochhielt, die Anrufung der Gottesmutter empfahl und den Satz: Ecclesia non potest errare verteidigte.

2. Die reformatorischen Anfänge Luthers (1517—21), hervorgerufen durch den ablaßkrämerischen Unfug des in Diensten des Kardinalerzbischofs und Kurfürsten Albrecht von Mainz-Magdeburg wirkenden Dominikanerpriors Joh. Tetzel, schließen in sich folgende Hauptakte: Anschlagung der 95 Thesen pro declaratione virtutis indulgentiarum an die Thür der Schloßkirche zu Wittenberg (31. Okt. 1517); literarische Fehde mit dem diese Thesen angreifenden Ingolstädter Universitäts-Prokanzler Dr. Joh. Eck und dem päpstlichen Palastmeister Sylvester Prierias (O. Praed.); siegreiche Verteidigung von 40 philosophischen und theologischen Thesen in einer akademischen Disputation zu Heidelberg im April 1518), wodurch eine Reihe tüchtiger junger Kräfte aus Süddeutschland, wie Bucer, Billicanus, Brenz, Schnepf für die evangelische Sache gewonnen werden; festes Beharren auf dem betretenen reformatorischen Grunde in den Verhandlungen mit zweien päpstlichen Kommissarien: Kardinal Cajetan zu Augsburg (Okt. 1518) und Kammerherrn Karl v. Miltiz auf Schloß Altenburg (Jan. 1519); Verteidigung von 13 Thesen wider Eck auf der Leipziger Disputation, 27. Juni bis 18. Juli 1519 — welches vor Herzog Georg von Sachsen aufgeführte akademische Turnier zwar unentschieden blieb, aber zu einer wichtigen Bildungsschule für den, hier zuerst zur Anfechtung des päpstlichen Primats sowie zur Behauptung einer Irrtumsfähigkeit auch der allgemeinen Konzilien gedrängten Reformator wurde. Hierauf im Sommer und Herbst 1520 Veröffentlichung der kühnen reformatorischen Streitschriften „An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation“ (wider die „drei Mauern, hinter denen das Papsttum sich verschanzt hat“) und De captivitate babylonica Ecclesiae (Kritik der scholast. Lehre von den 7 Sakramenten), sowie der etwas milder gehaltenen Schrift:

„Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Dann Verbrennung der ihn exkommunizierenden Bulle Leo's X. (Exurge Domine) und der päpstlichen Dekretalien, 10. Dezbr. 1520. Feierliche Ablehnung jedes nicht mit Schriftgründen als notwendig dargethanen Widerrufs vor Kaiser Karl V. und dem versammelten Reichstage zu Worms, 18. April 1521. Beginn des Bibelübersetzungswerks (N. Ts.) während des neunmonatlichen Exils auf der Wartburg, welches behufs seiner Sicherstellung wider die Folgen des Reichsachtsedikts (v. 8. Mai 21) auf Veranstaltung Friedrich des Weisen über ihn verhängt wurde.

Luthers am Schlusse seines letzten Verhörs in Worms gethaner berühmter Ausruf wird von Knaake (Ztschr. f. luth. Theol. 1870) und Kolde (Luth. u. der Reichst. zu Worms S. 60) in der herkömmlich überlieferten Form: „Ich kann nicht anders; hier stehe ich. Gott helfe mir. Amen!“ als echt verteidigt. Wesentlich so auch Köstlin (Luthers Rede in Worms, Halle 1874; sowie in s. gr. Lutherbiographie); nur hebt derselbe die altbezeugte Variante zum letzten der drei Sätzchen: „Gott komm mir zu Hilf!“ als möglicherweise ursprünglich hervor.

3. Humanismus und Reformation. Philipp Melanchthon (Schwarzerd) — ein Schwertfegerssohn und Neffe Reuchlins aus Bretten in der Pfalz, geb. 16. Febr. 1497, schon 13jährig in Heidelberg Humaniora studierend, 16jährig Herausgeber einer griechischen Grammatik von grundlegender Bedeutung, 17jährig als Magister zu Tübingen lehrend und kaum 21jährig von da auf Reuchlins Empfehlung als Prof. des Griechischen nach Wittenberg berufen, bald „Praeceptor Germaniae, uno minor Erasmo“. Er wirkte zunächst nur ganz indirekt, durch philologische und philosophische Lehrvorträge (auch der Leipziger Disputation nur als stiller Hörer beiwohnend), als Gehilfe von Luthers reformatorischem Wirken, begann aber seit dessen Wartburgexil durch seine für die deutsch-protestantische Dogmatik grundlegend gewordenen Loci communes rerum theologicarum (3mal aufgelegt schon im Jahre des Erscheinens 1521) auch in gewaltigem schriftstellerischem Schaffen sein Bundesgenosse zu werden: „der schwäbische Waffenschmiedsohn, welcher das vom sächsischen Bergmannsohne Luther aus tiefem Schachte hervorgeholte Metall des Glaubens zu Schutz- und Trutzwaffen für die evangelische Christenheit verarbeitete“ (Nitzsch). — Reuchlin, dem Reformationswerke letztlich ganz fern getreten († 1522); Ulrich v. Hutten, in seines ritterlichen Freundes Franz v. Sickingen tollkühne Fehde und Niederlage (1522—23) verwickelt und obendrein moralisch verkommen, gest. in der Schweiz 1523. Erasmus, bis zum Wormser Reichstag, ja noch darüber hinaus, nicht ganz ungünstig über Luthers Kampf wider das Papsttum und Mönchtum urteilend, beginnt seit 1523, infolge von Luthers derbem Auftreten gegen König Heinrich VIII. von England, seine frühere kühle Haltung mit einer offen feindseligen zu vertauschen (Streit über den fr. Willen 1524—26). Nur jene Heidelberger Humanisten (s. oben *2*) und eine Anzahl anderer jüngerer Angehöriger der Richtung, wie Urbanus Rhegius † 1541, Andreas Osiander † 1552, Justus Jonas (Jodokus Koch) † 1555, Joh. Bugenhagen † 1558, werden zu treuen und festen Stützen der evangelischen Sache.

4. Fortgang der reformatorischen Bewegung bis 1529. Durch das stürmische Treiben einiger Zwickauer Schwärmer in Wittenberg, mit welchen sein Kollege A. Bodenstein v. Karlstadt († 1541) und sein Ordens-

genosse, der Augustiner Gabriel Didymus gemeinsame Sache machten, wurde Luther schon Anfang März 1522 zum Verlassen der Wartburg und zur Wiederaufnahme seiner Wittenberger Thätigkeit veranlaßt. Er zeugte mit siegreicher Energie sowohl wider diesen ersten Versuch zur Umwandlung der Reformation in eine Revolution, als gegen dessen spätere Wiederholung durch Karlstadt (in Orlamünde 1524) sowie gegen die geradezu sozialrevolutionäre Bewegung der süddeutschen und thüringischen Bauern (letztere unter Thom. Münzer besiegt bei Frankenhausen 15. Mai 1525). Bald nach Dämpfung dieses gefährlichen Aufruhrs trat er, dem früheren Vorgange Karlstadts und anderer theol. Kollegen folgend, am 13. Juli 1525 in den Ehestand mit Kath. v. Bora (früher, seit 1515, Nonne im Cisterzienserinnen-Kloster Gottes- u. Marienthron zu Nimptschen b. Grimma, von da 1523 zusammen mit acht Gefährtinnen [dabei einer Schwester von Staupitz] unter Beihilfe von drei Torgauer Bürgern entflohen und auf Luthers Fürsprache zu Wittenberg gastlich untergebracht) und fuhr mit seinen mannigfachen Arbeiten am inneren Auf- und Ausbau des Reformationswerks rüstig fort: Bibelübersetzung bis 1534; erste geistliche Liedersammlung 1524; deutsche Messe 1526; Organisation der kursächsischen Kirche durch die große, mit Mel., Bugenh. und J. Jonas zusammen ausgeführte Kirchenvisitation 1528—29; dann aus Anlaß der letzteren: Abfassung des großen und kleinen Katechismus (Frühling 1529). — Die Reformation hatte inzwischen eine Reihe fürstlicher Anhänger und Beschützer gewonnen: außer Friedrichs des Weisen Nachfolger Johann dem Beständigen von Kursachsen (1525—32), Landgraf Philipp den Großmütigen v. Hessen (1509—67), Markgraf Casimir v. Brandenburg-Anspach, Herzog Ernst v. Lüneburg, Fürst Wolfgang v. Anhalt; dazu eine große Zahl ober- und niederdeutscher Städte. Dem zu Regensburg 1524 unter Karls V. Bruder Erzherzog Ferdinand zusammengetretenen kathol. Fürstenbündnisse zur Aufrechterhaltung des Wormser Edikts traten diese evang. Stände 1526 im Torgauer Bündnisse unter Joh. und Philipp als fast ebenso starke kampfgerüstete Partei gegenüber. Sie erlangten durch ihre feste Haltung beim 1. Speyrer Reichstage im Sommer desselben Jahres den die landeskirchliche Entwicklung der evangelischen Sache frei gebenden berühmten Reichsabschied („jeder Stand solle in Sachen des Wormser Edikts es so halten, wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät zu verantworten sich getraue" — die grundlegende Formulierung des kirchenrechtlichen Territorialprinzips). Nachdem die Gefahr einer Entzweiung der evangelischen Verbündeten, welche die Packschen Händel (verursacht durch eine gefälschte Urkunde über ein angebl. Bündnis zwischen Erzh. Ferdinand u. Herz. Georg v. Sachsen, welche der Kanzleibeamte des letzteren Fürsten, O. v. Pack, dem Landgrafen Philipp v. Hessen ausgeliefert hatte) nahegelegt hatten, glücklich abgewendet worden war (1528), und nach Herstellung fester evangelischer Lehr- und Verfassungsordnungen für mehrere Landeskirchen (für Kursachsen durch jene Visitationen s. o.; für Hessen durch die Homberger Synode 1526; für Brandenburg-Anspach und Nürnberg durch den Anspacher Landtag 1528; für Braunschweig u. a. niederdeutsche Städte durch Bugenhagens Kirchenordnungen), traten beim 2. Speyrer Reichstage 1529 die evangelischen Stände einem auf Durchführung des Wormser Edikts und Unterdrückung der Reformation dringenden Reichsabschiede durch gemeinsame Protestation vom 25. April

(woher ihr später, seit 1541 üblich gewordener Name „Protestanten") kühn und fest entgegen. — Ein Versuch des Landgrafen Philipp, in das deutsch-evangelische Schutzbündnis auch die schweizerischen und oberdeutschen Reformierten mit hereinzuziehen, schlug fehl. Bei dem dazu veranstalteten Religionsgespräche zu Marburg, 1.—3. Okt. 1529, beharrten Luther und Melanchthon einerseits, Zwingli und Oekolampadius andererseits, bei ihrer schon seit mehreren Jahren (im ersten Sakramentsstreit 1525—29) in literarischer Fehde erörterten Lehrdifferenz im Punkte des Abendmahls, die Ersteren ihre streng realistische Auffassung („Das ist mein Leib" rc.), die Letzteren ihre spiritualistische Theorie (mit figürlicher Fassung der Einsetzungsworte, unter Berufung auf Joh. 6, 63) verteidigend. Daher blieb von den 15 aufgesetzten Articuli Marpurgenses der letzte, das Abendmahl betreffende, unverglichen, und die zwei Wochen später zu Schwabach als spezifisch lutherische Überarbeitung der Marburger redigierten 17 Articuli Suobacenses formulierten den Lehrgegensatz zu den Zwinglianesn noch schärfer.

5. Vom Augsburger Reichstag bis zum Frankfurter Anstand, 1530—39. Für den von Karl V. auf den Sommer 1530 ausgeschriebenen Reichstag zu Augsburg arbeiteten Luther, Melanchthon und Bugenhagen im Anschlusse an die Schwabacher Artikel noch weitere Vorlagen zu der dem Kaiser zu überreichenden Bekenntnisschrift: die Art. Torgavienses (März 1530) aus, auf Grund deren dann Melanchthon im Mai und Juni ds. Js. die Confessio Augustana (anfangs meist „der sächsische Ratschlag" oder „Unterricht" genannt) redigierte. Am 25. Juni gelangte dieses zunächst nur durch sechs Fürsten (Kfst. Joh. v. Sachs., Landgr. Phil. v. Hess., Markgr. Georg v. Brandb.-Anspach, Herzog Franz u. Ernst v. Lüneburg, Fürst Wolfg. v. Anhalt) und die beiden Städte Nürnberg und Reutlingen unterzeichnete Bekenntnis zu öffentlicher Vorlesung vor Kaiser und Reich (vollzogen durch den kurs. Kanzler Baier in der Kapitelstube des Bischofspalasts). Der dadurch hervorgebrachte mächtige Eindruck gewann der evangelischen Sache eine Reihe neuer Anhänger, besonders aus dem Bereiche der oberdeutschen Städte — soweit diese sich nicht zu dem vom Straßburger Theologen Bucer verfaßten zwinglianisierenden „Vierstädtebekenntnis" (Conf. Tetrapolitana, überreicht von den Vertretern der Städte Straßburg, Costnitz, Lindau und Memmingen 11. Juli) hielten. Dem vom Kaiser gutgeheißenen papistischen Gegenbekenntnisse: der Confutatio Conf. A. (verlesen 3. Aug.) setzte Melanchthon eine ausführliche Apologia C. A. entgegen, welche zusammen mit Just. Jonas Verdeutschung anfangs des folgenden Jahres im Druck erschien. — Wider die ungünstigen Bestimmungen des Augsburger Reichstagsabschieds vereinigten 6 Fürsten und 11 Städte der Evangelischen unter K.Sachsens und Hessens Führung im März 1531 sich zum Schmalkaldener Schutz- und Trutzbündnisse auf sechs Jahre. Sie ertrotzten dadurch den Nürnberger Religionsfrieden vom 23. Juli 1532, welcher die wider sie eingeleiteten Reichskammergerichtsprozesse sistierte, nahmen dann durch einen kecken Handstreich Philipps wider König Ferdinands Truppen (Mai 1534) das württemberger Land ein, dessen Herzog Ulrich (mit Hilfe Brenz's, Schnepfs und Blaurers) sofort reformierte, und erhielten während der folgenden Jahre — ungeachtet des gefährlichen blutigen Nachspiels, welches die früheren Schwarmgeisterunruhen 1534/35 in dem Münsterer Wie-

dertäufer-Aufruhr erfuhren — weitere Bekenntnis- und Bundesgenossen an F. Georg von Anhalt, den Herzögen von Pommern (Landtag zu Treptow, Dezember 1534), dem albertin. Sachsen unter Herzog Heinrich, Georgs Nachfolger seit 1539, und dem Kurfürstentum Brandenburg unter Joachim II., seit demselben Jahre. — Verhandlungen mit Papst Paul III. wegen event. Teilnahme der Evangelischen an dem für den 2. Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen allgemeinen Konzil zerschlugen sich. Sie erzeugten vielmehr einen schroff antipäpstlich gehaltenen Protest der zu Schmalkalden im Februar des genannten Jahres tagenden protestantischen Fürsten und Theologen: die von Luther verfaßten Articuli Smalcaldici nebst ihrem Melanchthonischen Anhang, dem Tractatus de potestate Papae (s. die Symb.). Eine aus den Verhandlungen dieses Schmalkaldner Konvents hervorgegangene kriegerische Spannung zwischen den katholischen Ständen (der „heiligen Ligue") und den Evangelischen legte gemäß des Kaisers Wunsche ein Fürstenconvent zu Frankfurt 1539 durch den sogenannten Frankfurter Anstand glücklich bei.

6. Von 1540 bis zu Luthers Tode. Durch die 1541 von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen (1532—47) zwangsweise herbeigeführte Besetzung des Bistums Naumburg mit dem Lutheraner Nikol. v. Amsdorf; ferner durch Okkupation und Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolffenbüttel, sowie durch den freiwilligen Übertritt von Regensburg (1542), Pfalz-Neuburg unter Pfalzgr. Ottheinrich (1543), Kurköln unter Kfst. Hermann v. Wied (1542—44) und Kurpfalz unter Kfst. Friedrich II. (1546) erhielten die Evangelischen namhaften Gebietszuwachs. Verschiedene innere Mißhelligkeiten wurden erzeugt durch das vom Landgrafen Philipp 1540 mit seiner Doppelehe (dem „größten Flecken in der Reformationsgeschichte und im Leben Luthers" [Köstlin]) gegebene schwere Ärgernis, sodann durch die „Wurzener Irrung" zwischen Kf. Joh. Friedrich und Herzog Moriz von Sachsen (dem s. g. Fladenkrieg 1542), blieben aber vorläufig ohne verhängnisvollere Folgen. Dagegen erzeugte das Fehlschlagen der auf den Religionsgesprächen zu Worms (Nov. 1540) und Regensburg (Frühling 1541) gepflogenen, von Karl V. begünstigten und vom päpstlichen Friedenstheologen Kardinal Contarini eifrig betriebenen Vereinbarungsversuche zwischen protestantischen und papistischen Theologen eine ungünstige Stimmung beim Kaiser, die unter dem Eindruck des Übergehens jener beiden Kurfürsten von Köln und der Pfalz zur Reformation noch wuchs, und gegen Anfang 1546, kurz nach Eröffnung des päpstlichen Konzils von Trient, den Abschluß eines Schutz- und Trutzbunds zwischen Kaiser und Papst zur Ausrottung der protestantischen Ketzerei herbeiführte. — Luther — während seiner letzten zehn Lebensjahre durch körperliche Leiden, Hauskreuz, teilweise auch durch heftige Lehrkontroversen (Antinomist. Streit mit Joh. Agricola-Eisleben, 1537—40; 2. Sakramentsstreit mit den Zürichern 1544) heimgesucht — starb kurz vor dem Losbrechen des drohenden Kriegsunwetters, 18. Febr. 1546 in seiner Geburtsstadt Eisleben, wohin eine Reise zur Schlichtung eines Familienstreits der Grafen v. Mansfeld ihn geführt hatte. Die Leiche des im 63. Lebensjahre, müde und lebenssatt, aber nach freudigem Bekenntnisse seines Glaubens an den Erlöser Verstorbnen wurde über Halle nach Wittenberg gebracht und in der Schloßkirche daselbst beigesetzt (Jonas, Cölius, Aurifaber als Zeugen seines Heimgangs und erste

Berichterstatter über denselben; Melanchthons lat. Parentation in Wittenberg; vgl. u., die Lit.).

II. **Die deutsche Reformation bis zum Abschlusse ihrer Lehrbildung im Konkordienbuche (1580), sowie die der lutherischen Nachbarlande.** *1.* Der schmalkaldische Krieg (1546—47), von Karl V. im Bunde mit Papst Paul III. und Herzog Moriz v. Sachsen zur Unterdrückung des Protestantismus unternommen, brachte das evangelische Oberdeutschland samt Kurköln (wo sofort nach Verdrängung des Kf. Hermann v. Wied die römische Kontrareformation eingeleitet wurde) rasch in die Gewalt des Kaisers, bewirkte durch Besiegung und Gefangennahme Joh. Friedrichs bei Mühlberg 25. April 1547 den Übergang des sächsischen Kurhutes auf den zum Verräter an der protestant. Sache gewordenen Moriz und nötigte auch Philipp v. Hessen (19. Juli zu Halle) sich dem Sieger gefangen zu geben. Der den Besiegten durch harte Zwangsmaßregeln aufgenötigte kaiserliche Reformentwurf von 1547, das Augsburger Interim (ausgearbeitet durch Jul. v. Pflugk [nunmehrigen katholischen Bischof v. Naumburg nach Amsdorfs Vertreibung], Weihbischof Helding v. Mainz und Hofprediger Agricola v. Berlin) stieß überall auf heftigen Widerstand. Es wurde auch von Moriz nur in abgeschwächter Form (als sog. Leipziger Interim, unter Mitwirkung Melanchthons, Bugenhagens rc. im Dezbr. 1548 hergestellt) für Kursachsen eingeführt. — Bald darauf, noch bevor die nunmehr ermöglichte und vom Kaiser eifrig gewünschte Teilnahme evangelischer Theologen wie Brenz, Melanchthon rc. am Trienter Konzil thatsächlich hatte beginnen können, ertrotzte der plötzlich vom Kaiser abfallende Moriz v. Sachsen den Passauer=Vertrag (mit Amnestiegewährung und rel. Duldung für alle Protestanten bis zu einem demnächstigen Nationalkonzil) 1552. Aus diesem provisorischen ging drei Jahre später — nachdem inzwischen Moritz bei Sievershausen 1553 gegen Albrecht v. Brandenburg=Kulmbach gefallen, auch Joh. Friedrich 1554 gestorben war — der definitive Religionsfriede von Augsburg hervor (25. Sept. 1555). Dieser gewährte den Reichsständen Augsburger Bekenntnisses (also nicht auch den Reformierten) völlige freie Religionsübung, unter gleichzeitiger Feststellung des beschränkenden Reservatum ecclesiasticum, wonach zum Protestantismus übertretende geistliche Fürsten und Prälaten diesen Schritt lediglich als Private, unter Verlust ihrer Gebiete, sollten thun dürfen.

2. Philippistische und andere Streitigkeiten bis zu Melanchthons Tode. Die teils calvinisierenden, teils katholisierenden Abschwächungen des lutherischen Lehrbegriffs, welche Melanchthon, bes. in den Ausgaben seiner Loci theol. seit 1535 sowie in der Ed. variata der Augsb. Konf. 1540, hervortreten ließ, legten den Grund zur Bildung einer speziell an ihn sich anschließenden Theologenschule (Pfeffinger in Leipzig, Paul Eber, G. Major u. a. in Wittenberg) und führten zu einer Reihe innerer Lehrstreitigkeiten zwischen diesen Melanchthonianern (Philippisten) und den strengeren Lutheranern. Zu letzteren gehörten bes. Amsdorf († 1565), Flacius († 1575), Musäus, Wigand und mehrere andere Theologen der 1558 gestifteten herzoglich sächs. Universität Jena. Die erste dieser Kontroversen, den adiaphoristischen Streit wegen des Leipziger Interims (1549—52) hatte Melanchthon noch persönlich zu durchleben und durchzukämpfen. Er erlebte auch noch großen=

teils 2. den (übrigens von ihm selbst nicht verursachten) Osiandrischen Streit über das Verh. der Rechtfertigung zur Heiligung (1549—67); ferner 3. den Major-Amsdorfschen Streit über die Notwendigkeit der guten Werke (1551—62), 4. den synergistisch-flacianischen Streit über die Willensfreiheit und Erbsünde (1555—67), sowie 5. die besonders hartnäckigen und verwickelten kryptocalvinistischen oder Abendmahls-Streitigkeiten (1552 bis 74). Während der letzteren starb Melanchthon zu Wittenberg, froh seines Erlöstwerdens von der rabies theologorum, am 19. April 1560.

3. Die Konkordienformel. Dem zuerst versteckterweise, dann immer offener und direkter auf eine Calvinisierung Kursachsens (nach dem Muster des von dem pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. dem Frommen mit seinem Lande 1560—62 vorgenommenen Übergangs zum Calvinismus, dem auch die Stadt Bremen bis auf ihren Dom 1562 gefolgt war) hinarbeitenden intriguanten Treiben einer Anzahl philippistischer Theologen und Laien in hoher Stellung, machte Kurfürst August I. (1553—86), nachdem er es längere Zeit hatte gewähren lassen, 1574 durch kräftiges, ja hartes Eingreifen ein Ende (Einkerkerung Peucers, des Schwiegersohns Melanchthons und kurfürstl. Leibarzts auf 12 Jahre, desgleichen der Hofprediger Schütz und Stößel; grausame Folterung des im Gefängnis sterbenden Rats Cracov, &c.). Behufs Sicherstellung des Luthertums gegen die Wiederkehr ähnlicher Calvinisierungsversuche und zugleich zur definitiven Beilegung einer Anzahl sonstiger Lehrkontroversen, die während der letzten Jahrzehnte die lutherische Kirche beunruhigt hatten — dabei außer den schon genannten auch der antinomistische Streit Agricola's (s. o. I, *6*), der Äpinsche Streit über Christi Hadesfahrt (1544—50) und der Kargsche Streit über die Zurechnung des aktiven Gehorsams Christi (1563) — ließ August I. nun durch eine Anzahl nord- und süddeutscher lutherischer Theologen unter Führung des Tübinger Kanzlers Jakob Andreä († 1590) und des Braunschweiger Sup. Martin Chemnitz († 1586) eine neue symbolische Lehrnorm ausarbeiten. Diese, nach mühevollen Vorbereitungen endlich im Mai 1577 auf dem Konvent zu Klosterbergen bei Magdeburg zur wesentlichen Feststellung ihres Textes gebracht, erlangte die Unterschrift von 3 Kurfürsten (August v. Sachsen, Joh. Georg v. Brandenburg, Ludwig v. Kurpfalz — welches letzteren Nachfolger Friedrich IV., übrigens schon 1583 wieder zum Calvinismus abfiel), 48 Fürsten, 35 Städten und 9000 Theologen. Sie wurde, vereinigt mit den ökumenischen und älteren lutherischen Symbolen, als Konkordienbuch (Liber Concordiae) am 50. Jahrestag der Augsb. Konf., den 25. Juni 1580, feierlich veröffentlicht (s. Symb.).

4. Die lutherische Reformation in den skandinavischen Ländern reicht in ihren frühesten Anfängen bis ins erste reformatorische Jahrzehnt zurück. a) In Dänemark brach das Evangelium, nachdem schon König Christian II. um 1520 die Wittenberger Theologen Martin Reinhard und Carlstadt zur Predigt desselben eingeladen und ermutigt hatte, unter dessen Oheim und Nachfolger Friedrich I. (1523—33) durch das glaubensmutige Zeugnis Hans Tausens, des eigentlichen dänischen Reformators, Verfassers der Confessio Havnica 1530, gegenüber dem zähen Widerstande des Episkopats sich allmählich Bahn. Vollendet wurde die Reformation erst unter Christian III., durch dessen energischen Staatsstreich von 1536 alle Bischöfe

auf einmal abgesetzt und ihre Güter konfisziert wurden. Hierauf Berufung Bugenhagens zur Krönung des Königspaares, sowie zur Einführung einer luth. Superintendenturordnung 1537. Bestätigung aller dieser Neuerungen auf dem 2. Reichstage zu Odense 1539. — b) In Norwegen hatte zuerst ein Mönch Anton zu Bergen um 1528 lutherisch zu predigen begonnen. Die Bischöfe, unter Erzbischof Engelbrechtsen v. Drontjem, widersetzten sich auch hier hart, bis 1536 Christian III. von Dänemark das Land zur Unterwerfung zwang, und nun Gjeble Pedersen evangelischer Nachfolger des nach den Niederlanden entflohenen Drontjemer Kirchenfürsten wurde. — In Island stand Bischof Aresen von Holum an der Spitze der längere Zeit renitierenden papistischen Partei, die sich endlich seit 1551 dem von Dänemark aus eingeführten Evangelium unterwarf. — c) Schwedens Reformation betrieben die in Wittenberg gebildeten Brüder Olaus und Lorenz (Lars) Peterson schon vor Christians II. blutig grausamer Invasion 1520, sowie dann weiter unter Gustav Wasa (1523—60), der den ersteren zum Hauptprediger in Stockholm, Lorenz P. zum Professor, später zum Erzbischof in Upsala, und den ihnen gleichgesinnten Vizebischof Lars Anderson von Stregnäs zu seinem Kanzler machte. Allmähliger Fortgang des Werks, besonders durch den Reichstag zu Westeräs 1527, wo der König durch die Drohung, seine Krone niederlegen zu wollen, den Trotz der Bischöfe brach; ferner durch die beiden zu Oerebro 1529 und 37, sowie durch den zweiten zu Westeräs 1544, der die eigentümlich konservativ und katholisierend geartete Ordnung des schwedisch-lutherischen Kirchenwesens (ein Seitenstück zum anglikanischen, mit Beibehaltung des Episkopats, der priesterlichen Kleidung, Elevation der Hostie ꝛc.) zum Abschlusse brachte. — Unter G. Wasas Nachfolger Erich seit 1560 katholische Reaktionsversuche; desgleichen unter dessen Bruder (auch wahrscheinl. Mörder) und Nachfolger Johann III., der sogar (1578) in des Jesuiten Possevin Hände heimlich das Bekenntnis zum Katholizismus ablegt. Dessen offen papistischer Sohn Sigismund läßt sich zum polnischen Könige wählen, wird aber seit 1593 (Syn. v. Upsala) durch die lutherischen Stände unter Führung des Herzogs Karl v. Südermannland, seines Oheims, allen Einflusses auf die Regierung beraubt und 1604 vollends entsetzt (Karl IX., † 1611).

5. Preußen, Livland und Polen erfuhren in ihren deutsch besiedelten Städten schon seit 1520 Einwirkungen von der Wittenberger Reformation her. 1525 hob der preußische Hochmeister Albrecht v. Brandenburg († 1568), in Nürnberg durch Andr. Osianders Predigt fürs Evangelium gewonnen, auf den Rat Luthers den deutschen Orden auf, hieß die Ritter in den Landesadel eintreten und verwandelte den Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum als polnisches Lehen, indem er zugleich die Reformation einführte (1544: Univ. Königsberg; 1549—67: Osiandr. Streit, s. o.). — Livland, wo seit 1521 Knöpken, Tegetmaier, Briesmann u. a. mit Erfolg evangelisiert hatten, wurde 1561 von seinem letzten Heermeister Gotthard Kettler an Polen abgetreten, Kurland nebst Semgallen aber von demselben als Erbherzogtum unter polnische Lehnshoheit übernommen und auch hier die vorher begonnene Reformation in lutherischem Sinne durchgeführt. — In Polen entwickelte die Reformation unter dem sie begünstigenden letzten Jagellonen Sigmund August (1548—72) sich ziemlich kräftig, aber freilich so, daß drei protest. Denomi-

nationen in ungefähr gleicher Stärke nebeneinander traten: die lutherische, die calvinistische (bes. gefördert durch Joh. a Lasco oder Laskh, 1556—60) und die unitarische (s. u.). Diese drei Dissidentenparteien suchten durch den Consensus Sendomiriensis 1570 auf gemeinsamer Bekenntnisgrundlage (mit calvinisierend modifizierter lutherischer Abendmahlslehre) sich zu einigen, was jedoch nur vorübergehend gelang. Seit 1573 Gleichberechtigung aller Konfessionen, durch die von jedem neugewählten Könige zu beschwörende Pax dissidentium. Unter Sigmund III. Wasa (1587—1632; vgl. *4* z. E.) fanden viele und zum Teil wirksame papistische Reaktionsversuche statt.

6. Österreichische Länder. In Siebenbürgen, wo besonders Jak. Honter in Kronstadt (1533—49) erfolgreich wirkte, nahm die deutsche Nation das lutherische, die magyarische teils das reformierte teils das unitarische Bekenntnis an. Auch hier daher seit 1571 (Landtag zu Clausenburg) vier gleichberechtigte religiones receptae, ähnlich wie in Polen. — Von Ungarns Bewohnern wenden die Deutschen und Slowaken, im Anschluß an das Wirken des in Wittenberg gebildeten Martin Devay in Ofen (seit 1531), sich dem Luthertum zu (Synode zu Erdöd, 1545), die Magyaren sammeln sich um ihre schroff calvinistische Konfession von Czenger 1557, sowie später um die C. Helv. II. — Von den böhmisch-mährischen Brüdern hielt ein kleinerer Teil seit 1532, wo ernstliche Beziehungen mit Wittenberg angeknüpft wurden, sich an Luther, die Mehrzahl dagegen, bes. seit Kaiser Max II. und unter dem Einflusse des czechischen Bibelübersetzers und Kommentators Joh. Blahoslaw († 1571), an den Calvinismus. Gemeinsames Bekenntnis beider Teile sowie der älteren Calixtiner: die Conf. Bohemica 1575, mit melanchthonischer Abendmahlslehre. — Auch ein beträchtlicher Teil des Erzherzogtums Österreich, sowie Kärnthens und Krains war unter Max II. und noch unter Rudolf II. bis um 1600 dem evangelisch-lutherischen Bekenntnisse zugethan.

III. **Äußerer und innerer Fortgang der lutherischen Reformation bis 1648.** *1.* Calvinistische und papistische Reaktionen bis zum 30jährigen Kriege. — Bei teilweise erfreulichem inneren Gedeihen nach Leben und Lehre erlitt das deutsche Luthertum seit 1580 mehrfachen Rückgang seiner äußeren Gebietsausdehnung. Kurpfalz fiel 1583 zum Calvinismus zurück (s. o. II, *3*). Ein neuer Calvinisierungsversuch in Kursachsen unter Christian I. 1586—91 schlug fehl und endigte mit einem Hochverratsprozeß wider seinen Urheber, den kryptocalvinistischen Kanzler Nikolaus Crell (enthauptet 1601). Dagegen wurden 1589—96 die Fürstentümer Anhalt calvinisiert; desgleichen 1602 die Grafschaft Lippe, 1604 Hessen-Kassel durch die sogen. Verbesserungspunkte des Landgrafen Moriz; endlich 1613, durch Übertritt Joh. Sigismunds, das kurbrandenburgische Herrscherhaus. — Andererseits erkämpfte der Katholizismus neues Terrain: a) auf den Gebieten der deutschen Bischöfe von Mainz seit 1574, Fulda, Würzburg (Bischof Julius Echter, bes. seit 1584), Bamberg, Hildesheim, Münster rc., sowie in Kurköln, wo ein zweiter evangelischer Reformationsversuch 1582—84 mit Absetzung und Vertreibung des protest. geworden Erzb. Gebhard Truchseß endigte; b) in Baden-Durlach, wo Markgraf Jakob III. 1590 katholisch wurde; c) in Pfalz-Neuburg, dessen Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm 1614 infolge des Jülich-Clevesschen Erbfolgestreits zum Papismus übertrat; d) in Deutsch-Österreich, wo Erzherzog Matthias in Wien

1595, und bes. der Jesuitenzögling Erzherzog Ferdinand in Steiermark und Kärnthen seit 1598 eifrig reagierte. Für Ungarn und Siebenbürgen, wo seit 1603 die Inquisition eingeführt werden sollte, erkämpfte Fürst Stephan Botskai im Wiener Frieden 1606 noch einmal Religionsfreiheit; desgl. für Böhmen der prot. Adel 1609 im sogen. Majestätsbrief. — Einen definitiven Sieg über die papist. Machinationen trug 1604 das schwedische Luthertum durch Karl IX. davon (oben II, *4*). Dessen Nachfolger Gustav Adolf (1611 bis 32) entriß seit 1621 auch Livland den von Polen aus betriebenen kath. Reaktionsversuchen der Jesuiten wieder.

2. Der dreißigjährige Krieg, allerdings eine furchtbare Bluttaufe für die junge deutsche Reformationskirche, vermochte doch nur für Böhmen und die übrigen deutsch-habsburgischen Lande eine völlige (oder fast völlige) Wegschwemmung des evang. Bekenntnisses herbeizuführen. Die tyrannischen Übergriffe von Kaiser Ferdinands II. Restitutionsedikt (eig.: „Edikt über etliche erledigte Reichsgravamina", vom 6. März 1629), welches auf Grund des Reservatum ecclesiasticum alle seit dem Passauer Vertrag den Protestanten zu Teil gewordenen Gebietserweiterungen denselben wieder entreißen sollte, veränderten allerdings für manche Gebiete den Besitzstand erheblich zu ihren Ungunsten. Allein durch des Schwedenkönigs Gustav Adolf Intervention erwuchs auf anderen Punkten ihnen neue Kräftigung, und schon im Prager Separatfrieden 1635 erzwangen Kursachsen und Brandenburg zunächst für sich die Wiederaufhebung jenes furchtbaren Edikts. Nach dem Ergehen unsäglicher Leiden über Deutschlands Bevölkerung während eines ganzen Menschenalters sah ein Teil der protestantischen Stände im Westfälischen Friedensschlusse (24. Oktober 1648) seine Gebiete sogar vergrößert, durch Säkularisationen katholischer Stifter wie Bremen und Verden, die an Schweden fielen; Magdeburg, Halberstadt, Minden, Camin, welche Kurbrandenburg erhielt; Schwerin und Ratzeburg, womit Mecklenburg, der Abteien Gröningen, Walkenried und Hersfeld, womit Braunschweig und Hessel-Cassel entschädigt wurden. Zum Normaljahr für die Gebietsverhältnisse beider Konfessionen wurde nicht 1629, sondern 1624 festgestellt. Auch die Reformierten wurden, sofern sie die Augsb. Konfession von 1530 mitbekannten, in die Wohlthat des Religionsfriedens mit aufgenommen; desgleichen die schlesischen Fürstentümer, während dagegen die österreichischen Lande ausdrücklich davon eximiert wurden. Der Protestantismus war hier schon während des Kriegs fast ausgerottet worden; nur für Ungarn und Siebenbürgen hatte Fürst Ragoczy im Friedensschlusse von Linz (1645) noch einmal Toleranz erstritten. — Unfruchtbarer Protest der päpstl. Bulle Zelo domus Dei wider den Westfälischen Friedensschluß 1651.

3. Die inneren Zustände der luth. Kirche Deutschlands teils vor dem 30jährigen Kriege teils während desselben erscheinen keineswegs als in allen Beziehungen so tief gesunken oder verwildert, wie man erwarten konnte. Allerdings leiden die kirchl. Verfassungsverhältnisse schwer unter dem einseitigen Territorialismus, den schon der 1. Speierer Abschied begründet und der Augsburger Religionsfriede befestigt hatte: — der Landesherr als solcher oberster Bischof der Landeskirche (Notbischof), welcher die Ausübung seiner summepiskopalen Rechte, besonders die Verwaltung, die Disziplinar- und Ehe-

12*

gerichtsbarkeit einem aus geistl. und weltl. Mitgliedern zusammengesetzten Konsistorium (erstes derartiges in Kursachsen seit 1542) oder „Kirchenrat“ (so in Württemberg) überträgt. Diesen Territorialismus suchen seit Anfang des 17. Jahrh. lutherische Kirchenrechtslehrer wie Stephani, Reinkingk, Bened. Carpzov († 1666) durch das s. g. Episkopalsystem zu rechtfertigen. Doch erwächst ungeachtet des teils Mißlichen teils Drückenden solcher Zustände manche schöne Frucht christlichen Lebens, besonders unter der Pflege einiger wahrhaft frommer evangelischer Musterfürsten wie Herzog Christoph v. Württemberg (1550 bis 1568), Landgraf Georg II. v. Hessen-Darmstadt († 1661), Herzog Ernst der Fromme v. Sachsen-Gotha († 1675). — Der allerdings starren, in ihrer Lehrmethode und Darstellungsform seit Ende des 16. Jahrhunderts mehr und mehr das Formelnwesen der mittelaltrigen Scholastik reproduzierenden Orthodoxie auf theologischem Gebiete geht eine innerlichere und religiös lebensvollere Geistesrichtung ergänzend und erfrischend zur Seite, repräsentiert einmal durch tiefsinnige Mystiker wie Joh. Arndt († 1621), Steph. Prätorius († 1610), Valerius Herberger († 1627), Herm. Rathmann († 1628), Joh. Val. Andreä († 1654), andererseits durch namhafte Dogmatiker, welche zugleich als erweckliche Erbauungsschriftsteller glänzen. So bes. Joh. Gerhard in Jena († 1637), Verfasser des großartigsten theol. Lehrsystems (Loci theoll., 9 B. fol. 1610 ff.), dabei auch mystisch angehauchter Asketiker in s. Meditationes sacrae und s. Schola pietatis. — Über Georg Calixt († 1656), den Helmstädter Friedenstheologen, und die durch ihn begründete irenische Schule der Synkretisten, sowie überhaupt über die luth. Lehrstreitigkeiten seit der Konkordienformel, s. die Dogmengeschichte.

4. **Das deutsche evangelische Kirchenlied**, die edelste und reinste Frucht des durch Luther gesäeten volkstümlichen Frömmigkeitslebens, erfreut sich von den ersten Jahren der Reformation bis zum Schlusse des 30jährigen Kriegs, ja noch während mehrerer Jahrzehnte jenseits desselben, einer fast unausgesetzt hochstehenden und gehaltvollen Produktivität. Die drei von ihm durchlaufenen Stadien, deren mittleres zwar ein gewisses Nachlassen der dichterischen Vollkraft, aber kein völliges Ermatten oder Versiegen derselben kundgibt, lassen sich bezeichnen kurzweg (mit Cunz) als „Saatzeit, Wartezeit, Erntezeit“, oder eingehender und genauer a) als die reformatorische Heroenzeit oder Zeit des in urkräftigem volkstümlichen Lapidarstil gehaltenen objektiven Glaubens- und Bekenntnisliedes (repräs. durch Luther, P. Speratus, Nik. Decius, Schneesing, Nik. Hermann 2c. † 1561); b) als die Zeit des Übergangs vom objektiv bekennenden zum subjektiv glaubensinnigen Liedcharakter (1560—1618, repräsentiert durch Ringwaldt, Selneccer, Helmbold, Schalling, Rutilius und bes. durch Phil. Nikolai † 1608); c) als die Zeit der höchsten Blüte oder der Synthese von objektiv wie subjektiv kirchlichfrommer Haltung mit edelster Formfülle und Kunstschönheit, 1618—76 (repräs. durch Valer. Herberger, P. Flemming, M. Meyffarth, M. Rinckart, Joh. Heermann † 1647; durch die Königsberger Dichter Alberti, Dach, Weisel, Thilo; durch Joh. Rist, Just. Gesenius, Mich. Schirmer, Chr. Keymann, Joh. Frank, sowie vor allen durch Paul Gerhardt aus Gräfenhainichen, geboren 1606, Archidiakonus an St. Nikolai in Berlin, zuletzt zu Lübben in der Lausitz, † 1676 (vgl. auch die folgende Periode).

IV. **Zwingli und Calvin. Grundlegung der reformierten Kirche in der (deutschen und französischen) Schweiz, 1518—64.** *1.* Ulrich Zwingli — der fast mehr humanistisch als intensiv evangelisch geartete, mehr wider Aberglauben und Kreaturvergötterung als gegen Werkheiligkeit eifernde, in der Abendmahlslehre schroff spiritualistisch ja fast rationalistisch gerichtete Reformator der deutschen Schweiz — geboren zu Wildhaus in der Grafschaft Toggenburg 1. Januar 1484, nach Besuch der Berner Lateinschule Wölflins akademisch gebildet zu Wien und Basel (wo Thomas Wyttenbach sein Hauptlehrer wurde), bekleidete seit 1506 eine Pfarrstelle in Glarus, von wo er als Feldprediger zweimal den päpstlichen Schweizertruppen in den Krieg wider Frankreich folgte und sich damit eine Jahrespension von Leo X. (bis zum Jahre 1517) erwarb. Seit 1516 Pfarrer in Maria-Einsiedeln bekämpfte er das abergläubische Treiben der hieher strömenden Wallfahrer, sowie (1518) das freche Auftreten des päpstl. Ablaßhändlers Bernhardin Samson. Das Eifern hiegegen setzte er als Leutpriester am Zürcher großen Münster seit 1. Jan. 1519 fort, zugleich als politischer Reformator und guter Patriot dem Unfuge des Reislaufens entgegentretend und dabei in evangel. Geiste Predigten über fortlaufende Texte des Neuen Testaments (anhebend mit Matth. 1) haltend. Erste reformator. Schrift 1522 wider die röm. Fastengebote: „Vom erkiesen und Fryheit der Spysen." Dann 1523 zwei siegreiche große Disputationen in Gegenwart des dadurch ganz für die Reformation gewonnenen Züricher Rats: die erste Ende Januar über 67 „Schlußreden" (Thesen) betreffend Tradition, Cölibat, Konzilien ꝛc. wider Johann Faber, die zweite im Oktober über die Bilder und Messe. Hierauf seine Verheiratung mit der Witwe Anna Meyer v. Konau, geb. Reinhard (Jan. 1524), sowie allmähliche Durchführung der Kultusreform in allen Züricher Kirchen, gemäß radikal puritanischen Grundsätzen (Entfernung aller Bilder, Altäre, Orgeln; Abendmahlsausteilung aus Holzschüsseln und -Bechern ꝛc.). Reformator. Hauptschrift: Comment. de vera et falsa religione (Franz I. von Frankreich gewidmet) 1525; später Streitschriften wider Luther und die deutschen Lutheraner übers Abendmahl (erster Sakramentsstreit). Teilnahme am Marburger Religionsgespräch 1529. Übersendung des Glaubensbekenntnisses Fidei Ratio an Karl V. nach Augsburg 1530. Heldentod in der Schlacht bei Cappel wider die papist. Urkantone, 11. Okt. 1531. — Seitdem Fortführung des Reformationswerks in Zürich durch Leo Judä, den schweizer. Bibelübersetzer und Verfasser eines großen und kleinen Katechismus († 1542), sowie bes. durch Heinrich Bullinger, den Gegner der vermittlungstheologischen Bestrebungen Bucers in der Wittenberger Konkordia (Mai 1536), denen er als entschieden zwinglianisches Symbol. die Conf. Helvetica I. (1536) gegenüberstellt; später auch Verfasser der besonders verbreiteten und angesehenen Conf. Helvetica II., 1566 (gestorben 1575).

2. In den übrigen deutschen Kantonen der Schweiz schlug die Reformation zwischen 1520 und 30 feste Wurzel; in Basel bes. durch Joh. Oekolampadius (Hausschein, geb. zu Weinsberg in Franken 1482, Pred. zu St. Martin und Prof. in Basel seit 1523, gest. 1531) bis zum Jahre 1529, wo ein gewaltiger Bildersturm die Bewegung zum Abschlusse brachte und den grollenden Erasmus zum Wegzuge nach Basel bewog; in Sankt

Gallen durch Bürgermeister Vadian und Pred. Joh. Keßler seit 1524; in Schaffhausen durch Erasm. Ritter und Sebast. Hofmeister; in Wallis durch Thom. Plater; in Graubündten durch Joh. Commander in Chur (Religionsgespräch zu Ilanz 1526); in Bern seit dem großen achttägigen Rel.-Gespräch zu Baden im Aargau zwischen Oekolampad und Eck 1526, bes. durch Berchthold Haller (geb. 1492 zu Aldingen bei Rottweil, † 1536), den Sieger in der großen Berner Januardisputation 1528, sowie weiterhin durch Kolb, Megander (Großmann) u. a.

3. Als Vorgänger Calvins in der französischen Schweiz wirkte seit Anfang der 30. Jahre bes. Guillaume Farel (aus Gap in der Dauphiné, geb. 1489), nach vorübergehender Thätigkeit in Straßburg, Bern, Basel, Mömpelgard ꝛc. seit 1530 Reformator von Neuenburg, seit 1532 von Genf, wo (nach seiner erstmaligen Austreibung durch den fanatisch papist. Klerus) Pierre Viret aus Orbe, geb. 1511, ihm helfend zur Seite trat. Eine siegreiche Disputation im August 1535 führte die Entscheidung des Genfer Magistrats für die evangel. Sache herbei, der Viret im folgenden Jahre auch in Lausanne (wie früher schon in Orbe) Bahn zu brechen begann.

4. Jean Calvin (Cauvin, Caulvin). der Vollender der Reform. in der Schweiz und überhaupt der größte reformatorische Genius der ref. Kirche, wurde geb. 10. Juli 1509 zu Noyon als Sohn des bischöfl. Prokureurs Gerard Cauvin, erhielt schon 18jährig eine geistliche Pfründe, studierte aber dann zu Orleans und Bourges vier Jahre lang mit großem Fleiße Rechtswissenschaft: dann — zuerst schon in Bourges, wo Melchior Wolmar sein Lehrer im Griechischen wurde — sowie seit 1532 in Paris Theologie. Hier für die evang. Sache gewonnen, sucht er vergeblich den die Protestanten heftig verfolgenden König Franz I. durch Widmung einer franz. Übersetzung von Senecas Schrift von der Gnade milder zu stimmen. Zweimal zur Flucht aus Paris genötigt, verläßt er endlich im J. 1535 Frankreich ganz. In Basel von Capito und Grynäus gastlich aufgenommen, schreibt er 1536 sein systematisches Hauptwerk, die dem König Franz I. gewidmete Institutio religionis christianae (mit Zugrundlegung des Gnadenwahldogma als alles bestimmender Grundlehre nnd mit vermittelnder und mystisch vertiefender Tendenz in der Abendmahlslehre), weilt dann kürzere Zeit am Hofe der Herzogin Renata v. Ferrara, und läßt sich im Herbste 1536, beim Passieren durch Genf, von Farel zum Bleiben daselbst und zur Annahme eines Predigerstelle bewegen. Von der im Rate übermächtig gewordenen Partei der radikal pantheistisch lehrenden Libertiner wird er 1538 zusammen mit Farel (der fortan seinen Sitz in Neuenburg nahm und daselbst 1565 starb) aus der Rhonestadt ausgewiesen, worauf er in Straßburg eine Anstellung als Prof. und Prediger neben Bucer und Capito findet, hier mit Idelette de Bures in die Ehe tritt und nähere Beziehungen mit den übrigen deutschen Reformatoren, bes. mit Melanchthon anknüpft und den Religionsgesprächen zu Worms und Regensburg 1540/41 beiwohnt. Im Herbste 1541 ehrenvoll nach Genf zurückberufen, widmete er, seit 1559 durch die aus Lausanne vertriebenen Waadtländer Reformatoren Viret und Theod. Beza (de Bèze, geb. 1519 zu Vezelay in Bourgogne, † 1605) unterstützt, während seiner letzten 23 Lebensjahre mit voller Kraft sich der Durchführung des Reformationswerks. Erst starb am 27. Mai

1564, ein Jahr vor Farel, sieben Jahre vor Viret, der 1571 zu Orthez in Béarn starb, und 41 Jahre vor Beza (13. Okt. 1605).

5. Die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der Kirche Calvins bestehen: a) in jenen Besonderheiten der Lehre (Prädest., und zwischen Zwingli und Luther vermittelnder Abendmahlsbegriff), welche durch den Consensus Tigurinus (1549), den Cons. Genevensis (1552) und die Bullingersche Conf. Helv. II auch auf die deutschen Schweizer übergingen; b) in der demokratisch-presbyterialen Kirchenverfassung mit ihrer nach urapostolischem Ideale gebildeten antihierarchischen Theorie einer völligen Gleichheit der vier Gemeindeämter der pasteurs, docteurs, anciens und diacres (Ämter-Tetrarchie); c) in der gleichfalls nach abstrakt urchristlichen, teilweise aber auch nach alttestamentlichen Mustern und Grundsätzen normierten Gottesdienstordnung (alttestamentlich geartet z. B. in ihrem bloßen Psalmensingen, ihrer Meidung alles Bilderschmucks der Kirchen, ihrer Adoption der jüdischen Zählung des Dekalogs); d) in der den Geist alttestamentlicher Gesetzlichkeit und Schroffheit atmenden Strenge ihrer Kirchenzucht, wie solche ihren Ausdruck fand in Calvins kirchlichen Disziplinargesetzen für Genf (Ordonnances ecclésiastiques) und in einer Reihe einzelner Opfer, die seiner drakonisch harten Lehr- und Sittenzucht nach und nach fielen, wie Sebastian Castellio der ciceronian. Bibelübersetzer und freisinnige Exeget (1544 nach Basel vertrieben); Hieronym. Bolsec, einstiger Karmelitermönch und Gegner der Präd.-Lehre (verbannt 1551), der Libertiner Gruet (enthauptet 1547), der mystische Antitrinitarier und berühmte Arzt Michael Servet aus Villanueva in Arragonien (verbrannt mit Calvins Zustimmung 27. Okt. 1553).

V. **Die reformierte Kirche außerhalb der Schweiz.** 1. In Frankreich, dem Geburtslande Calvins, Farels und Beza's, mußte das calvinische Bekenntnis oder die Religion der „Hugenotten" (Huguenots, Iguenots, wohl = Eidgenossen, d. i. Genfer), nachdem schon Franz I. (1515—47), Heinrich II. (—59) und Franz II. (—68) mit Feuer und Schwert dagegen gewütet, durch die harte Prüfung von acht Religionskriegen hindurchgehen, welche durch die Regierungen Karls IX. (1560—74), Heinrichs III. (—89) und noch über die letztere hinaus sich erstreckten — drei vor der furchtbaren Katastrophe der Bluthochzeit oder Bartholomäusnacht (24. Aug. 1572) und fünf nach derselben. Heinrich IV., vorher als Heinrich v. Navarra Vorkämpfer der protestantischen Sache, hält 1593 Paris „einer Messe wert" und konvertiert zum Katholizismus. Doch gewährt er seinen einstigen Bekenntnisgenossen im Edikt v. Nantes 1598 freie Religionsübung in ihren Städten (außer Paris), Zulassung zu allen Staats- und Militärämtern, eine Anzahl fester Sicherheitsplätze, sowie Wahrung ihrer bürgerlichen Rechte durch Errichtung von sogen. chambres d'édict bei den Parlamenten. — Neue Hugenottenkriege unter Louis XIII. (1610—43), zum Teil hugenottischerseits provoziert und 1629 von Richelieu mittelst des Gnadenedikts v. Nismes in der Weise beigelegt, daß zwar die freie Religionsübung blieb, aber jene Sicherheitsplätze ihnen entzogen wurden.

2. Auch die Niederlande mußten ihren evangel. Glauben durch einen furchtbar langwierigen Religionskrieg wider Philipp II. v. Spanien (1555—98) — dessen Statthalter Herzog Alba die Südprovinzen fast vollständig zum Papismus zurückreformierte (18600 Bluturteile binnen 6 Jahren! 1567—73)

— behaupten. In den durch die Utrechter Union 1579 zu einem unabhängigen protest. Staatenbunde geeinigten sieben Nordprovinzen gedieh bald blühendes geistiges Leben im Sinne eines kirchlich strenggläubigen aber politisch freiheitliebenden Calvinismus. Universitäten: Leiden, gestiftet 1575, Gröningen 1614, Utrecht 1636, Harderwijk 1648. Opposition der in der Lehre von der Gnade anfangs lutheranisierenden, später synergistisch gerichteten antiprädestinatianischen Richtung der Arminianer oder Remonstranten (Quinque-Artikulaner) gegen den schroffen Calvinismus der Leidener Theologen Gomarus 2c. seit 1609. Statthalter Moriz v. Oranien (1584—1625) sucht diese mildere Richtung zu unterdrücken (Nationalsynode zu Dordrecht 1618—19; Hinrichtung Oldenbarnevelds 1619; Einkerkerung des Hugo Grotius bis 1621). Sein Nachfolger Friedrich Heinrich duldete die freie Entwicklung dieser und noch anderer Sekten (Collegianten oder Rhynsburger; Mennoniten 2c., s. u.).

3. Schottland verdankt seine Überführung zur Reformation nach der nur vorübergehend wirksam gewordenen Zeugenthätigkeit der Märtyrer Patrik Hamilton († 1528) und George Wishart († 1546), besonders dem energischen Wirken von John Knox (geb. 1505 zu Gifford Gate bei Haddington), dem unter Maria Stuart seit 1553 zweimal nach dem Festland (Frankfurt a. M., Genf) vertriebenen begeisterten Anhänger Calvins, Verfasser der Conf. Scotica und des streng presbyterianischen Verfassungskodex (Book of Discipline), gest. zu Edinburgh, 24. Nov. 1572. — Nach der Vereinigung mit England unter Jakob VI. (I.) 1603 kräftige Abwehr der von dorther betriebenen Anglikanisierungsversuche, bes. durch Abschluß des „großen Covenant“ wider Karl I. und dessen Erzb. Laud 1638. Annahme der engl.-presbyteaian. Westminster-Konfession 1648 als weiteren Hauptbekenntnisses.

4. England erfuhr unter Heinrich VIII. (1509—47) dem „Defensor fidei“ gegenüber Luthers Abendmahlslehre (1522) und Urheber des Märtyrertods nicht bloß des Humanisten Thomas Morus, sondern auch der Bibelübersetzer Fryth und Tindal (†† 1533 und 35) eine nur äußerliche und teilweise Reformation bestehend in Lossagung von der päpstlichen Gewalt, welche (cäsaropapistisch) auf den König übertragen wurde (1534), in kolossaler Brandschatzung des Klerus und Konfiskation von 376 Klöstern, sowie in Einführung einer durch Erzbischof Thomas Cranmer v. Canterbury revidierten englischen Bibelübersetzung (1539). Neben der letzteren sollte auch das in demselben Jahre erlassene sogen. „blutige Statut“ der sechs strengkatholischen (transsubstanziarischen) Artikel giltig bleiben. — Unter Eduard IV. (1547—53) reformierte Cranmer, mittelst Berufung Bucers, Fagius, Petr. Martyrs, Laskys und anderer evangelischer Theologen nach Cambridge und Oxford, in streng calvinischem Sinne, sah aber durch die „blutige“ Maria (1553—58) seine Schöpfungen wieder zerstört und erlitt, nach anfänglichem Widerruf, 1556 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen, worin die Bischöfe Ridley, Latimer, Ferrar und Hooper ihm schon vorangegangen waren. Elisabeth (—1603) läßt durch die Uniformitätsakte 1559 sich die Suprematie über die Staatskirche übertragen und gibt derselben mit Hilfe des Erzbischofs Matth. Parker v. Canterbury eine Episkopalverfassung nebst entsprechender, ziemlich zeremonienreicher Liturgie (Book of Common Prayer) und 39 gemäßigt calvinischen Glaubensartikeln (Articuli Anglici). Die gegen diese 1562 aufgerichteten und 1571 durch Par-

lamentsbeschluß sanktionierten Ordnungen renitierenden strengeren Calvinisten (Presbyterianer, Puritaner — mit ausgebildeter Lehrgrundlage versehen und trefflich organisiert bes. durch Thomas Cartwright † 1603, den „Vater des engl. Presbyterianismus) wurden gleich den römischen Katholiken staats-inquisitorisch verfolgt. Aus diesen Presbyterianern bildete sich, besonders unter den ersten Stuarts Jakob I. (1603—25) und Karl I. (—49), die im anti-hierarchischen Streben nach abstrakter Gleichheit aller christlichen Stände noch weitergehende Richtung der Independenten oder Kongregationalisten hervor, begründet besonders durch Robert Brown, † 1630 (daher anfgs. Brownisten genannt), sowie durch John Robinson in Leyden † 1625. Während der großen Revolution unter Karl I. seit 1640 gewann zunächst die im sogen. langen Parlament dominierende presbyt. Partei die Oberhand, welche den extrem hierarchisch und ritualistisch gerichteten Erzbischof Laud 1645 aufs Schaffot lieferte und durch die Westminstersynode (seit 1643) jenes Westm.-Bekenntnis aufstellte. Dann seit 1648 bemächtigte sogar der Independentismus durch Ol. Cromwell, den Führer des Parlamentheers, sich der Herrschaft, reinigte das Parlament von den presb. Elementen, beförderte durch dieses nunmehrige Rumpfparlament den König zum Tode (30. Jan. 1649) und herrschte nun in der Republik, zuerst exklusiver (auch sogar die extreme Richtung der kommunist. Levellers oder Gleichmacher unter J. Lilburn neben sich duldend), dann seit Cromwells Protektorat 1653—58 nach gemäßigteren und duldsameren Grundsätzen, bis letztlich die Reaktion unter Karl II. den Episkopalismus und die Uniformitätsakte wieder herstellte.

5. Wegen der deutsch-polnisch- und ungarisch-Reformierten vgl. Nr. II und III. — Spanien suchten unter Karl I. verschiedene in Deutschland oder den Niederlanden fürs Evangelium gewonnene Laien (Rodrigo de Valer, Franz San Romano † 1544, Alonso Valdez) und Geistliche (Alonso de Virves, Benediktiner; Juan Gil, Bischof v. Tortosa; Bartol. de Carranza, Erzbischof v. Toledo, König Karls letzter Beichtvater in St. Just 1558) in mehr lutherischem als calvinischem Sinne zu reformieren. Aber Philipp II. (1555—98) erstickte alle diese Regungen durch die Blutarbeit seiner zwölf Inquisitionstribunale.

6. Für Italien bildeten eine zeitlang das Oratorium der göttlichen Liebe in Rom (mit Gasp. Contarini † 1542, Regin. Poole, Sadolet, Caraffa ꝛc. als Mitgliedern), der Hof der Herzogin Renata v. Ferrara (woselbst die ber. Dichterin Vittoria Colonna), das Haus des neapolitan. vizekönigl. Sekretärs Juan Valdez (1535—40) und das des edlen Sienesen Aonio Paleario († als Märt. 1570) wichtige Mittelpunkte einer Tausende von Anhänger zählenden evangel. Bewegung. Allein die Inquisition, zuerst organisiert durch Papst Paul III. seit 1542, dann besonders blutig betrieben durch Paul IV. und Pius V. (s. u.) rottete auch hier alle Keime der Reformation aus. Besonders einflußreichwirkende reformatorische Schriften: das Sommario della Scrittura S. 1534 (ursprünglich holländisch) und das Büchlein Del beneficio di Giesu Cristo v. Benedetto de Mantova (Vened. 1542). Berühmte Flüchtlinge, welche in die evangelische Kirche hinübergedrängt wurden: Petr. Martyr Vermigli, † als Prof. in Zürich 1562; Cöl. Secundus Curio † 1569 in Basel; Bernardino Ochino, Kapuzinergeneral, später Prediger in Genf, London, Zürich,

† 1564 als Unitarier in Mähren; Petr. Paul Vergerius, Bischof v. Capodistria und päpstlicher Legat, später lutherischer Prof. in Tübingen, † 1565; Galeazzo Carraccioli, Marchese v. Vico, früher in Neapel, seit 1551 in Genf, † 1586.

VI. **Kleinere protestantische Kirchenparteien und Sekten.** *1.* Wiedertäuferische Schwärmer und Sekten. Die früher durch Carlstadt, Münzer und die Münstersche Rotte repräsentierte anabaptistische Richtung erfuhr eine phantastisch-spekulative Fortbildung durch David Joris aus Delft (pseudonym Joh. v. Brügge, † 1556) sowie eine läuternde Umbildung mit Annäherung an den Calvinismus durch Menno Simons aus Wittmarsum in Ostfriesland, seit 1536 Stifter der Sekte der Mennoniten oder Taufgesinnten (Doopgezinden), gest. 1559. Frühzeitige Spaltung derselben je nach ihrer strengeren oder laxeren Kirchenzucht in „Feine" und „Grobe" (jene auch „alte Flaminger" oder Sonnisten genannt; diese „Waterlanders"). Seit 1630 Vereinigung beider; später aber neuer Zerfall unter dem Einfluß des Arminianismus in eine prädestinatianische und eine universalistische Richtung. — Spätere anabaptistische Sektenbildungen: a) die Kollegianten oder Rhynsburger, eine um 1625 durch die 3 Brüder van der Kodde in Holland gestiftete Nebensekte der Arminianer mit baptistischer Taufpraxis und independentischer Gemeindeverfassung (ohne Geistliche); b) die englischen Baptisten, losgezweigt von der Masse der Independenten seit der Revolution; zu festerer gemeindlicher Ausbildung und reicherer Entwicklung gelangt erst seit ihrer gesetzlichen Anerkennung unter Wilhelm III., 1689.

2. Antitrinitarische Schwärmer und Sekten. Nach den gleichzeitig anabaptistisch wie antitrinitarisch gesinnten Schwärmern zu Luthers Zeit: Joh. Denck († an der Pest zu Basel 1527), Ludwig Hetzer (enthauptet als Polygamist zu Costnitz 1529) und Joh. Campanus aus Jülich († im Kerker zu Cleve 1578), nach dem tiefsinnig mystisch gerichteten, aber auch fanatisch antiorthodoxen spanischen Trinitätsgegner Mich. Servet (s. o. IV, *5*) und mehreren Unbedeutenderen (wie Claudius v. Savoyen [Allobrox] der Arianer; Valentin Gentilis † 1566; Biandrata † 1590; Bern. Ochino I. s. V, *6*) waren es die beiden Sienesen Lelio Sozzini (Socinus, † 1562 in Zürich) und sein Neffe Faustus Socinus (geb. 1539 — der letztere nach seiner Vertreibung aus Italien 1559 zuerst in Zürich und Basel, dann bei jenem Biandrata in Siebenbürgen wirkend, seit 1579 zu Krakau in Polen, gest. nach Erduldung einer heftigen Verfolgung durch die Krakauer papistischen Studenten, zu Luklawice bei Krakau 1604 —, welche den Grund zu einer förmlichen unitarischen Sekte: der Socinianer (auch Neoariani, Neosamosateni etc.) legten. Faustus bildete den unitarischen Lehrgegensatz zur Kirchenlehre, unter Herübernahme auch pelagianischer und rationalistischer (aber nicht baptistischer) Grundsätze systematisch aus. Im Rakauer Katechismus (1605) symbolisch fixiert, gewann die Lehre in Polen und Siebenbürgen bedeutenden Anhang. — 1638 Zerstörung der blühenden socinianischen Hochschule zu Rakau durch die Jesuiten. Beginnende Auswanderung der polnischen Socinianer nach Holland, wo sie zum Teil zu den Arminianern übergehen.

3. Mystische Richtungen, zunächst mit abenteuerlich naturphilosophischer (magisch-theosophischer oder auch spiritualistischer) Färbung und ohne sekten-

bildende Tendenz, vertraten im 16. Jahrhdt. die „Schwarmgeister": Agrippa v. Nettesheim † 1535, Theophrastus Paracelsus † 1541, Sebastian Frank aus Wörth † 1542, Valentin Weigel in Zschoppau † 1588 —, zu welchem letzteren der berühmteste mystische Theosoph des 17. Jahrhunderts Jakob Böhme aus Görlitz (1575—1624) in nahem Abhängigkeitsverhältnisse stand. — Mystisch-spiritualistische Sekten: a) Die Schwenkfeldianer oder „Bekenner der Glorie Christi", gestiftet seit 1528 durch den Liegnitzer Reformator Kaspar Schwenkfeld von Ossingk, der nach seiner Vertreibung aus Schlesien zuerst fünf Jahre in Straßburg, dann an verschiedenen andern Orten am Rhein und in Schwaben wirkte und 1561 in Ulm starb, mit Hinterlassung einiger tausend Anhänger teils in Schwaben teils in Schlesien. Ihr Lehrbegriff, dargelegt in Schw.'s „Christlichen orthodoxischen Büchern und Schriften" (3 Bde. Fol. 1563 ff.) zeigt besonders in der Konfundierung von Rechtfertigung und Heiligung nahe Verwandtschaft mit Andr. Osiander, in der Betonung des inneren Worts auf Kosten des äußeren mit Seb. Frank und V. Weigel. — b) Die Familisten (Familia Charitatis), gestiftet unter Elisabeth in England durch Heinr. Niklaes aus Münster (Schüler jenes David Joris) der in Susos Weise eine mystische Vergottung des Menschen durch die Liebe predigte und wahrscheinlich ohne Grund libertinistischer Lehren und Grundsätze beschuldigt ward. (Verbrennung seiner Schriften 1580. Späteres Aufgehen seiner Sekte in den Baptisten und anderen englischen Sekten). — c) Die Quäker (d. i. „Zitterer", quakers = tremblers) oder „Freunde" (friends) oder „Kinder des Lichts", gestiftet durch George Fox, Lederarbeiter aus Drayton in Leicestershire, geb. 1624; seit 1647 als unruhig umherwandernder enthusiastischer Volksprediger besonders aus Independentenkreisen Anhänger zu einer „Gesellschaft der Freunde" um sich sammelnd, welche nach einer Periode arger Exzesse (der sog. Sturm- und Drangperiode 1654—60) unter Mitwirkung von G. Keith, Rob. Barclay in eine ruhigere Entwicklung ihrer (absolut sakramentlosen, den Kultus des inneren Worts oder Lichts zur höchsten Einseitigkeit steigernden) Lehre und Lebenssitte übergeführt und später durch William Penn, ihren zweiten Stifter, nach Amerika (Pennsylvanien) verpflanzt wurde (Fox † 1691, Barclay 1690, Penn 1718).

VII. **Der Katholizismus.** A. **Die Päpste und das Tridentiner Konzil.** *1.* Zur Kontrareformation (vgl. oben S. 165) traf die römische Kurie unter dem üppigen, kunst- und genußliebenden Medicäerpapste Leo X. noch keine Anstalten, wohl aber unter dessen asketisch streng gerichtetem Nachfolger Hadrian VI. (Adrian Dedel aus Utrecht, Bischof von Tortosa und Großinquisitor von Arragonien, auch Lehrer Karls V. 2c.), welcher aber schon nach 1½ Jahren (1422—23), gehaßt von den Italienern wegen der Strenge seiner Reformen, starb. — Es folgte Leo's X. Neffe, Kardinal Jul. Medici als Clemens VII. (1523—34), der sich wieder lediglich abwehrend gegenüber dem Reformbedürfnisse verhielt und durch seine verkehrte franzosenfreundliche Politik sich jene furchtbare Demütigung seitens Karls V. (1527) zuzog, welche das Papsttum als politische Macht fast gänzlich zu Grunde richtete. — Paul III., vorher Alessandro Farnese 1534—49, der Bestätiger des Jesuitenordens und Begründer der die Anfänge des italienischen Protestantismus wieder ausrottenden Inquisition (s. V, *6*), außerdem ein arger Nepotist und üppiger Schwelger,

mußte, von Karl V. dazu gedrängt, mit der Abhaltung eines allgemeinen Reformkonzils (ausgeschrieben zuerst nach Mantua 1537, dann nach Vicenza im folgenden Jahre, aber hier nicht zu stande gekommen) endlich Ernst machen.

2. Das Konzil zu Trient, eröffnet durch Pauls III. Legaten am 13. Dez. 1545, zog sich in 18jähriger, freilich öfters unterbrochener Dauer durch die Regierungen auch der vier folgenden Päpste hin: des Julius III. (del Monte, 1550—55), Marcellus II., Paul IV. (Kard. Caraffa, Hauptförderers der Inquis., Begründers des Index libb. prohibitorum, 1555—59) und Pius IV. (Giov. Ang. Medici, 1559—65). Schon Paul III. verlegte, wegen des Interims mit Karl V. zerfallen, die Sitzungen des Konzils 1547 von Trient hinweg nach Bologna und stellte sie dann gänzlich ein. Seine längste Unterbrechung, herbeigeführt durch des Moriz von Sachsen Handstreich wider den Kaiser 1552, währte fast volle 10 Jahre. Erst Pius IV. führte es mittelst ununterbrochener Folge seiner letzten Sessionen (von der 17. bis zur 25., Jan. 1562 bis Dez. 63) zu Ende und schloß es, seine Beschlüsse bestätigend und ihre alleingiltige Interpretation dem päpstlichen Stuhle vorbehaltend. Unbedingte Annahme fanden dieselben bloß in Italien, Portugal, Polen. Spanien nahm sie nur unter Vorbehalt der Rechte seines Monarchen an; Deutschland, Ungarn, Frankreich verweigerten die Anerkennung, eigneten sich indessen die wichtigeren Disziplinar- und Kultusreformbeschlüsse später an und ließen faktisch auch die Lehrdekrete zur theologischen Norm für ihren Klerus werden (vgl. die Symbolik).

3. Pius V. 1565—72 (Kardinal Michele Ghislieri, früher Dominikaner und Großinquisitor) hob besonders das Inquisitionsinstitut, verschärfte die Bulle In Coena Domini, sanktionierte den gemäß Trid. Konzilbeschlusses abgefaßten Catech. Romanus (1566) und half durch eine Allianz mit Spanien und anderen Seemächten den glänzenden Seesieg über die Türken bei Lepanto herbeiführen (1571), den er durch Einführung des Rosenkranzfestes für die ganze kath. Kirche (s. o. S. 153) verherrlichte. — Gregor XIII. 1572—85 (Ugo Buoncampagni) begünstigte die Jesuiten und ihre Missionen, feierte die Pariser Bluthochzeit durch Siegesfeste und Denkmünzen mit der Umschrift Ugonotorum strages, und führte die vom Konzil beschlossene Reform des Julianischen Kalenders [mittelst Tilgung der 10 Tage vom 4.—14. Okt.] 1582 durch — gegen welchen Gregorian. Kalender freilich selbst ein Teil der katholischen Kirche vorerst noch renitierte. (Seine Einführung im evang. Deutschland erfolgte erst 1700, in England erst 1752, in Schweden erst 1753).

4. Sixtus V. 1585—90 (vorher Felice Peretti, aus Montalto bei Fermo, während seiner Jugend Schweinehüter, dann Franziskaner, Generalvikar dieses Ordens, seit 1570 Kardinal Montalto), der genialste und energischste aller Päpste seines Jahrhunderts, reorganisierte das Kardinalskolleg durch definitive Festsetzung seiner Mitgliederzahl auf 70 und Errichtung von acht neuen Kongregationen oder Ausschüssen von Kardinälen zu den bestehenden sieben hinzu, edierte aus der eigens hiefür begründeten Vatikan. Offizin 1590, freilich sehr mangelhaft, die vom Tridentiner Konzil beschlossene neue Vulgataausgabe (Ed. Sixtina), reorganisierte den Kirchenstaat durch Ausrottung der Banditen, Austrocknung der Pontinischen Sümpfe und Sammlung eines Staatsschatzes von 6 Millionen Scudi, verfolgte in der Politik

großartige Pläne, abzielend auf Schwächung der spanisch-habsburgischen Macht, auf Eroberung der Türkei und Ägyptens ꝛc.

5. Clemens VIII. (Aldobrandini), nach den kurzen Pontifikaten Urbans VII., Gregors XIV., Innocenz IX. auf Sixtus V. gefolgt (1592—1605), substituierte dessen mißglückter Vulgata-Edition die auch nicht viel bessere Ed. Clementina (eigentlich Sixtina altera), rezipierte Heinrich IV. von Frankreich in die röm. Kirche und trieb eifrig antispanische Politik. — Paul V. (Camillo Borghese), 1605—21), suchte in zweijährigem Krieg mit Venedig (1606/7) dieser von dem freisinnigen und begabten Dogen L. Donato gemäß den antikurialistischen Grundsätzen des Rechtskonsultors Paolo Sarpi (späteren Historikers des Trid. Konzils, † 1623) geleiteten Republik vergebens die verjagten Jesuiten wieder aufzunötigen und mußte eben diese seine Trabanten, infolge der Pulververschwörung gegen das Parlament unter Jakob I. (1606), auch aus England verjagt sehen. — Gregor XV. (Ludovisi) 1621—23, stiftete behufs einheitlicher Leitung der römischen Missionen die Propaganda (Congregatio de propaganda fide), kanonisierte die Stifter des Jesuitenordens Loyola und Xaver, und erwarb durch den Sieg Max I. von Bayern als Ligaführers über Friedrich V. v. d. Pfalz die Schätze der Heidelberger Bibliothek für die Bibliothek des Vatikans. — Urban VIII. (Barberini), 1623 bis 44, redigierte die Nachtmahlsbulle zu ihrer heutigen, schroff antiprotestantischen Gestalt, zwang mittelst der römischen Inquisition Galilei 1633 zum Widerrufe, arbeitete den Maßregeln der Kaiser Ferdinand II. und III. zur Unterdrückung des deutschen Protestantismus insgeheim entgegen, und legte durch erstmalige Verdammung des Jansenschen „Augustinus“ (1642, Bulle In eminenti) den Grund zu den jansenistischen Streitigkeiten. — Innocenz X. (Giov. Pamfili, 1644—55) erließ die Protestbulle Zelo domus Dei wider den westfälischen Frieden, setzte die Bekämpfung des französischen Jansenismus fort, und zog sich durch sein unwürdiges Verhältnis zu seiner Schwägerin Donna Olympia Maldachina den Spottnamen Nova Johanna Papissa zu.

VIII. **Fortsetzung.** B. **Römische Ordensgründungen, Missionen, Wissenschaft und Kunst.** *1.* Die Gesellschaft Jesu (Compania de Jesus), von sämtlichen neuerrichteten Orden des kontrareformatorischen Zeitalters der wichtigste, wurde gestiftet zu Paris 1534 durch Ignatius Loyola (Inigo Lopez de Recalde, geb. auf dem Schlosse Loyola in Guipuscoa 1491, seit einer Verwundung vor Pamplona 1521 dem mystisch-asketischen Leben zugewendet, als 33jähriger Lateinschüler unterrichtet in Barcelona, akadem. gebildet in Alcala, Salamanca und Paris, während dieser Studienzeit vielleicht beeinflußt durch Verkehr mit der myst. Sekte der Alombrados oder Illuminati). Eine gemeinsame Kommunion in der Marienkirche des Montmartre (15. Aug. 1534) gilt als Geburtsstunde des zunächst einer bestimmten Regel noch entbehrenden, aber schon zu unbedingtem Gehorsam gegen den Papst sich verpflichtenden Ordens, der außer Loyola nur sechs Mitglieder zählte: Pet. Lefévre aus Savoyen, Franz Xavier aus Navarra, Jak. Lainez aus Castilien, Simon Rodriguez aus Portugal, Alf. Salmeron und Nikolaus Bobadilla aus Spanien. — Überwanderung nach Oberitalien 1537, wo unter Einwirkung der Theatiner (Caraffa) der phantastische Plan einer Jerusalemfahrt aufgegeben und die charakteristischen

Grundsätze der Ordensregel ausgebildet wurde. Bestätigung dieser Regel durch Paul III., 27. Sept. 1540. Loyola, erster General des Ordens, liegt der Vervollkommnung seiner Regel, insbesondere der Ausbildung des Instituts der Exercitia spiritualia, dazu der Krankenpflege, Seelsorge und Förderung der Inquisition gegen die Ketzer bis an sein Ende unausgesetzt ob († 31. Juli 1556). Die anfängliche Beschränkung der Stärke des Ordens auf 60 Mitglieder hob Paul III. schon 1543 auf: weitere wichtige Privilegien erteilte derselbe 1545 und 49. Fortgesetztes Wachstum des, schon zur Zeit von Loyolas Tode über 1000 Mitglieder in 13 Provinzen zählenden Ordens unter den folgenden Generalen: Lainez († 1564), Franz Borgia (—72), Eberh. Mercurianus —80), Claudio Aquaviva (—1615), Mutio Vitelleschi († 1646). Unter letzterem feiert der Orden 1640 sein hundertjähriges Jubiläum bei einer Stärke von 32 Provinzen mit 372 Kollegien und 13,112 Mitgliedern.

2. Jesuitische Ordensverfassung, grundlegend festgestellt 1558 unter Lainez, in den Constitutiones Soc. Jesu (nebst beigefügten Deklarationen von Lainez und Salmeron); später besonders fortgebildet und ergänzt durch Aquaviva, der auch gewisse Geheimsatzungen (Monita secreta 1612) verfaßt haben soll, die wohl eine jesuitenfeindliche Fiktion oder Satire sind, wenn auch nicht ganz ohne thatsächliche Grundlage. Vier Grade der Mitgliedschaft: Noviziat (2jährig), Scholastici, Koadjutoren (teils weltliche, teils geistliche) und Professen — letztere doppelter Art: mit drei oder mit vier Gelübden, nemlich einem zum striktesten Gehorsam gegen den Papst in Bezug auf die von diesem erteilten Missionen unter Ketzern oder Heiden verpflichtenden besonderen Gelübde. Die Professen dieser 4 Gelübde bilden gleichsam den Generalstab des stehenden Heeres des Papsts. Der General besitzt unbeschränkte Gewalt, ist aber überwacht durch vier Assistenten und einen Admonitor und hat der alle drei Jahre zusammentretenden Generalkongregation Rechenschaft abzulegen. Definitive Regelung des Kursus der geistlichen Übungen des Ordens durch das Direktorium des Aquaviva (1594); desgleichen der theologischen Studienordnung des Ordens durch denselben (1586). Entwicklung der laxen Moraldoktrinen des Ordens durch Mariana († 1624), den Verteidiger der Zulässigkeit des Tyrannenmords; desgl. durch Toletus, Sanchez, Suarez, Busenbaum 2c., die Begründer des jesuitischen Probabilismus, Intentionalismus, der Reservatio mentalis und der Distinktion zwischen philosophischen und theologischen Sünden. Vgl. unten *6*, sowie Handb. Bd. I S. 51.

3. Sonstige neue Orden. a) Für wissenschaftliches Studium und Jugendunterricht. Somasker, gestiftet von Girol. Miani im Mailändischen, 1528; Priester des Oratoriums (Oratorianer, Nerianer) gestiftet von Filippo Neri († 1595) in Rom seit 1548, — nebst ihrer späteren französischen Abzweigung oder Nachahmung, den Vätern des Oratoriums Jesu (Pères de l'Oratoire) gestiftet 1611 von Pierre de Berulle (berühmt durch zahlreiche Gelehrte ersten Ranges wie Morinus, Malebranche, R. Simon 2c.); Piaristen oder Piaren (Fratres scholarum piarum), gest. um 1607 vom Spanier Joseph Calasanze in Rom († 1648) als wichtige Rivalen der Jesuiten auf dem Gebiete des Unterrichtswesens. — b) Für Seelsorge und innere Mission: Theatiner, gestiftet 1524 als regulierter Klerikerverein zu Theate (ital. Chieti) von Gaetano da Thiene und vom damaligen Bischof daselbst

J. Pet. Caraffa (später Papst Paul IV.); Barnabiten oder Clerici regulares S. Pauli, gestiftet 1532 zu Mailand von A. M. Zaccaria, später besonders gehoben und begünstigt durch Erzbischof Carlo Borromeo daselbst † 1584 (berühmten Reformator des Klerus seiner Diözese, aber auch eifrigen Förderer der Protestantenbekehrung in der benachbarten Schweiz, überhaupt echtes Ideal eines neueren katholischen Kirchenfürsten); Barmherzige Brüder oder Hospitaliter (Frères de Charité) gestiftet in Granada um 1540 durch den frommen Portugiesen Juan Ciudad, genannt Joh. von Gott (di Dio), bestätigt durch Pius V. 1572; Priester der Mission, gestiftet in Paris 1627 durch Vincenz v. Paula aus Pouy in Gascogne geb. 1576, gest. 1660, den größten Heros und die liebenswürdigste, uneigennützigste und edelste Erscheinung des neueren Katholizismus auf dem Felde des inneren Missionswirkens. — c) Weibliche innere Missionsorden, für Jugendunterricht, Armen- und Krankenpflege 2c.: Angeliken oder Guastallinen, gestiftet 1534 im Anschluß an den Barnabiten-Verein durch Luise Torelli, Gräfin v. Guastalla; Ursulinerinnen, gestiftet 1537 von Angela Merici aus Brescia; Salesianerinnen oder Visitantinnen (Nonnen de visitatione B. Virg. Mariae), gestiftet 1610 auf Anregung des berühmten Mystikers, Seelsorgers und Protestantenbekehrers (Nacheiferers v. Borromeo) Francois de Sales, Bischof von Genf-Annecy († 1622) durch dessen Freundin und Beichtkind Franziska de Chantal († 1641); Barmherzige Schwestern (Filles de Charité; Soeurs grises, wegen ihrer grauen Tracht) gestiftet 1618 durch Vincenz v. Paula (s. o.) unter Mitwirkung der Gräfin Gondy in Chatillon bei Paris, sowie nach deren Tode der Witwe Louise le Gras, seit 1634 Vorsteherin dieses wichtigsten und ausgebreitetsten aller neueren katholischen Nonnenorden.

4. Reformen älterer Orden. Mehrere Franziskaner-Reformen, wovon besonders wichtig die Kapuziner, gestiftet von Matth. de Bassi zu Montefalco 1525, durch Erneuerung der einst vom hl. Franz getragenen spitzen Kapuze, und die Barfüßer (span. Descalzos, franz. Recollets) in strengster Observanz als Alcantaresen um 1550 durch Petr. v. Alcantara † 1562 begründet. — Karmeliter-Barfüßer (unbeschuhte Karmeliter) stifteten nach ähnlichen mystisch-asketischen Grundsätzen wie die des letztgen. Heiligen seit 1565 Teresa de Jesus aus Avila († 1582) und ihr Freund Juan de la Cruz († 1591), jene für den weiblichen, dieser für den männlichen Teil des Ordens. — Eine äußerst strenge Cisterzienserreform, die der Feuillanten (Fulienses), gründete 1574 Abt Jean de la Barrière im Kloster Feuillans in Languedoc, übergesiedelt nach Paris 1586; daselbst wegen raschen Dahinsterbens von 14 seiner Mönche zu einer Milderung seiner Regel genötigt (1595). — Berühmteste Benediktiner-Reform: die Kongregation des hl. Maurus (Mauriner) gestiftet 1618 durch Lorenz Benard, Mönch zu Vannes, und bald durch eine Reihe der glänzendsten Gelehrten (wie Mabillon, Montfaucon, Ruinart 2c.) die ebenbürtigen Nebenbuhler jener Oratorianer (*3*, a) geworden.

5. Heidenmissionen. — Wetteifernde Thätigkeit der Dominikaner, Franziskaner (besonders Kapuziner; auch Alcantaresen) und Jesuiten, von welchen die letzteren, was Glanz und Einfluß ihrer Erfolge betrifft, alle Übrigen bald überflügeln. Seit 1541 wirkt Franz Xaver, der Bahnbrecher

auf diesem Gebiete und Schutzpatron alles katholischen Missionswesens, der Reihe nach in Vorderindien (Goa, Malabar, Ceylon), Japan und China, wo er bald nach seiner Landung 1552 stirbt. Untergang seiner japanesischen Missionskirchen durch eine Reihe blutiger Verfolgungen seitens der Eingeborenen 1587—1637. Dagegen erfolgreiche Fortführung seines Werks in China durch Matth. Ricci 1582—1610 und Adam Schall 1628—69; desgleichen in Malabar durch Robert Nobili (de Nobilibus) 1606—56, welcher wegen seiner allzuweit getriebenen Anpassung an heidnische Sitten und Vorurteile der Hindus um 1623 bei Gregor XV. verklagt, aber von diesem Papste in Schutz genommen wird (erster sogen. Akkomodationsstreit). — Jesuitenmissionen in Abessinien unter Negus Claudius seit 1546 (mit nur sehr vorübergehenden Erfolgen); in Brasilien durch Emanuel de Nobreia u. a. seit 1549. Stiftung der Jesuitenrepublik Paraguay unter spanischer Oberhoheit (seit 1610), welche trotz vieler Anfeindungen seitens der benachbarten brasilianischen Bischöfe zu hoher Blüte gelangte, in Gestalt eines patriarchalisch geleiteten christlichen Indianerstaats.

6. Theologische Wissenschaft. Das stärkste Kontingent zu allen namhafteren gelehrten Bestrebungen und Leistungen auf theologischem Gebiet beginnt ziemlich bald nach seiner Gründung der Jesuitenorden zu stellen. Hieher gehören der Katechismusvater Petr. Canisius † 1597; die Polemiker und Dogmatiker Rob. Bellarmin † 1621, Franz Suarez † 1617, Becanus, Coster 2c.; die schon oben 2 genannten Moralisten; die Exegeten Maldonat, Tirinus, Estius, Bonfrère, Cornelius a Lapide; die Historiker Mariana, Denis Petau (Petavius) † 1652, Papebroch, Sirmond 2c. — Im 16. Jahrhundert rivalisieren mit diesen jesuitischen Gelehrten besonders Dominikaner, wie die Exegeten Santes Pagninus † 1541, Sixtus v. Siena † 1599, die Dogmatiker Ambros. Catharinus, Domin. a Soto, Melchior Canus, Dominikus Banez (die beiden letzteren den streng thomistischen Standpunkt der Dogmatik gegenüber den jesuitischen Abweichungen von demselben verteidigend). Im 17. Jahrhundert sind es zunächst besonders Oratorianer, welche den Jesuiten als ebenbürtige Rivalen auf mehreren Gebieten zur Seite treten: besonders der große Kirchenhistoriker Cäs. Baronius, † 1607; der Philosoph Malebranche, der Textkritiker Morinus 2c.; — sowie später, jedoch erst in der folgenden Periode, Mauriner.

Über die Lehrstreitigkeiten der Jesuiten mit den Löwener Augustinianerer Bajus (de Bay) und Hessels 1567 ff., als Vorspiel der jansenistischen Kontroverse, vgl. die Dogmengeschichte.

7. Mehrere Zweige der katholischen kirchlichen Kunst erhalten sich noch fast während des ganzen vorliegenden Zeitraums auf ziemlich hoher Stufe der Leistungen. So besonders die Malerei (Venetianer Schule, mit Tizian † 1576; Bologneser Schule mit Annibale und Lodovico Caracci †† 1609 und 19, Domenichino † 1641 und Guido Reni † 1642; Spanische Schule mit Murillo † 1662; Niederländische mit Pet. Paul Rubens † 1640 und Anton van Dyck † 1641); die geistliche Musik (Palestrina † 1594, Guidetti, Allegri † 1652) und Poesie (Teresa, Luis de Leon u. a. spanische Hymnendichter; Torquato Tasso, Sänger des „Befreiten Jerusalem" † 1595; die deutschen Jesuiten Friedr. v. Spee † 1635 und Jakob Balde † 1668). — Weniger gilt dies von der kirchlichen Architektur und Skulptur, welche

bald nach Vollendung der römischen Peterskirche durch Michelangelo († 1564) unter jesuitischen Einflüssen degenerierten (Barokstil) und einem jähen Verfall entgegengiengen.

IX. **Schluß.** C. **Die griechische Christenheit.** *1.* Rußland und das byzantinische Patriarchat. Schon Jwan IV. Wassiljewitsch, genannt der Schreckliche, regierte die russische Kirche mit cäsaropapistischer Willkür (1533 bis 84). Den von ihm angenommenen Titel Czar = Caesar, mußte Patr. Joseph v. Konstantinopel 1561 ihm bestätigen. Jwans Nachfolger Feodor (— 1598) errichtete 1589, mit Zustimmung Jeremias II. von Konstantinopel, ein besonders russisches Patriarchat Moskau (Job, 1. Patr.), mit vier Metropolen: Nowgorod, Kasan, Rostow, Krutitzi. — Aufforderungen von römischer Seite zum Anschluß an den abendländischen Katholizismus, besonders durch den geschmeidigen jesuitischen Unterhändler Possevin 1581, wies Jwan IV. zurück. Desgleichen mißlang 1605 die Oktroierung eines katholischen Herrschers von Polen aus, des falschen Demetrius. — Dagegen waren unter Feodor die an Polen abgetretenen Westrussen durch die drei Synoden zu Brest 1590 bis 95 mit Rom uniert worden.

2. Protestantische Missionsversuche, bezw. vergebliche Versuche der Evangelischen zur Annäherung a) an Rußlands Kirche unter Jwan IV. (Dr. Eberfeld aus Livland; Erzbischof Petersen v. Upsala um 1560); b) an Konstantinopel unter Patr. Joseph II. 1559 (Demetrios Mysos in Wittenberg erhält von Melanchthon eine ins Griechische übersetzte Augustana); unter Jeremia II. 1573—79 (Korrespondenz der Tübinger Theologen Mart. Crusius und Jak. Andreä mit demselben, durch Vermittelung des deutschen Gesandtschaftspredigers Steph. Gerlach); unter Cyrillus Lukaris (aus Kandia, theologisch gebildet in Genf), alex. Patriarch seit 1602, konstantinop. 1621—38. Nach mehrfacher Korrespondenz mit englischen, holländischen und Genfer reformierten Theologen und Übersendung eines fast calvinisch lautenden Glaubensbekenntnisses nach Genf 1629 unterlag dieser Kryptocalvinist auf dem byzantinischen Patriarchenstuhl dem Widerstreben der orthodoxen Bischöfe sowie den Machinationen der Jesuiten. Diese verdächtigten ihn bei der Pforte als Hochverräter, bewirkten seine viermalige Verbannung (zweimal nach Rhodos, einmal nach Chios, einmal nach Tenedos), und führten endlich seine Hinrichtung durch den Strang und Ersäufung 1638 herbei.

3. Kontrareformatorische Befestigung des orthodoxen Lehrbegriffs durch die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas 1643 — s. Symbolik.

3. Rückblick auf die Reformationszeit und Literatur.

Eine vergleichende Übersicht über die einzelnen Hauptlebensgebiete bei den verschiedenen seit der Reformation auseinandergetretenen Kirchenparteien ergibt Folgendes.

a) Heidenmission treibt der Protestantismus, weil er noch um seine Existenz zu kämpfen und mit grundlegender Ordnung seiner inneren Verhältnisse vollauf zu thun hat, im 16. Jahrhundert noch nicht (der Missions- und Kolonisationsversuch des Hugenotten Villegagnon in Brasilien 1555—57 schlägt fehl; Gust. Wasas Lappenmissionen 1559 erzielen auch kein besonderes

Resultat), in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorerst nur in schwachen Anfängen (z. B. durch den Schweden Holm unter den nordamerikanischen Indianern am Delaware 1642; durch die Holländer auf Ceylon ꝛc.) — Die römische Kirche rafft sich, im Zusammenhang mit ihrem kontrareformierenden Streben überhaupt, auch auf dem Missionsfelde, das sie in dem letzten Zeitraum des Mittelalters fast gänzlich unbebaut gelassen hatte, zu erneuter, ziemlich vielseitiger Thätigkeit auf. Der griechische Katholizismus missioniert höchstens in Gestalt kriegerischer Eroberungen oder hierarchischer Organisationen im Bereiche der heidnischen Völkerschaften des russischen Herrschaftsbereichs, z. B. der Lappen auf Kola vom Kloster Solowetz aus seit 1525, der Tscheremissen, Tschuwaschen ꝛc. von Kasan aus seit 1555, der sibirischen Stämme von Wologda aus seit 1582.

b) Der kirchlichen Verfassungsentwicklung führt die Reformation frische Impulse zu, die besonders im calvinischen Länderbereiche eine Reihe ganz neuer Bildungen (Calvins Tetrarchie mit ihren theokratisch strengen Disziplinarsatzungen samt den Extremen nach links und rechts, den noch demokratischer gearteten independentischen Verfassungsgrundsätzen, und dem anglik. Episkopalismus mit seiner cäsaropapist. Spitze) hervorriefen. Die römische Kirche unterzieht durch die Tridentinische Gesetzgebung ihre herkömmliche Verfassungsordnung nur unwesentlichen Reformen. Das Luthertum hält die Mitte zwischen dem starren Konservatismus Roms und dem Radikalismus der Calvinisten, nnd zwar unter Ausbildung zweier Hauptformen 1. des lutherisch episkopalen Verfassungstypus in Schweden, Dänemark, teilweise oder versuchsweise auch in Norddeutschland (Brandenburg, Pommern, Preußen ꝛc.); 2. des konsistorialen Typus in der Mehrzahl aller deutsch-lutherischen Länder, in Polen, Siebenbürgen ꝛc.

c) Ähnlich die Kultusentwicklung. Bei den Protestanten gehen auch hier zwei Strömungen nebeneinander her: die radikalfortschrittliche des Puritanertums und eine gemäßigtere, mehr ritualistisch geartete, die letztere bei den Calvinisten vertreten durch den Anglikanismus, bei den Lutherischen besonders durch Schweden und die norddeutschen Landeskirchen wie Mecklenburg, Pommern, Brandenburg, weniger durch die Süddeutschen, wie Württemberg. Vgl. Bd. III, Liturgik (bes. Nr. 6).

d) Kunstthätigkeit in reicherer Fülle der Formen und Richtungen übt nur der römische Katholizismus (s. VIII, 7). Das strengere Reformiertentum enthält sich, gemäß seinen puritanischen Prinzipien fast aller und jeder Kunstpflege. Im deutschen Luthertum erblühen wenigstens zwei Kunstzweige, die geistliche Musik und Poesie, rasch in beträchtlicher Schönheit. Auch die Malerei behält hier, wenigstens zu Anfang der Periode, einige namhafte Repräsentanten, wie Albrecht Dürer († 1528), Lukas Cranach Vater und Sohn (†† 1553, 1572), Hans Holbein Sohn († 1543) — sie alle freilich an die katholische Kunsttradition sich anlehnend. In den jähen Verfall, dem die katholisch kirchliche Baukunst und Skulptur seit Ende des 16. Jahrhunderts anheimfallen, werden die entsprechenden Leistungen des Protestantismus unaufhaltsam mit hineingezogen.

e) Die theologische Wissenschaft des Protestantismus beider Hauptkonfessionen entbehrt anfänglich noch in hohem Grade der Vielseitigkeit der

bei den Katholiken gepflegten Richtungen, so Geniales immerhin auf den Hauptgebieten der biblischen Exegese und Dogmatik, desgleichen sehr bald auch der Kirchengeschichte und Polemik geleistet wird. Mit dem Schlusse des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts aber, wo auch eine evangelische Scholastik beides auf dogmatischem wie moral-theologischem Gebiete sich entwickelt, treten bald sämtlichen Gebieten des katholisch theologischen Forschens und Lehrens entsprechende protestantische mit ebenbürtigen und demnächst mit überlegenen Leistungen ihrer Vertreter zur Seite. Vgl. Handb. I, 40 ff.

Der griechische Katholizismus entbehrt auf allen hier genannten inneren Lebensgebieten, dem kultischen und künstlerischen ebensowohl wie dem wissenschaftlichen, während des vorliegenden Zeitraums noch jeder selbständigen Produktivität und Strebsamkeit.

Deutsche (luth.) Reformationsgeschichte.

Vgl. die oben S. 169 cit. allgemeinere ref.-geschichtl. Literatur.

J. Sleidanus, De statu relig. et reipublicae Carolo V. Caes. commentarii. Argent. 1555. — G. Spalatinus, Annales reformationis (1518—42) ed. E. S. Cyprian. Lips. 1718. — V. Lud. a Seckendorf, Commentarius hist. et apologet. de Lutheranismo. Ed 2, Lips. 1694. — Val. E. Löscher, Vollständ. Ref.-Acta (1517—19), 3 B. Leipz. 1720. Dess. Ausf. Historia motuum zwischen den ev. Luth. u. Reff., 3 B. Frkf. u. Lpz. 1723. — Planck, Geschichte der Entst., Veränderung und Bildung unseres protest. Lehrbegriffs bis z. Concordienformel, 6 B. Lpz. 1781 ff. — Ph. Marheineke, Gesch. der deutschen Reformation, 4 B. Berl. 1816 ff. — G. Plitt, Einl. in die Augustana, 2 B. Erlangen 1867. — K. F. A. Kahnis, Die deutsche Ref., B. I, Leipz. 1872. — Ch. Beard, Die Reform. des 16. Jahrh. in ihrem Verhältn. zum mod. Denken u. Wissen. Zwölf (Hibbert-)Vorless., deutsch durch C. Halverscheid, Berlin 1884.

Ref.-geschichtl. Materialsamml. vom röm.-kath. Standpunkt aus: Monumenta reformationis Lutheranae, ex tabulariis S. Sedis 1521—25 collegit, ordin., illustr. Peter Balan. 2 voll. Ratisb. 1883 f. Hergenröthers Regesta Leonis X. (o., S. 160).

Luthers Werke, herausgeg. v. J. G. Walch, 24 B. Qu., Halle 1739—50. Erlanger Ausg. (deutsche W. 67 B. 6 B. Okt. lat. W. 28 B., unvollst.), Frankf. u. Erl. 1826—73. Neue krit. Gesammtausg. v. Knaake u. Kawerau, Weimar 1883 ff. — Vgl. Luthers Briefe herausg. v. de Wette (1825 ff.), Burkhardt (1866), Enders (1884 ff.). — Melanchthons Werke: T. I—XXVIII des Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider u. Bindseil, Halle 1834 ff.

Luthers Leben von Melanchthon (lat., 1546), Mathesius (1565), Walch (1750), Meurer (1843, 3. Aufl. 1870), J. Köstlin (1874, 2. verb. A. 1883 [B. I u. II der Elberfelder „Väter und Begründer“ &c., s. o. S. 169]), G. Plitt-Petersen (1883), C. Burk (1883), Fr. Baum (illustr. 1883), Ph. Kolde (Gotha 1883 ff., bedeutendste Leistung seit Köstl.), J. Kuhn (Vie de L., 3 vols. Par. 1883). — Vgl. Luthers Theol. dargest. v. Harnack (1862), Köstlin (1863), Lommatzsch (1879) u. Hering (Luthers Mystik, 1879); auch Ménégoz, Luth. considere comme théologien, Par. 1883, sowie Luthardt, Luthers Ethik (2. A., 1875). — Melanchthons Leben von Joach. Camerarius (neue Ausg. v. Strobel (1777), Galle (1840), C. Schmidt (1861 — Elberf. Väter III), Meurer (2. A. 1869). — Vgl. D. Nisard, Renaissance et réforme: Erasme, Thom. Morus, Melanchthon. 2 vols. Par. 1877. Herrlinger, Die Theol. Mel.s. Gotha 1878.

Sonstige Biographien: Friedr. d. Weise v. Kolde (1881); Philipp d. Großm. v. Rommel, 3 B. (1830 f.), Ulrich v. Württemb. v. Heyd (1841); Christoph v. Württemb. v. Kugler (1868 f.); Moriz von Sachsen v. Langenn (1841) und Voigt (1876). || Franz v. Sickingen v. Ulmann (1872); Thom. Münzer v. Seidemann (1842) u. Köhler (1846); Karlstadt v. Jäger (1856); Osiander v. Möller (1870; Elbf. Vät. V); Agrikola v. Kawerau (1881); Flacius v. Twesten (1844) und Preger (1859); Luk. Cranach v. Lindau (Leipz. 1883).

Wicht. Monogrr. über die Anfänge der luth. Reformation: Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche u. ihre Ref. in d. Zeit vor dem Ablaßstreit, Rost. 1883. F. Körner, Tezel, der Ablaßkrämer, Frankenb. i. Schl. 1880. Ph. Kolde, Luth. u. der Reichst. zu Worms. Halle 1883. Th. Brieger, Aleander u. Luther 1521, Goth. 1884. || Willib. Grimm, Kurzgef. Gesch. der luth. Bibelübs. &c. Jena 1883 (nebst ält. Darstellungen dess. Gegenstands von Panzer 1783, Schott 1835, Hopf 1847 &c.). || J. F. Mayer, De Cathar. Lutheri conjuge diss., Hamb. 1698. Neuere Lebensbilder Kath.s v. Bora v. Beste 1843,

Hofmann 1845, Meurer (1854, 2. A. 1873), Herm. Müller (1869 ꝛc.). || G. L. Schmidt, Jak. Strauß, erst. ev. Pred. zu Eisenach, 1863. G. Plitt, Luth. u. Erasmus (Ztschr. f. luth. Th. u. K., 1866). Th. Weber, Luthers Streitschr. De servo arbitrio (Jahrb. f. d. Theol. 1878, II).

Gesch. des Bauernkriegs v. Oechsle (1830), Burkhardt (1832), Zimmermann (1856), Cornelius (1862), Stern (1868), Baumann (Quellen z. Gesch. ꝛc., 1876). — Speyrer Protestation dargestellt von Tittmann (1829) und Ney (1880). — Augsburger Reichstag: Förstemann (Urkundenbuch, 2 B.), Plitt (s. o.), Schirrmacher (Briefe u. Akten, 1876); vgl. Lenz (Zwingli und Landgr. Philipp, Gotha 1880). — Evangelisation Württembergs: Hartmann (1835), Th. Keim (1855), Wille (Phil. v. Hessen u. Ulrichs Restitution, Tüb. 1882). — Münsterer Aufruhr: Dorpius (1536), Kerssenbroik (1564), Cornelius (3 B. 1855), Hase (2. A. 1860), Keller (1880). — Schmalkaldener Tag und Artikel: Meurer (1837), Ziemssen (Ztschr. f. hist. Theol. 1840); Plitt (1862); Sander (Jahrb. f. deutsche Theol. 1875). — Regensburger Religionsgespräch: Hergang (1858), Brieger (Gasp. Contarini ꝛc. 1870), Christoffel (Ztschr. f. hist. Theol. 1875), Pastor (kath., 1879), Dittrich (Regesten und Briefe Contarinis, 1881). — F. Koldewey, Heinz v. Wolffenbüttel 1883.

Schmalkald. Krieg: W. Maurenbrecher, Karl V. und d. deutsche Protest. 1545—55 (Düsseld. 1865). A. v. Druffel (Zur Reichsgeschichte 1546—51. 3 B. München 1873 f.). Ders.: Kais. Karl V. u. die röm. Curie 1544—46, 3 Tle., Münch. 1883. G. Voigt, Die Geschichtsschreibung über den Schmalk. Krieg 1874. — Augsburger Religionsfriede: Lehenmann (Acta publ. de pace relig., Francof. 1631); Kahnis (Vindiciae, Lips. 1855); Spieker (1854), K. Köhler (Jahrb. f. d. Theol. 1878).

Wegen der Lehrstreitigk. bis zur Konkordienf. vgl. unten bei der Dogmengesch.; wegen der Entstehungsgesch. der Bekenntnisschriften v. 1529—80 vgl. Symbolik.

Kath. Reaktionen und Calvinisierungen bis z. Westf. Frieden:

L. Ranke, Zur Gesch. Deutschlands vom Augsb. Rel.Fr. bis zum 30jährigen Kriege (1869 — Gesam. Werke, Bd. VIII). — Vgl. dess. Päpste, II. || Max Lossen, Der kölnische Krieg I (1565—81), Gotha 1882.

Calvinisierung der Pfalz: Seisen (1846), K. v. Helmolt (Tilem. Heßhus, 1859), Pressel (Ztschr. f. hist. Th. 1867); Kluckhohn (Friedr. III. der Fromme, 2 B., Nördl. 1877 ff.). — Kursachsen: Henke (Peucer u. Krell 1865); Calinich (Kampf u. Unterg. des Melanchthonism. in Kurs., 1868). — Hessen: Vilmar (1860); Heppe (Hess. KG., 1875). — Anhalt: Allihn (1875); — Kurbrandenburg: Hering (1778); Krenkel (1873). — Vgl. auch C. Anders, Gesch. der ev. Kirche Schlesiens, Bresl. 1883.

Dreißigjähriger Krieg: Darstellungen v. Schiller (1791), K. A. Menzel (3 B. 1835). Söltl (1840), Gindely (4 B., bis 1623 reichend, Prag 1871—80; vgl. dess. kürzere Darstellg. in 3 B., Lpz. 1882). — Vgl. Tupetz, Der Streit um die geistl. Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883. Biogrr. Gust. Adolph's v. Gfrörer (3. A. 1852) und Droysen (2 Bde. 1857. 70), Wallensteins v. L. Ranke (1869; 4. A. 1880). — Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche während des 30jähr. Kriegs. Halle 1859. E. L. Th. Henke, Georg Calixt u. s. Zeit, 2 B. Halle 1855 f.

(A. Adam), Arcana pacis Westphalicae. Francof. 1698. Dess. Relat. hist. de pacificatione Osnabrugo-Monast., cur J. G. D. Meiern, Lips. 1837. Senkenberg, Darstellung ꝛc. Frankf. 1804.

Luth. Reformation außerh. Deutschlands.

Dänemark u. Norwegen: Pontoppidan, Ref.Gesch. Dänemarks. 1734; Münter, KG. D.s u. Norw.s (1823 ff., Bd. III); Clauß, Christian III., 1559; Jensen-Michelsen, Schl.-Holsteinsche KG. III, 1877.

Schweden: Schinmeier, Leben der drei schwed. Reformatoren, Lübeck 1783; A. Theiner (kath.), Schw. unter Erich, Joh. III., Karl IX., 2 B., Augsb. 1838; Thyselius in der Ztschr. f. hist. Theol. 1846; A. Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwed. K.Verf. 1852; J. Weidling, Schweden im Zeitalt der Ref., Gotha 1881.

Ostseeländer. Über Livland: Brachmann (1849) u. Helmsing (1868). || Kurland: Tetsch (1867), Kallmeyer (1868). || Preußen: Hartknoch (Preuß. K. Historie 1687), Arnold (1769), Voigt (Gesch. Preußens, Bd. IX). || Polen: Koniecki, Ref. in Polen (1872). Dalton, Joh. a Lasco, Gotha 1881.

Ungarn und Siebenbürgen. Ungar. Ref.Gesch. von Doleschal (1828), Bauhofer (1854), Borbis (1861). — Siebenb.: Haner (1694); Teutsch (3. A. 1860, nebst Urkundenbuch 1862); G. vom Rath (Siebenb., Heidelb. 1880); Steph. Linberger, Gesch. des Ev. in Ung. u. Siebenb., Budapest, 1880).

Österreich, Böhmen, Mähren. F. Krones R. v. Marchland, Österreich. Geschichte, Wien

1881 f. — Th. Wiedenmann, Gesch. der Ref. und Gegenref. im Lande unter der Ens, 4 B. Prag 1879—84. || Gindely, Böhmen u. Mähren im Zeitalter der Reform., 1857; Peschek, Gesch. der Gegenref. in Böhmen, 1843. Vgl. Czerwenka (1869); Lemme (Ev. in Böhmen, 1877).

Reformierte Kirche in der Schweiz.

H. Bullinger, Ref.-Gesch. (bis 1532); neue Ausg., 3 B., Frauenfeld 1838. Spätere Darstellungen von J. J. Hottinger (1698), J. Basnage (franz., 1725), Ruchat (desgl. 1727); neue Ausgabe v. Vuillemin 1835 ff., 7 Bde.), Beausobre (1785), Heß (1819), Merle d'Aubigné (oben, S. 169). Vgl. Egli, Aktensammlung z. Gesch. der Züricher Reform., 1871; Strickler, Aktensaml. z. Schweizer Ref.Gesch., 5 BB. 1880—84. Berner Beiträge z. Gesch. der schweiz. Ref., herausg. v. F. Nippold., Bern 1884.

Zwinglis Werke, herausg. v. Schuler u. Schultheß, 10 B., 1828 ff. — Biogrr. Zwinglis v. Osw. Myconius 1536, Heß 1814, Sigwart 1855, Christoffel 1857 (Elberf. Väter I), Mörikofer 1867, Usteri, R. Stähelin, Hoff (1884). — Vgl. Spörri, Zwinglistudien 1866; H. Bavinck, De Ethik van Zwingli, Kampen 1880; Alex. Schweizer, Die Bedeutung Zwinglis neben Luther, Zürich 1884.

Oekolampads Leben von J. J. Herzog, 2 B. 1843, u. v. Hagenbach 1859 (Elbf. Väter III) Bullinger v. Heß 1828) u. Pestalozzi (1858) u. s. f.

J. Calvini Opp. edd. Baum, Cunitz, Reuss, im Corp. Reformator., Brunsv. 1863 ff. (bis jetzt 25 B. 4°). Vgl. Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de la langue franç., Genève 1878 ff. (6 voll.; der 6., 1883 erschienene Bd. bis z. J. 1540 reichend). — Leben Calvins v. Beza 1564 (Hist. de la vie et mort de J. C.), Henry 1835 ff., Stähelin 1861 (Elbf. Vät. IV). Vgl. Kampschulte, J. Calv., s. Kirche u. sein Staat. I, Lpz. 1869; Lobstein, Die Eth. Calvins, Straßb. 1877; A. Roget, Hist. du peuple de Genève depuis la Réf. jusqu'à l'escalade, 4 t. Gen. 1877.

Farels Leben v. Kirchhofer, 2 B. 31 f., v. C. Schmidt 1836. Farel und Viret von Chenevière 1835, von C. Schmidt (Elbf. Vät., 1860). || Beza v. Baum (1843—51) und Heppe 1861 (Elbf. B.).

Übrige reformierte Länder.

Frankreich. (Théod. de Beze?) Hist. écclesiastique des églises réformées au royaume de France, 3 t. Anvers 1580. Neuere Darstellungen von Soldan (1855), L. Ranke (Franz. Gesch. im 16. u. 17. Jhdt., 2. A. 1857), G. v. Polenz (5 BB. Gotha 1857), Puaux (7 t., Par. 1860), H. A. Baird (Hist. of the rise of the Huguenots, 2 vols.), L. Aguesse (t. I, Par. 1882); auch E. Arnaud, Hist. des Protestans du Dauphiné aux 16., 17. et 18. Siècles (Par. 1875). J. Delabord, Gaspard de Coligny etc. 3 vols. Par. 1882 f. C. Buet, L'amiral de Coligny et les guerres de relig. au XVI[e] siécle. Par. 1884. Vgl. H. Wuttke, Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht, Lpz. 1879; H. Baumgarten, Vor der Bartholomäusnacht, 1882. Ders., in der Histor. Ztschr. 1883, III. — Zur neuesten Lit. (seit 1876): Th. Schott, in der Ztschr. f. KG. v. Brieger 1881, I. II.

Niederlande. Holländ. Darstellungen v. G. Brandt (1677, 4 B.), Dermont (1819), de Hoop Scheffer (1873, 2 B.); franzöf. v. Th. Juste (1855, 4 vols.); deutsche v. Schiller, J. Motley (a. d. Engl., 3 B. 1857 f.), Holzwarth (2 B. 1865). Vgl. Klose, W. v. Oranien, Lpz. 1864; Juste, Guillaume le Taciturne, Brux. 1872. — Zum armin. Streit bes. Regenboog, Gesch. der Remonstr., 2 B. 1781 ff.; A. Schweizer, Das prot. Centraldogma innerhalb der ref. K., 2 B., Zürich 1854 f.; H. Luden, Hugo Grotius, Berl. 1806.

Schottland. John Knox, Hist. of the Reform. of the Rel. within the Realm of Scotl. Lond. 1664; Edinb. 1732 u. ö. Neuere Darst. v. K. H. Sack (2 B., 1844), v. Rudloff (2 B. 1847), J. Köstlin (1852). Vgl. die Knox-Biogrr. von M'Crie (1829), Brandes (1863), Lorimer (1875).

England. Engl. Darstell. von G. Burnet 1679, Strype (1721 ff.), Neal (1723), Soames (1825 f.), J. H. Blunt (4. ed. 1878 f., R. Watson Dixon (vol. I: Henry VIII. 1878). Deutsche v. Stäudlin (1819), Weber (1845), L. Ranke (Engl. Gesch. im 16. u. 17. Jahrh. 1859; 4. Aufl. 1877), W. Maurenbrecher (1866). Vgl. Fridol. Hoffmann, Die span. Heirat Heinrichs VIII. u. das Papsttum (Deutsch-evang. Bl. 1883, V. VI). — Vgl. W. Farquh. Hook, Lives of the Archbishops of Canterb., bes. vol. VII—IX; die Biogrr. Cranmers v. Strype (1711), Todd (1831), Norton (1863), desgl. J. Fisher u. Th. Morus v. R. Baumstark (1879), R. Poole v. M. Kerker (1874). — Dahlmann, Gesch. der engl. Revolution, 6. Aufl., L. 1853. H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Lpz. 1868. Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, 5 B. Wien 1875. Rob. Barclay, The inner live of the relig. Societies of the Commonwealth, Lond. 1878. Alfr. Stern,

Gesch. der Revol. in Engl. Berl. 1881). Gardiner (desgl. engl Lond. 1882). || Biogrr. Cromwells von Merle d'Aubigné (a. d. Franz., 1858), Guizot (1865), Sträter (1871), Allanson Picton (1882). — Vgl. Buddensieg, Die ref. geschichtl. Lit. Englands seit 1876, in d. Ztschr. f. KG. 1880, I.

Reformation und Inquisition in Spanien und Italien.

Spanien: M'Crie (a. dem Engl. d. Plieninger, Stuttg. 1835); de Castro (deutsch d. Hertz Frkf. 1866); W. Pressel (Freienwalde 1877). Vgl. H. Forneron, Hist. de Philippe II, 4 vols. 2. éd., Par. 1882.

Italien. M'Crie (deutsch d. Friedrich, Leipz. 1829); D. Erdmann (2. Aufl., Berl. 1876); L. Witte (Freienwalde 1877); E. Comba (Storia dei martiri della riforma ital. Tor. 1879, und dess.: Storia della rif. in Italia, vol. I, Firenze 1881. — Vgl. Sixt, P. Paul Vergerius, 1855; C. Schmidt, Petr. Mart. Vermigli, Elberf. 1860; J. Bonnet, Aonio Paleario, 1863; Benrath, B. Ochino, 1875. — Dazu Benraths Lit.-Berichte in der Ztschr. f. KGesch. 1875, I und 1880, IV, und die von diesem seit 1883 herausgegebene Bibliotheca della Riforma Italiana.

Kleinere Kirchenparteien und Sekten.

Über die Socinianer, Mennoniten, Schwenkfelder, Baptisten, Quäker ꝛc. s. Symbolik. — Vgl. F. Trechsel, Die prot. Antitrinitarier vor Socin. Heidelb. 1839; die Monogrr. über Servet von Brunemann (1865), Pünjer (1875) und bes. von H. Tollin (Das Lehrsystem S.s, 3 B., Gütersloh 1876 f. u. viele a. Schr.). Ferner über Hetzer v. Keim (Jahrbb. f. d. Th. 1856, über Hubmayer, Grebel, Manz ꝛc. von Strasser (in d. Berner Beiträgen z. schweiz. Ref.Gesch., 1884), über Denk von Röhrich (1853) und Keller (Ein Ap. der Wiedertäufer, Leipz. 1883); über Joris v. Nippold (Ztschr. f. hist. Theol. 1868); über Haus Niklaes dens. (ebend. 1862); über Seb. Frank von C. A. Hase (1869) und Feldner (1872), über Agr. v. Nettesheim v. Meiners (1795) u. A. Prost (franz., 2 vols. 1881), über Paracelsus v. Preu (1839), Lessing (1839), Marx (1842); über Val. Weigel von Pertz (Ztschr. f. hist. Theol. 1857, 1859) u. Opel (1864); über J. Böhme von Fechner (1857), Peip (1860), Harleß (1870), Martensen (1882).

Römische Kirche.

Vgl. im allgem.: A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, 2, 1870; Maurenbrecher, Gesch. der kath. Reformat. I, Nördl. 1880.

Päpste. Außer Ranke (S. 168), Brosch (S. 160), Hergenröth. (ebend.) ꝛc. die wicht. Monographien über Hadr. VI. v. Bauer (1876), u. Höfler; über Paul IV. v. G. Duruy (Le cardin. Carlo Carafa 1519—1561. Étude sur le Pontificat de Paul IV., Paris 1882); über Pius V. v. Graf Falloux (1873); über Sixtus V. v. Hübner (1870); über Urban VIII. v. Gregorovius (1879), über Innocenz X. v. Ciampi (1878).

Trident. Concil. P. Sarpi, Istoria del Conc. Trid., Lond. 1619 (diese 1. Ausg. besorgt durch M. Anton. de Dominis u. v. diesem als ein Werk des „Pietro Soave Polano" bezeichnet); neue Ausg. mit wicht. Noten von le Courayer u. Rambach, Halle 1761, 6 B. — Hiegegen die apologet. Darst. des Jesuiten Sforza Pallavicini, Ist. del Conc. de Trento, 2 t. fol., Rom. 1656 (deutsch: Augsb. 1836. Vgl. Brischar, Beurtheilung der Controv. Sarpis und Pallavicinis, 2 B., Tüb. 1883). Ferner Salig (2 B., Halle 1741), Bungener (a. d. Französ., Stuttg. 1861); Sickel, Zur Gesch. des Conc. v. Trient; Akten aus östr. Archiven, Wien 1870 ff.; A. Theiner, Acta genuina SS. Conc. Trid., R. 1874; J. v. Döllinger, Berichte u. Tagebücher zur Gesch. des Tr. Conc., 2 B., Nördl. 1876. Ch. Dejob, De l'influence du Conc. de Trente sur la littérat. et les beaux. arts chez les peuples cath. Paris 1884.

Jesuitenorden. Imago primi seculi Soc. Jesu, Antv. 1640. Orlandino, Hist. J., Rom, 1615; m. Forts. v. Sacchino u. a., Antw. 1620 ff., 6 B. — Neuere kath. Darstellungen v. Cretineau-Joly (5 B., Wien 1845), Buß (Mainz 1853), J. Huber (altkath.-kritisch, Berl. 1873). Protestantische von Wolf (4 B., Lpz. 1803); Julius (2 B., Lpz. 1845), Hoffmann (Mannh. 1870). — Vgl. J. Friedrich (altkath.), Beiträge zur Geschichte des Jes.-O.s, Münch. 1881. Zirngiebl, Studd. über das Instit. der Ges. Jesu, Leipz. 1870.

Biogr. Loyolas von Ribadeneira (1572), Maffei (1585), Genelli (1848), v. Druffel (1879), H. Baumgarten (Straßb. 1880). Biogr. Xaviers v. Venn u. Hoffmann (Wiesb. 1869), Coleridge (engl., Lond. 1872), E. de Vos (Leben u. Briefe, Regensb. 1877).

Leben des C. Borromeo von Giussano (1750), Sailer (1824), Dieringer (1846), Sala (4 BB. ital., 1857 ff.). — Leben des Fil. Neri v. Pösl (1847), Guerin (1852), J. de la Passardière (1880), A. Capacelatro (2 voll., Milano 1884). — Leben der h. Teresia: s Zöckler, Art. „Teresa" in PRE.² (u. das. die Lit.). — Leben des Vinc. v. Paula v. Ansart Sintzel (Regsb. 1844), Eremites (Schaffh. 1844), Loth (Par. 1880), Chantelauze (Par. 1882). Vgl. Gobillon, Leben der Louise von Marillac-le Gras, Augsb. 1837; Graz 1875; Cl. A. Droste (Die barmh. Schwestern, Münster 1843).

Kath. Missionen: P. Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Miss. seit der Glaubensspaltung. 2 B., Augsb. 1841. Henrion, Allg. Gesch. der kath. Miss., 3 B., 1845. Kalkar, Gesch. der röm.-kath. Miss., a. d. Dän. d. Michelsen, Erlangen 1867.
Theol. u. Lehrstreitigkeiten: vgl. Dogmengeschichte.

Griech. Kirche.

A. Pichler, Cyrill Lukaris, Münch. 1862. Ders., Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Or. u. Occid., II. Münch. 1865. Philaret (oben, S. 17). Vgl. Strahl u. Hermann, Gesch. des russ. Staats, 7 BB., 1832 ff. v. Bernhardi, Gesch. Rußlands 2c., 3 BB. (1863–77); A. Rambaud, Hist. de la Russie. Par. 1877. || A. Golubow, Pierre Mohila, Métropolite de Kiev et ses coopérateurs. 2 vols. Kiew 1883. Vgl. Symbolik.

Zweite Periode: Die Übergangszeit.

(Zeit der beginnenden Verinnerlichung der protest. Kirchenwesen, sowie des sich regenden Revolutionsgeists, 1648—1814.)

4. Chronologischer Überblick über die Zeit zwischen 1648—1814.

I. **Äußere Geschichte des Luthertums.** *1.* Luthertum und Katholizismus in Deutschland. Die Aufrechterhaltung des westfälischen Friedens überwachte beim Reichstag in Regensburg das Corpus Evangelicorum, seit 1653 unter Kursachsens Direktorium, welches zwar 1698 wegen Übertritts Augusts II. zum Katholizismus auf das ernestinische Sachsen Gotha übergieng, 1717 aber wieder an Kursachsen zurückfiel. Auflösung dieses Corpus zugleich mit der alten Reichsverfassung 1806. — Übertritte luth. Fürsten zum Papismus: 1651 Herzog Joh. Friedrich v. Braunschweig; 1665 Pfalzgraf Christian August v. Sulzbach; 1698 Kurfürst August II. der Starke v. Sachsen, behufs Erlangung der polnischen Königskrone; 1712 Herzog Karl Alexander v. Württemberg.

2. Papistische Bedrückungs- und Bekehrungsversuche. Schädlicher als jene Konversionen einzelner Fürstenhäuser wirkten die gewaltsamen Zurückreformierungen mancher Gegenden durch fanatische katholische Fürsten. So in der Rheinpfalz 1685 bei deren Beerbung durch die (seit 1614) kath. Linie Pfalz-Neuburg; desgleichen in Straßburg und den übrigen Rheinlanden seit 1681 (1688) durch Louis XIV. Reunionskriege. Die berüchtigte Klausel des Ryswicker Friedens 1697 verlangte für nicht weniger als 1922 von den Franzosen okkupiert gewesene Ortschaften (luth. und reformiert), daß sie katholisch bleiben sollten; doch verhinderte der tolerante Kurfürst Franz Lothar Schönborn v. Mainz († 1729) die Ausführung dieser Maßregel. — Im 18. Jhdrt. zwang 1729—32 Erzbischof Leopold Anton Graf Firmian v. Salzburg an 20,000 seiner luth. Unterthanen zur Auswanderung nach Preuß.-Litthauen unter König Fr. Wilh. I., andere nach Holland und Nordamerika (Kolonie Ebenezer in S. Carolina). Gegen einen ähnlichen Bedrückungsversuch des Fürsten v. Hohenlohe-Waldenburg intervenierte 1750 der Markgraf v. Brandenburg-Ansbach; gegen österreichische Bedrückungen der prot. Schlesier 1707 Karl XII. v. Schweden; gegen dergleichen in Böhmen unter Maria Theresia das Corp. Ev. Endlich 1781: Toleranzedikt Josephs II. für sämtliche Akatholiken Österreichs.

3. Lutherisch-reformierte Unionsversuche besonders in Kurbrandenburg unter dem großen Kurfürsten unter Mitwirkung der synkretist. Theo-

logen Helmstädts. Die 3 Colloquia zu Leipzig (1631 unter Kurfürst Georg Wilhelm), Thorn (1645) und Kassel (1661). Verbot des Nominalelenchus auf der Kanzel; daher Paul Gerhardt als lutherischer Konfessor zweimal, 1666 und 67, abgesetzt. — Neue Versuche unter König Friedrich I. (1703 Colleg. caritativum in Berlin — ohne Beteiligung der Pröpste Spener und Lütkens; 1705: Bau einer Unionskirche in Berlin und einer in Charlottenburg, rc.), sowie unter Friedr. Wilhelm I. (1736 f. Abschaffung einiger luther. Ceremonien; Berliner Predigerrevue). Friedr. d. Gr. stellte aus religiösem Indifferentismus alle diese Versuche ein.

4. Außerdeutsches Luthertum. Konversion der Schwedenkönigin Christina, Tochter Gustav Adolphs, 1654, gefolgt von ihrer Abdikation († 1689 in Rom). — Harte papist. Reaktionen bes. in Polen: Verbot des Baues protestantischer Kirchen 1717; Thorner Blutbad 1724 (wegen Weigerung der Dissidenten daselbst, vor einer kath. Prozession zu knieen); Ausschließung aller Dissidenten von Staatsämtern 1733. Später unter russischem Schutze 1767 Wiedererlangung der früheren Duldung Conföderation von Thorn und Slugk). — Heftige Verfolgungen der Protestanten Ungarns 1667 ff. infolge der Tökelyschen Verschwörung, 1703 ff. infolge von Rakoczys Verschwörung. Besonders unduldsam regierten Karl VI. und Maria Theresia; unter letzterer bildet sich 1746 ein Borromäusverein in Wien zur Ausrottung der Protestanten. — 1781 Josephs Toleranzedikt, s. o.

5. Ausbreitung der luth. Kirche nach Nordamerika. 1671 erste holl.-luth. Kirche in Neu-Amsterdam, dem späteren New-York. 1733 Salzburger in S. Carolina (s. o.); 1742—87: Heinr. Melchior Mühlenberg, Schüler A. H. Frankes, organisierte die lutherische Kirche, bes. in Pennsylvanien (1748 erste deutsche Synode).

6. Lutherische Missionen. In Europa unter den Lappen in Norwegen durch Schulmeister Js. Olsen um 1703, sowie bes. durch Thomas v. Westen 1714—27 u. Peter Hogström. Doch blieb hier noch bis in unser Jahrhundert viel Heidentum zurück. — In Grönland Missionen unter den Eskimo durch Hans Egede (1721—58), dann durch Bisch. Paul Egede; daneben die Herrnhuter Stach und David seit 1733. — In Ostindien (seit 1706) dänische Missionen in und um Trankebar durch die Hallenser Zöglinge Franke's: Barthol. Ziegenbalg († 1719) und H. Plütschau. Berühmtester Missionar: Chr. Friedr. Schwartz 1749—98, der Patriarch der luth.-ostindischen Mission. — In Amerika erster deutsch-luth. Missionsversuch in holländisch Surinam durch den Frhrn. Justinian Ernst v. Wels 1664. — Tüchtige Leistungen herrnhutischer Missionare in Westindien unter den Negersklaven der dänischen Kolonien St. Thomas rc. seit 1732 (Dober; Nitschmann). Desgleichen in Nordamerika unter den Indianern am Delaware und Hudson (Dav. Zeisberger, der Indianerapostel 1745—1808), sowie unter den Eskimo Labradors.

Luth. Judenmissionen zuerst begründet durch Callenberg in Halle 1728 (Institutum Judaicum, im Anschl. an Franckes Stiftungen). Berühmtester Zögling des Callenbergschen Miss.-Seminars: Stephan Schultz, † 1776; vor und neben ihm Manitius, Widman, A. F. Woltersdorf, Herschel-Augusti rc. Tüchtiges leistete auch der herrnhut. Judenmissionar Lieberkühn, seit 1737.

II. **Innere Entwicklung der lutherischen Kirche.** A. **Im pietistischen Zeitalter.** *1.* Speners lutherische Vorgänger. Der seit Mitte des 17. Jahrhunderts auf Kanzel wie Katheder vorherrschenden scholastischen Orthodoxie (repräsentiert durch die Wittenberger Theologen Calov † 1686, Quenstedt † 1688, Pfeiffer ꝛc., durch König, Scherzer, Musäus, Baier u. a.) gieng in numerisch viel schwächerer Vertretung eine mildere, mehr mystisch angehauchte und auf bibl.-prakt. Christentum dringende Richtung ergänzend zur Seite, in deren Wirken die Thätigkeit früherer Mystiker wie Arndt, Rahtmann, Val. Andreä ꝛc. (siehe S. 178) sich fortsetzte. So die Prediger und Erbauungsschriftsteller Balth. Schuppius in Hamburg † 1661, Heinr. Müller in Rostock † 1675, Christ. Scriver in Quedlinburg † 1692, Ahasverus Fritzsch in Rudolstadt † 1701 u. a. — Nicht ganz ohne Einfluß auf Leben und Denkweise der lutherisch-kirchlichen Kreise bleibt auch der reformierte Mystizismus der Niederlande und Rheinlande, sowie die Schule des Coccejus (vgl. unten, Nr. IV, *4*).

2. Phil. Jakob Spener, der Vater des deutsch-lutherischen Pietismus (geb. 1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß, Senior in Frankfurt a. M. 1666, Oberhofprediger in Dresden 1686, Propst an St. Nikolai in Berlin 1691, daselbst † 1705) bringt das mystisch verinnerlichende und geistlich belebende Streben, wie er es von verschiedenen Vertretern jener Richtungen (u. a. auch von dem reform. Separatisten Labadie † 1674) überkommen hatte, zu kräftiger Ausprägung, besonders durch Anregung von religiösen Versammlungen, genannt Collegia pietatis (Andachtsstunden, Bibelstunden), sowie durch Formulierung seines Dringens auf praktisches Herzenschristentum in Gestalt von (sechs) Pia desideria 1675 (78). Drei junge Magister von Speners Richtung: Aug. Herm. Francke, Paul Anton und Kaspar Schade erregen durch ihre Abhaltung von sog. Collegia philobiblica an der Leipziger Hochschule seit 1686 die lange Reihe der pietistischen Streitigkeiten (der Name Pietismus übrigens schon 1674 gebraucht). Seit 1690 aus Leipzig ausgewiesen, finden die beiden ersteren an der 1694 errichteten preußischen Hochschule zu Halle, fortan dem Hauptsitze des Pietismus, einen neuen Wirkungskreis, während Schade Speners Kollege an der Berliner Nikolaikirche wurde († das. 1698).

3. Kämpfe zwischen Pietisten und Orthodoxen seit Speners Tode (1705—60). Neben und nach A. H. Francke († 1727), dem charismatisch begabten, gottgesegneten Begründer des Halleschen Waisenhauses und der damit verbundenen Anstalten für äußere und innere Mission (vgl. I, *6*), einer der edelsten apostolischen Persönlichkeiten neuerer Zeit, sowie neben dessen Hallenser Kollegen Anton († 1730), Breithaupt (1732), Joachim Lange († 1744) ragen als einflußreiche Vorkämpfer der pietistischen Richtung noch hervor: Frhr. v. Canstein, Begründer der segensvoll wirkenden Halleschen Bibelanstalt, † 1719; Anastasius Freylinghausen, Franckes Schwiegersohn und Nachfolger als Waisenhausdirektor † 1739; Joh. Jak. Rambach in Gießen † 1735; Joh. Porst in Berlin † 728; G. Woltersdorf, Pastor und Waisenhausgründer in Bunzlau † 1761 — die letzteren zugleich mit zu den zahlreichen Vertretern der geistlichen Liederdichtung des Pietismus gehörig (wie außerdem Richter, Winkler, Schröder, Deßler, Gotter, Bogatzky, Allendorf ꝛc.). Das von schroffer Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit nicht freie Auftreten mancher Pietisten wie besonders des mystischen Erbauungsschriftstellers, auch

reichbegabten Liederdichters und Kirchenhistorikers Gottfried Arnold (Prof. in Gießen 1697, † 1714 als Sup. in Perleberg) sowie jenes Hallenser Theologen Joach. Lange, der sich teilweise auch für König Fr. Wilhelms I. Unionsplane gewinnen ließ, diente zur Entfachung heftiger und langwieriger Kontroversen mit den Vorkämpfern der Orthodoxie. Von diesen gaben Carpzov in Leipzig, Deutschmann in Wittenberg, Schelwig in Danzig, Fecht in Rostock, (der Zweifler an Speners seligem Tode), Joh. Friedr. Mayer in Hamburg und Greifswald (1712) an Heftigkeit den pietistischen Antagonisten nichts nach. Eine würdigere Haltung beobachtete der Gothaer Gen.-Sup. E. Salomo Cyprian † 1745, der Kritiker der Gottfr. Arnoldschen Ketzergeschichte, und der Dresdener Sup. und Konsist.-Assessor Valentin Ernst Löscher 1709—49, Langes überlegener Gegner, in Hinsicht sowohl auf Geist wie auf Gelehrsamkeit. Vermittelnd zwischen Pietismus und Orthodoxie, das lebensfrische und innigfromme Element des ersteren ihrer kirchlich bekenntnistreuen Haltung hinzugesellend: Franz Buddeus in Jena † 1729; Dav. Hollaz zu Jakobshagen in Pommern († 1713), und sein Sohn gleichen Namens; Joh. Albrecht Bengel, Prälat in Stuttgart † 1752, Württembergs Kirchenvater; Chr. Aug. Crusius in Leipzig † 1775; Joh. G. Walch in Jena † 1775; Joh. Lor. v. Mosheim in Göttingen † 1775. — Hieher gehören auch solche pietistisch angehauchte Kirchenliedsdichter wie Benj. Schmolck in Schweidnitz † 1737, Andr. Rothe in Berthelsdorf † 1758, der Württemberger Asaph Ph. Friedr. Hiller † 1769 ꝛc.

4. Mystische und ultrapietistische Schwärmer und Sektierer. Verschiedene teils neben dem Spener-Frankeschen Pietismus teils in seinem Gefolge hervorgetretene exzentrische Erscheinungen stehen zu demselben ungefähr in ebendem Verhältnis wie die Schwarmgeister und Wiedertäufer der Reformationszeit zu Luther. So die abenteuernden Mystiker aus J. Böhmes Schule: Quirinus Kuhlmann († 1689, in Moskau als Ketzer verbrannt). Joh. Gichtel aus Regensburg († 1710 in Holland), Friedr. Breckling aus Holstein († 1711), ferner der Chiliast und Verkündiger einer Wiederbringung aller Dinge J. W. Petersen, Sup. zu Lüneburg († 1727), sowie verschiedene der um den Grafen Casimir v. Witgenstein-Berleburg sich sammelnden unruhigen Geister, bes. E. Chr. Hochmann († 1721), Joh. Fr. Haug aus Straßburg, Haupturheber der achtbändigen mystisch-allegorischen Berleb.-Bibel (1726—42); dessen Mitarbeiter der geniale Alchymist, Polyhistor und Geisterseher Joh. Konrad Dippel († 1734) ꝛc. Bis zu verbrecherischen Exzessen steigerte sich das schwärmerische Treiben dieser Richtungen bei der Buttlarschen Rotte 1702—6 in Niederhessen und Witgenstein, bei der Ellerschen Zionitensekte zu Ronsdorf 1725—50 (— diese beiden übrigens Auswüchse mehr des ref. als des luth. Pietismus —) und bei der Bordelumschen Rotte in Schleswig 1739. — Harmloserer Art waren die Inspirationsgemeinden der Wetterau, gestiftet seit 1706 zu Marienborn im Ysenburgschen von den aus Württemberg vertriebenen Separatisten Gruber († 1728) und Rock († 1749), in ihren letzten Resten um 1810 nach Nordamerika ausgewandert.

5. Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Als edelste und haltbarste Frucht der pietist. Bewegung und leuchtendstes Beispiel einer Ecclesiola in Ecclesia gemäß Spenerscher Idee, bildete sich seit 1722 durch die aufopfernde Thätigkeit des Grafen Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf (geb. zu

Dresden 1700, erzogen unter Francke und Canstein in Halle, akademisch gebildet 1717—19 in Wittenberg, dann erweckt auf einer Reise nach Paris durch Verkehr mit Erzbischof Noailles und den Jansenisten) die erneuerte Brüder- oder Herrnhutergemeinde. Erste Grundlegung zu derselben 1722 durch Aufnahme einiger mährischer Exulantenfamilien unter Christian David auf dem Hutberge (Herrnhut) bei Berthelsdorf in der Lausitz. 13. Aug. 1727 feierliche Konstituierung der „erneuerten Brüderkirche“ oder „-Unität“. 1734 wird Zinzendorf geprüfter theologischer Kandidat, 1737 zweiter Bischof der Brüder-Gemeinde (nach Dav. Nitschmann als erstem). Schon im Jahr zuvor hatte er, von der chursächsischen Regierung außer Landes verwiesen, seinen Sitz in die Wetterau verlegen müssen, wo er die Gemeinden Marienborn und Herrenhaag gründete und von wo aus er wichtige Reisen zur Ausbreitung seiner Gemeinde nach Westindien und England machte. 1741—49 „Zeit des Strauchelns“ oder der phantastischen Extravaganzen, besonders auf dogmatischem und hymnologischem Gebiete. Daher 1749 Umkehr zu nüchterner Haltung mittelst Zugrundelegung der Augustana für die deutschen und des „Brotherly Agreement“ für die englischen Brüder; desgl. Ersatz des ins Üppige ausgearteten alten Brüdergesangbuchs (mit seinen 2357 Liedern) durch das verkürzte und geläuterte Londoner Gesangbuch. — Nach Zinzendorfs Tode (9. Mai 1760) Fortführung dieser Reformen unter Leitung der Berthelsdorfer Unitäts-Ältesten-Konferenz (seit 1764) und unter hauptsächlichem Einflusse des Bischofs Aug. Gottlieb Spangenberg † 1792 (Verfasser der ältesten Biogr. Zinzendorfs, der Idea fidei fratrum 1778 2c.). Wegen der Herrnhuter Missionen vgl. I, *6*; wegen der Lehreigentümlichkeiten s. DG. und Symb.

III. **Fortsetzung.** B. **Im Zeitalter der Aufklärung.** *1.* Die Leibniz-Wolffsche Philosophie — an sich von nicht glaubensfeindlicher Haltung, vielmehr manche positive und supranat. Elemente in sich schließend, wurde in ihrem zweiten Entwicklungsstadium, dem der verstandesmäßig demonstrierenden Popularphilosophie Chr. Wolffs (Prof. in Halle 1707—23, dann wegen Exilierung [„bei Strafe des Stranges“] durch Fr. Wilh. I. in Marburg, zuletzt unter Friedr. II. seit 1740 wieder in Halle, † 1754) zur einflußreichen Anbahnerin und Lehrmeisterin des allgem. Aufklärungsstrebens. Mit ihr, deren Nutzbarmachung für das theol. Lehren und Leben besonders Sig. Jak. Baumgarten in Halle († 1757) sich angelegen sein ließ, wirkte zusammen der von England (bes. durch die Freimaurerlogen seit 1733) her eindringende Deismus, sowie die französ. philosophie d'ésprit, die letztere bes. begünstigt durch Friedr. d. Gr. Verkehr mit Voltaire, d'Alembert 2c., und in deutsche Formen übergeführt durch des Berl. Buchhändler Nikolai „Allgem. deutsche Bibliothek“ 1765—92, unter Mitwirkung einflußreicher popularphilosophischer Schriftsteller wie Mos. Mendelssohn † 1786, des Vaters des Reformjudentums, Grave, Eberhart, Steinbart, der Pädagogen Basedow und Bahrdt, 2c. — Wolffianer oder von Wolffschen Prämissen ausgehende Denker waren auch

2. die Aufklärer im engeren Sinn (Aufklärungsapostel), wie Privatlehrer Lorenz Schmidt († 1749) der Herausgeber der äußerst seichten und flachen, daher reichsgerichtlich konfiszierten Wertheimer Bibel (1735); Joh. Wilhelm Edelmann aus Weißenfels (1767), ein fahrender und zerfahrener Kandidat der Theologie, bei welchem die Aufklärungswut sich bis zu ingrim-

miger Kirchenfeindschaft steigerte; Hermann Sam. **Reimarus** in Hamburg († 1768), anfänglich Wolffscher „natürlicher Theologe“ und Apologet eines vernünftigen Gottesglaubens, zuletzt extremer Skeptiker und Hyperkritiker auf biblisch-historischem Gebiete (in seinen nachgelassenen „Fragmenten“); **Bahrdt**, der Bibelverbesserer, **Biester**, der „Jesuitenriecher“ u. a.

3. **Die Klassiker als Beförderer der Aufklärung.** Gotthold Ephraim **Lessing**, Sohn eines frommen sächs. Pfarrhauses, hielt während der längsten und besten Zeit seines Wirkens einen im Sinne der Leibnizschen Philosophie verstandesmäßig modifizierten Offenbarungsglauben fest. Erst seit seinem Streit mit dem Pastor J. Melch. Goeze in Hamburg, den er durch die Herausgabe jener Reimarusschen „Fragmente“ ärgerte (1774—78), wich sein Respekt vor der kirchlichen Orthodoxie einer rücksichtslosen Gegnerschaft (Nathan der Weise 1779; Bekenntnis zum Spinozismus in einem Privatgespräche mit Jacobi, kurz vor seinem Tode 1781). — Unter seinem Einflusse warfen auch die größten Heroen unserer Nationalliteratur sich dem mächtig flutenden Strome des Aufklärungsstrebens in die Arme, — **Goethe** und **Schiller** mit aller Entschiedenheit seit Mitte der 70er Jahre, **Herder** kaum minder entschieden (wie denn seine Ideen zur Philos. der Geschichte wesentlich Lessingsche Gedanken, aus dessen „Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780, reproduzierten, während er als Schriftforscher [Geist der hebr. Poesie; Älteste Urk.; V. Gottes S. der Welt Heiland rc.] allerdings eine positivere Haltung bethätigte); **Wieland** obendrein unter Beimischung einer starken Portion französisch-epikuräischer Frivolität. Selbst **Klopstock**, der Sänger des Messias, entrichtete dem aufklärerischen Zeitgeist seinen Tribut durch Umdichtung von von älteren evang. Kirchenliedern (1758 zuerst 29 a. d. Zahl) in die glatte verflachende Sprache der Neuzeit, womit er, ohne es zu wollen, den Verheerungen des rationalistischen Gesangbuchsvandalismus die Bahn bereiten half.

4. **Die Übergangstheologen** oder „**Neologen**“ begaben sich seit Ende der 50er Jahre an die Vollstreckung der in der aufklärungsgemäß umgestalteten Weltansicht des neuen Zeitalters gelegenen Konsequenzen für die einzelnen Hauptgebiete des theologischen Wissens- und Forschungsbereichs. J. David **Michaelis** in Göttingen († 1791) that dies hauptsächlich für das Alte Testament, Joh. Aug. **Ernesti** in Leipzig († 1781) für die Exegese des Neuen Testaments, Joh. Gottl. **Töllner** in Frankfurt a. d. Oder († 1774) für die Glaubenslehre, Joh. Salomo **Semler** in Halle († 1791) für die ntl. Theologie, die Kirchen- und Dogmengeschichte — auf welchen letzteren Gebieten teilweise schon **Mosheim** (s. II, *3*) in ähnl. Sinne vorgearbeitet hatte.

5. **Rationalismus und Supranaturalismus.** Auf der so geebneten Bahn tummelten sich dann seit etwa 1780 die Jünger des eigentlichen Vernunftchristentums oder Rat. vulgaris, zerfallend in a) **vorkantische** oder unspekulative Rationalisten (bis gegen 1800) wie Hezel, Venturini, Gabler, Teller, Spalding, Henke, Spittler rc. und b) philosophierende, insbesondere durch Kants Kritizismus oder auch durch dessen Nachfolger (einerseits Fichte, Schelling, andererseits Jakobi und Fries) beeinflußte Rationalisten, wie die besonders strengen Kantianer Tieftrunk († 1837), v. Ammon († 1850), desgleichen Wegscheider, Röhr, Bretschneider, Paulus rc. — Einen gewissen, mehr oder minder kräftigen Widerstand suchten den Gewässern des Zeitgeists

die Theologen des Supranaturalismus (auch „Paläologen" nach G. Frank, oder „Neukirchliche Dogmatiker" [NKD.] nach Hase) zu leisten. So besonders die schwäbischen Supranaturalisten von der Alt-Tübinger Schule: Gottl. Chr. Storr † 1805, v. Flatt, M. Fr. Roos, Süskind, Bengel d. J., Steudel ꝛc., und die sächsischen Supranaturalisten wie Döderlein in Jena (gest. 1792), Morus in Leipzig, Nösselt und Knapp in Halle, J. Matth. Schröckh († 1808) in Wittenberg, Franz Volkmar Reinhard († 1812) daselbst und dann in Dresden, Stäudlin († 1826) und Planck († 1833) in Göttingen.

6. Praktische Reaktionen wider den Abfall vom Glauben. Wirksamer als durch strengkirchliche Regierungserlasse wie das Wöllnersche Religionsedikt unter Friedrich Wilhelm II. (1788 — wieder aufgehoben durch Friedrich Wilhelm III. 1797), wurde den auflösenden Einflüssen des rationalistischen Unglaubens begegnet durch die energische praktisch-christliche Glaubens- und Liebesthätigkeit hervorragender Wahrheitszeugen aus verschiednen Ständen. So durch des Augsburger Seniors Joh. Urlsperger „Deutsche Christentumsgesellschaft" seit 1780, Herausgeberin der „Basler Sammlungen" (seit 1784) und Vorgängerin der Basler Bibelgesellschaft (1804) und Missionsgesellschaft (1816). Ferner durch des Elsässer Pfarrers Joh. Fr. Oberlin im Steinthal († 1826) Wirken für evangelische Seelsorge und innere Mission (erste Kleinkinderschule 1779 durch sein Pflegkind Louise Schepler begründet); durch Pestalozzi's († 1827) auch auf lutherische Kreise weithin befruchtend einwirkendes pädagogisches Schaffen (seit 1775); durch Vater Jänickes Missionsschule in Berlin seit 1800, die Vorgängerin der jetzigen dortigen Missionsanstalten. — Außerdeutsche lutherische Lebensregungen ähnlicher Art: die Begründung einer orthodox-symbolgläubigen „Herstelde ev. lutherske Kerk" in Amsterdam 1791; die von dem Norwegischen Bauern (dem „Amos des 19. Jahrhunderts") Hans Nielsen Hauge († 1823) seit 1795 durch feurige Bußpredigten und Konventikelandachten entfachte pietistische Bewegung; die ähnliche, nur etwas lauterere und nüchternere Erscheinung der schwedischen Läsare, begründet seit etwa 1803 durch Olof Palengren († 1814).

7. Mystisch-theosophische Reaktionen. Auch das Zeugnis der Mystik und Theosophie für eine höhere Wahrheit als die des gesunden Menschenverstands verstummt im Zeitalter der Aufklärung nicht ganz. Bei Immanuel v. Swedenborg († 1772) und der von diesem gegründeten „Kirche des Neuen Jerusalem" erscheinen tiefsinnige Theosophie und Geisterseherei einerseits, sowie krasser Rationalismus und Pelagianismus andererseits auf abenteuerliche Weise ineinander verquickt (vgl. Symbolik). Anders bei den deutschen Theosophen Hamann, dem Magus des Nordens († 1788), und Oetinger, dem Magus des Südens († 1782), sowie bei den von diesen her angeregten Collenbusch und Menken (Verehrer Hamanns, †† 1803 und 31), sowie Mich. Hahn, † 1819, Schüler Oetingers, Stifter der chiliast.-apokatastasianischen Hahnianer- oder Michelianersekte in Württemberg. — Hieher gehören auch Jung-Stilling († 1817), Saltzmann in Straßburg († 1820), Joh. Friedr. v. Meyer in Frankfurt a. M. († 1849), sowie beziehungsweise Matth. Claudius († 1815) und der fromme Apologet Kleuker in Kiel († 1827).

IV. **Reformierte Kirchen und Sekten des europäischen Festlands.** *1.* In der Schweiz entwickelte das reformierte Kirchenwesen, abgesehen von einigen un-

bedeutenderen Zusammenstößen mit den katholisch gebliebenen Kantonen (erstes Treffen bei Vilmergen 1656, ungünstig für die Protestanten; dagegen günstig die zweite Vilmergener Aktion 1712) sich frei und ungehindert. Schroff orthodoxe Haltung der deutsch- wie der französisch-schweizerischen Theologie bis nach 1700, dann aber baldiges Ermatten dieses Eifers. Die Formula Consensus Helvetici, aufgestellt 1675 von den Theologen Basels, Zürichs und Genfs als reformierte Nachahmung der lutherischen Konkordienformel, wird bereits 1725 wieder fallen gelassen. Um diese Zeit Eindringen des Pietismus von Deutschland her (Georg Hurter, Waisenhausgründer in Schaffhausen 1716; Sam. König und Lutz in Bern, Riggenbach und Mainfait in Basel (um 1750); d'Annone in Muttenz † 1770 ꝛc. — Die verbrecherische Brüggeler Sekte der Brüder Kohler im Bernischen 1748—54, als Seitenstück zur Buttlarschen und Ellerschen Rotte (vgl. II, 4).

2. Der französische Protestantismus zeigt zu Anfang des Zeitraums noch eine erfreulich hohe Blüte selbständigen theologischen Lebens und Strebens, gepflegt besonders durch die theologische Schule von Saumur (Moses Amyrault † 1664); Josua de la Place † 1655; Ludwig Capellus † 1658; Claude Pajon † 1685), deren auf Milderung der Schroffheit des calvinischen Dogma ausgehende Bestrebungen an den holländischen Arminianismus einerseits und die Calixtsche Friedenstheologie andererseits erinnern. Andere namhafte hugenottische Gelehrte derselben Zeit: die Orthodoxen Du Moulin und Jurieu in Sedan; Claude in Charenton; der heterodoxe Cartesianer Isaac de la Peyrere 1655, Begründer der vieles Aufsehen erregenden Präadamiten-Hypothese, ꝛc.). — Seit 1661, aus Anlaß eines Tumults in Montauban zwischen Jesuitenschülern und protestantischen Bürgern, zunehmend heftige Verfolgungen, die — nachdem eine Synode zu Charenton 1673 alle Aufforderungen zum Abfall entschieden zurückgewiesen — seit 1681 zu den furchtbar harten Maßregeln der Dragonaden (missions bottées, conversions par logements) sich steigerten und 1685 in förmlicher Aufhebung des Edikts v. Nantes gipfelten. Auswanderung mehrerer Hunderttausende von Refugiés, besonders nach Brandenburg, Holland, England, der Schweiz. Sevennenkrieg; Camisarden; „Kirchen der Wüste“ (égl. du désert, pasteurs du désert — von ihnen der trefflichste und verdienstvollste Antoine Court † 1760). — Letzte blutige Verfolgungen besonders 1707, 1715, 1724, 1744. Aufhören der Bedrückungen infolge des an Jean Calas in Toulouse verübten Justizmords (1762), welcher Voltaire zur Publikation seiner einflußreichen Schrift Sur la tolérance veranlaßte. Anerkennung der bürgerlichen Existenz und Religionsfreiheit der Protestanten durch Louis XVI. (Edikt v. Versailles, 1787) und Napoleon (organ. Gesetz 1802).

3. Italien. Die piemontes. Waldenser, schon früher wiederholt heftig verfolgt, aber diesen Bedrückungen der savoyischen Herzöge gegenüber durch ihren Bund auf Leben und Tod (die „Union der Thäler“ 1571) fest geeinigt, erlitten 1655 (beim „blutigen Passa“) und 1685 ff. neue grausame Verfolgungen, die auch von ihnen zahlreiche Refugiés nach Deutschland (besonders Württemberg) hinübertrieben. Eine nach der Schweiz geflohene Schar erkämpfte sich unter ihres Geistlichen Henri Arnaud Führung 1689 mit großer Tapferkeit die Rückkehr in ihre heimischen Thäler.

4. In den Niederlanden und — abgesehen von jenen Heimsuchungen der Pfalz und der Rheinlande durch Louis XIV. (s. I, 2) — auch in Deutschland, konnte das reformierte Bekenntnis sich in freier Entwicklung bethätigen. Daher hier ein besonders reges theologisches Leben und Schaffen mit eigentümlichen neuen Richtungen, im wesentlichen ausgehend von Hollands akadem. Lehrstühlen und Kanzeln, und durch Deutschlands Reformierte dann weitergebildet und praktisch verarbeitet. Drei Hauptrichtungen: a) eine asketisch strenge pietistisch-orthodoxe, begründet durch W. Teelinck († 1629) und Gisbert Voetius in Utrecht († 1676), fortgebildet in mehr mystischem Sinne durch Jodok. v. Lodensteyn, Brackel, Joachim Neander (in Düsseldorf und Bremen, † 1680, berühmt als deutscher geistl. Liederdichter), Gerh. Tersteegen (noch bedeutender als Neander auf letzterem Gebiete; Bandwirker und Laienprediger zu Mühlheim a. d. Ruhr, † 1769) u. a.; b) eine mystisch-spekulative von evangelisch freierer, z. B. im Punkte der Sabbatfeier minder gesetzesstrenger, und biblisch-frischerer Haltung: die heilsgeschichtliche Schule des Joh. Coccejus (Koch aus Bremen, Professor in Leiden † 1669), auch Föderaltheologie genannt, repräsentiert durch Heidanus, Burmann, Witsius, Vitringa, Lampe in Bremen († 1729) u. a.; c) eine cartesianische, sich anschließend an die kritisch-idealistische Philosophie des René Descartes († 1650) und diese entweder mit coccejanisch-föderalistischer Spekulation verschmelzend (Kasp. Wittich u. a.) oder als Ausgangspunkt für skeptisch-rationalistische Lehren benutzend (Balthas. Bekker in Amsterdam † 1698, der Teufels- und Dämonenläugner in seiner „Bezauberten Welt" 1691), Alexander Roell in Utrecht † 1718, der Bestreiter des Zeugnisses des hl. Geistes für die Göttlichkeit der hl. Schrift 2c.).

5. Sekten. Der letztgenannten theologischen Richtung steht teilweise nahe die auf biblisch-kritischem Gebiete freisinnige Theologie der Arminianer, wie Phil. v. Limborch † 1712, Johs. Clericus (le Clerc † 1736) J. J. Wetstein († 1754). — Als neue Sekten von mystischer Grundrichtung traten hervor die kleineren, ziemlich bald wieder aufgelösten Parteien der Labadisten (Anhänger Jean de Labadie's aus Genf † 1674 und der gelehrten „Pallas v. Utrecht" oder „zehnten Muse" Anna Maria v. Schürmann † 1678), der Hebräer (gestiftet von Kandid. Verschoor und der sprachgelehrten Jungfrau Mirjam Vos um 1730) und der Hattemisten (gestiftet vom pantheisierenden Quietisten Pontiaan van Hattem um 1740, später mit der Hebräersekte verschmolzen).

V. **Reformierte Kirchen und Sekten des englischen und amerikanischen Länderbereichs.**
1. Äußeres. — Die beiden letzten Stuarts bedrückten aufs neue die protestantischen Dissenters (Absetzung und Vertreibung von 2000 presbyt. Geistlichen unter Karl II. 2c.). Da Jakob II. (s. 1685) obendrein offen papistische Tendenzen verfolgte, wurde er durch die „glorreiche Revolution" vertrieben 1688 und sein Schwager Wilhelm III. v. Oranien auf den Thron erhoben. Dessen Toleranzakte 1689 — die sich aber auf die Katholiken Irlands nicht erstreckte (diese erhielten erst durch die Emanzipation von 1829 gleiche Rechte mit den Protestanten). Wilhelms Plan einer Union der Presbb. und Indepp. mit der Staatskirche durch die sog. comprehension-bill scheiterte an der Intoleranz der Mehrheit der Episkopalen. — Seit der politischen Union der

beiden Königreiche (1706) fühlten die Presbyterianer Schottlands, obschon ihre Kirche ausdrücklich als Staatskirche anerkannt und den (seit 1661 hie und da entstandenen) anglikanischen Gemeinden nur die Bedeutung einer dissenterischen Genossenschaft gelassen wurde, sich dennoch vielfach beengt. So namentlich durch das 1712 unter Königin Anna der Krone erteilte Patronatsrecht, mittelst dessen den Gemeinden nicht selten mißliebige Geistliche aufgedrängt wurden. Daher wiederholte Sezessionen oder Freikirchenbildungen: zuerst um 1712 Separation der Reformed Presbyterian Synod (auch Old dissenters oder Cameronians genannt); dann 1732 Gründung des Associate Presbytery oder der Seceders, durch Ebenezer und Ralph Erskine; 1752 Entstehung der Relief Secession Church unter Führung des Pfarrers Thom. Gillespie (— die beiden letzteren Parteien seit 1847 zu einer „uniert-presbyterianischen Kirche" verschmolzen; die der Old dissenters seit 1876 mit der neueren schottischen Freikirche [gestiftet durch Chalmers 1843] vereinigt).

2. Latitudinarismus und Deismus. Von Holland her eindringende arminianische Einflüsse erzeugten seit Mitte des 17. Jahrhunderts im Schooße der englisch-staatskirchlichen Theologie eine die Schroffheiten des calvinischen Dogma auf verschiedenen Punkten abschwächende „latitudinarische" Richtung (vertreten durch Hales, Chillingworth, Stillingfleet, Tilotson, Clarke, Burnet, Butler ꝛc.), deren allmähliges Hinüberneigen zur Heterodoxie besonders in Gestalt mattherziger, viele Konzessionen machender Apologetik gegenüber den „Freidenkern" oder Vertretern des deistischen Unglaubens (Herbert v. Cherbury † 1648, Hobbes † 1679, Thom. Brown † 1682 — später Locke † 1704, Shaftesbury † 1713, Toland † 1722, Collins † 1729, Tindal † 1733, Bolingbroke † 1751, Dav. Hume † 1776 ꝛc.) zu Tage trat. So bildete sich hier ein ähnlicher Gegensatz aus, wie der etwas später im lutherischen Deutschland hervorgetretene zwischen Supranaturalisten und Rationalisten [vgl. DGesch.].

3. Methodismus. Eine dem festländischen (ref. u. luth.) Pietismus analoge Erscheinung — vorbereitet, gleich jenem, durch das verinnerlichende Wirken frommer Mystiker und Erbauungsschriftsteller (wie der Dissenters John Bunyan † 1688, Richard Baxter † 1691, Goodwin u. a., und der Episkopalen Will. Law † 1761, James Hervey u. a.) — wurde der Methodismus, begründet in Oxford seit 1729 durch John Wesley (aus Epworth in Lincolnshire, † in London 1791) unter Mitwirkung seines Bruders Charles Wesley, sowie später besonders des feurigen Bußpredigers George Whitefield (geb. 1714 zu Glocester, † 1770) und dessen Anhängerin, der Gräfin Huntingdon (the Queen of the Methodists), deren Einfluß der Bewegung ihren Weg auch zu den hohen Adels- und Hofkreisen bahnte (seit 1748). Anders als im deutschen Pietismus, von dessen Anhängern nur ein kleinerer Teil dem sektenbildenden Feuereifer Zinzendorfs folgte, entwickelte die methodistische Bewegung sowohl in England als in Nordamerika (wohin zuerst Wesley 1737, dann Whitefield, dieser mittelst 13maligen Hinüberreisens, sie verpflanzt hatten) sich rasch zu selbständiger sozialer Gestalt, von der anglikanischen Staatskirche sich loslösend als dissenterische Sekte oder Freikirche. In Nordamerika nahm dieselbe seit 1784 — demselben Jahre, wo daselbst auch eine selbständige „amerikan.-bischöfl. Kirche" (durch Ordination ihres

ersten Bischofs Seabury v. Schottland aus) sich bildete — die Gestalt und den Namen einer „methodistischen Episkopal-Kirche" an. Sie wuchs hier rasch zur stärksten aller protestantischen Denominationen heran. In England gab Wesley seiner Gemeinschaft eine mehr kongregationalistisch geartete Verfassung mit einer testamentarisch eingesetzten 100 Mitglieder starken Predigerkonferenz in London als Leiterin seit seinem Tode 1791. Von dieser im Punkte der Gnadenwahl arminianisierenden Wesleyanerkirche hält die streng prädestinatianisch lehrende Gemeinschaft der Whitefildianer sich getrennt. Auch zweigten noch andere, kleinere Nebensekten sich ab, z. B. in Wales und Cornwallis seit 1760 die quäkerisch exzentrische Sekte der Jumpers oder Barkers („Hüpfer, Beller"), in Yorkshire um dieselbe Zeit die Inghamiten; später die Kilhamiten oder die „neue Konnexion" (1797), die Ur-Methodisten oder „Lärmer" (Primitive Methodists, Ranters) seit 1810 2c.

4. Sonstige neue Sekten. Als Abart der Quäker entstand 1758, gegründet durch die apokalyptische Prophetin Anna Lee (die „Braut des Lammes", nach Amerika vertrieben 1774, † 1784) die Gemeinschaft der Shakers oder Schüttel-Quäker, wichtig als teilweise Vorläuferin des modernen Spiritismus. — Die Sandemanians, eine kleine schottische Independentensekte mit einigen Anklängen an die gottesdienstlichen Sitten der Herrnhuter (Fußwaschung, Liebesmahl 2c.), wurden um 1760 von Glass und Sandeman († 1771) gestiftet. — Von den mancherlei Sektenbildungen des Baptismus (als: Sabbatarier oder Seventh-Day-Baptists, seit 1665; Six-Prinziple-Baptists [nach Hebr. 6, 1], Tunkers oder Dippers seit 1719, Haldaniten in Schottland seit 1750 2c.) wurden die wichtigsten a) 1691 die Loszweigung einer Minorität von arminianisch oder universalistisch lehrenden „Generalbaptisten" von der großen Masse der streng calvinischen Partikularbaptisten, und b) 1812 die Bildung der Campbelliten oder „Jünger Christi" (Disciples of Christ oder Christians schlechtweg, nach 1 Kor. 1, 12) in Nordamerika. — Den Antitrinitarismus erneuerten, ohne direktes Zurückgehen auf die Socinianer Polens 2c., die seit 1774 unter Leitung des berühmten Chemikers Joseph Priestley in Birmingham entstandenen englisch-amerikanischen Unitarier, in Amerika (wohin auch Priestley 1791 flüchten mußte und 1804 starb), besonders in und um Boston ausgebreitet, wo die blühende Harvard-Universität Cambridge (gestiftet 1638) seit 1787 ihnen zufiel. — Hier trat ihnen seit etwa 1790 die geistesverwandte aber minder einflußreich gebliebene Sekte der Universalisten oder Apokatastasianer zur Seite.

5. Reformierte Heidenmission. — a) Neuenglisch-puritanische Indianermissionen, mit besonderem Erfolge betrieben durch den „Vater der Indianer" John Elliot 1646—90, durch die Familie Mayhew (fünf Generationen hindurch, bis 1803), durch David Brainerd 2c. — b) Methodisten-Missionen unter den westindischen Negern, besonders eifrig betrieben seit etwa 1780 durch Thomas Coke († 1810). — c) Brit. Baptisten-Mission in Bengalen und Hinterindien durch Carey, Ward 2c. seit 1792. — d) Englisch-indepedent. Missionen von der Londoner Missions-Gesellschaft gestiftet 1795, in das Südsee-Missionsgebiet eingetreten 1797 durch Entsendung des Schiffes „Duff", Kapt. Wilson, mit 18 Missionaren nach den Gesellschaftsinseln. — e) Schottisch-staatskirchliche (presb.) Missionen in Indien

seit 1796. — f) Englisch=kirchliche Gesellschaft, gegründet 1801, drei Jahre vor der teils dissenterischen teils episkopalen Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) und sieben Jahre vor der Londoner Juden=Missions=Gesellschaft (1808). — g) Amerikanisch=kongregationalistische Mission (American Board), gestiftet zu Andover in Massachusets 1810 (später mit Boston als Hauptsitz).

VI. **Die römische Kirche im Kampfe mit Gallikanismus, Jansenismus und Quietismus** (Siècle de Louis XIV., — 1730). *1.* Louis XIV. und die Päpste. Schon Innocenz X.' Nachfolger Alexander VII. (Kardinal Chigi, 1655—67) mußte sich, als er, dem Pyrenäischen Frieden zuwider, das parmesanische Herzogtum Castro besetzt hatte, seitens des stolzen Franzosenkönigs die Repressalie der zeitweiligen Okkupation Avignons, sowie dann den demütigenden Vergleich zu Pisa gefallen lassen (1664), Nach den Pontifikaten von Clemens IX. (Rospigliosi 1667—69) u. X. (Altieri, † 1676) folgte der asketisch strenge, von edlem antijesuitischem Unabhängigkeitsstreben beseelte Innocenz XI. (Odeschalchi, † 1689). Dieser sah, als er dem Könige das Recht der Regale, d. h. des Genusses der Einkünfte vakanter Bistümer zu entziehen versuchte, den französischen Klerus unter Führung des Hofbischofs Bossuet v. Meaux († 1704) wider sich aufstehen und mittelst der 4 propositiones Cleri Gallicani (Pariser Nationalkonzil 1682) das Wesentliche der alten Privilegien der Pragmatischen Sanktion v. Bourges (s. oben S. 150) aufs neue beanspruchen. Er verweigerte nun den französischen Bischöfen die kanonische Institution und erlaubte sich thätliche Eingriffe in das Asylrecht (die franchique) des französischen Gesandten in Rom. Einen mit starker Militärmacht in Rom einrückenden neuen Gesandten bannte er, und hob diesen Bann auch dann nicht auf, als Louis XIV. den päpstlichen Nuntius in Paris gefangen nehmen und Avignon aufs neue besetzen ließ. Sein Nachfolger Alexander VIII. (Ottoboni, 1689 bis 91) lenkte ein durch Anerkennung der Regale, während er freilich die gallikan. Propositionen nochmals verdammte. Unter Innocenz XII. (Pignatelli, 1691—1700) ließ Louis XIV. die Propositionen förmlich fallen (1693) und auch der französische Klerus gab die reuige Erklärung ab, an den Beschlüssen von Paris nicht festhalten zu wollen. Dafür unterstützte fortan Innocenz die Bourbonischen Erbansprüche auf Spanien. An ebendieser antihabsburgischen Politik hielt auch Clemens XI. fest (Kard. Albani, 1700—21), der infolge davon schwere Demütigungen zuerst seitens der Kaiser Joseph I. und Karl VI., dann seitens des neuen sicilianischen Königs Viktor Amadeus II. von Savoyen (seit 1713) auszustehen bekam. Ähnlich die drei folgenden Päpste Innocenz XIII. (Conti, —1724), Benedikt XIII. (Orsini, —30) und Clemens XII. (Corsini, —40) von welchen der vorletzte sein Projekt einer Heiligsprechung Gregors VII. am Widerspruch aller europäischen Fürstenhöfe scheitern sah, der letztere den von Alph. Maria da Liguori († 1787) gestifteten Redemptoristen= oder Liguorianerorden, ein Seitenstück zur Gesellschaft Jesu, bestätigte (1732) und die erste päpstliche Bulle wider das Freimaurerwesen richtete (1736).

2. Des jansenistischen Streits erstes Stadium. Der strenge Augustinismus (Prädestinatianismus) des von dem tiefsinnigen Bischof Cornelius Jansen von Ypern († 1638) nachgelassenen Werks „Augustinus" (Löwen 1640,

3 Bde. Fol.) fand am Benediktinerabte Duvergier de Hauranne von St. Cyran († 1643), an dem geistvollen Sorbonisten Antoine Arnauld († 1694), an dessen Schwester Angelika Arnauld, Äbtissin des Cisterzienserinnenklosters Port-Royal des Champs († 1661), dem genialen Mathematiker Blaise Pascal († 1662), dem Dichter Racine und anderen frommen Katholiken Frankreichs ebenso begeisterte Anhänger, als die Jesuiten kraft ihrer von Haus aus flach synergistischen Denkweise und ihres laxen Moralismus die genannte tiefere Geistesrichtung naturgemäß verabscheuten. Nachdem dieselben schon 1642 von Innocenz X. eine zunächst auf Belgien bezügliche Verdammungssentenz wider den Jansenismus (In eminenti) erwirkt hatten, bewogen sie denselben Papst zur Anathematisierung von fünf angeblich ketzerischen Lehrsätzen aus dem „Augustinus" (1653), welches Dekret die Jansenisten, Arnauld an der Spitze, als ungiltig darzustellen suchten, da die betr. Sätze von Jansen thatsächlich nicht in dem verurteilten ketzerischen Sinne gelehrt worden seien und dem Papste nur über questions du droit nicht du fait ein endgiltiges Urteil zustehe. Für den scharfen Angriff, den Pascal (als „Louis de Montalte") in seinen Lettres provinciales auf ihre laxen Morallehren richtete (1656), rächten sich die Jesuiten im Bunde mit den Beichtvätern des Königs (Annat, la Chaise, le Tellier ꝛc.) durch Erwirkung von Maßregeln zur Unterdrückung des Jansenismus. Daher Verbrennung der Provinzialbriefe durch Henkershand, Erzwingung der Unterschrift eines Unterwerfungsformulars seitens der Nonnen von Port-Royal ꝛc. (1661), Vertreibung Ant. Arnaulds nach Belgien (seit 1679), zuletzt Aufhebung des Klosters Port-Royal auf Befehl Clemens XI. und gänzliche Zerstörung desselben (1710).

3. Ein zweites Stadium der jansenistischen Streitigkeiten wurde seit 1708 durch die Jesuiten herbeigeführt, mittelst Erwirkung päpstlicher Sentenzen gegen das in augustinischem Geiste gehaltene, bei den Jansenisten beliebte und von dem zu ihnen hinneigenden Kardinal-Erzbischof Noailles von Paris empfohlene erbauliche Bibelwerk von Paschasius Quesnell (erschienen 1687). Ein Breve von 1708 verbot das Lesen des Buchs, die Konstitution Unigenitus aber verdammte 101 daraus gezogene Sätze als „ketzerisch, gefährlich und frommen Ohren ärgerlich". Ein königlicher Befehl forderte Annahme dieser Bulle von der Geistlichkeit. Daher Spaltung derselben in „Acceptanten" und „Appellanten"; Verdammung der letzteren durch eine Bannbulle Clemens XI. von 1719. Seit 1725 (unter Kardinal-Minister Fleury) Erzwingung der Acceptation durch Droh- und Gewaltmaßregeln. Erzbischof Noailles unterwirft sich denselben 1728, desgleichen das Pariser Parlament 1730. Den Fanatismus der appellantischen Konvulsionäre, eine zeitlang genährt mittelst der angeblichen Wunder am Grabe des 1727 verstorbenen und auf dem Medarduskirchhofe in Paris begrabenen jansenistischen Geistlichen François de Pâris (bis 1732, wo der Kirchhof auf königl. Befehl vermauert wird), dämpft die Regierung allmählich durch Einkerkerungen ꝛc., zuletzt (seit 1752) durch Verweigerung der Sterbsakramente. — Bildung einer separierten jansenistischen Kirche in Holland seit 1703, unter dem Utrechter Erzbischof Codde († 1710), genannt „Kirche von Utrecht", auch „altrömisch-katholische Kirche der Niederlande", oder populär „die Kleresie".

4. Mystisch-quietistische Bestrebungen. Der Aktion der Kurie

wider den Jansenismus gieng zur Seite eine Reihe leichter zu erringender Triumphe über mehrere seit Mitte des 17. Jahrhunderts hervorgetretene Repräsentanten eines religiösen Mystizismus, der, weil er einzig ein innerliches Andachtsleben forderte und förderte, das Ansehen der kirchlichen Hierarchie herabzusetzen und zu schädigen schien. Hatte man früher Vertreter dieser quietistischen Frömmigkeitsrichtung, wie die hl. Teresia in Spanien, deren Freund Joh. vom Kreuz (vgl. oben S. 189), den Bischof Franz v. Sales (Verf. der „Philothea“ und der „Theotime“) ungestraft gewähren lassen; fand man auch gegenüber dem in kirchlichen oder strengasketischen Formen sich bewegenden Mystizismus des schlesischen Konvertiten Angelus Silesius (Joh. Scheffler, Dichter des „Cherub. Wandermann“ 2c., † 1677), der vom Jesuitenpater la Colombière geleiteten exzentrischen Visionärin Marie Alacoque (Urheberin der Andacht zum allerheiligsten Herzen Jesu, † 1690) und des rigorosen Cistercienserreformators Jean le Bouthillier de Rancé (Gründer der Trappisten-Kongregation im Kl. La Trappe 1664, † 1700) keinen Anlaß zum Einschreiten: so schien es um so nötiger derartige Bestrebungen zu unterdrücken, wie der Quietismus a) des spanischen Priesters Michael de Molinos in Rom (Verf. des Guida spirituale 1675; zur Abschwörung von 68 Sätzen aus diesem Buche gezwungen 1687, † gefangen 1697); b) der französischen Schwärmerin Antoinette Bourignon aus Lille (durch die Jesuiten verfolgt und in die ref. Kirche hinübergedrängt, gest. in Holland 1680); c) ihrer Geistesverwandtin Jeanne Marie de la Mothe-Guyon (wegen ihrer Lehren vom amour désintéressé und von der paix-Dieu samt ihrem geistlichen Sohne und Beichtvater dem Barnabiten Lacombe [† 1699] viel beunruhigt und verfolgt, zweimal für längere Zeit in die Bastille gesperrt, † 1717); d) des teilweisen Anhängers und Beschützers der letzteren François Salignac de la Mothe Fenelon (Erzbischof v. Cambray, Verf. einer manches Quietistische enthaltenden Explication des maximes des Saints 1697, deshalb durch Bossuet bei Innocenz XII. verklagt und von diesem 1699 mittelst Breves wegen 23 seiner Sätze zensuriert; gest. 1715).

VII. **Die römische Kirche im Kampfe wider die Aufklärung und die Revolution (1730—1814).** *1.* Papst Benedikt XIV. (Prosper Lambertini, 1740—58), der gelehrteste und schriftstellerisch produktivste aller Päpste seit der Reformation, befolgte, durch die schlechten Erfolge der einseitigen Reaktionspolitik seiner Vorgänger (VI, *1*) gewarnt, eine liberale Politik möglichsten Entgegenkommens gegen das die europäischen Kabinete weit und breit beherrschende Aufklärungsstreben. Er stiftete mehrere Akademien in Rom, ließ französische und englische Werke ins Italienische übersetzen, korrespondierte selbst mit Voltaire (der ihm seinen „Mahomet“ widmen durfte), wahrte mit Friedrich II. von Preußen ein gutes Einvernehmen, schloß liberale Konkordate mit Neapel (1742) und Spanien (1753), und verhielt vor allem gegenüber dem Jesuitismus sich kritisch abwehrend, ja entschieden feindselig. Wie schon Clemens XI. (durch seine Legaten Tournon 1701 und Mezzabarba 1720) die Accomodationspraxis der Jesuitenmissionare bekämpft hatte, so schritt Benedikt 1742 durch Entsendung des Kapuziners Norbert aufs neue gegen dieselben ein und führte die gänzliche Unterdrückung ihrer „chinesischen Gebräuche“ siegreich durch. Auch duldete er die 1750 durch einen Staatsvertrag zwischen

Portugal und Spanien erfolgte Aufhebung der jesuitischen Indianerrepublik Paraguay, und wirkte dem Orden noch sonst mehrfach entgegen.

2. Clemens XIII. und XIV. Sturz des Jesuitenordens. Papst Clemens XIII. (Rezzonico, 1758—69), eifriger Obskurantist und Zelant, suchte vergeblich dem überall verhaßten Orden Loyolas durch Beförderung des süßlich-schwärmerischen Herz-Jesu-Kultus (Stiftung eines Fests des Herzens Jesu am 6. Febr.; Empfehlung der sogen. Marianischen Kongregationen zur Anbetung des Herzens Jesu und Maria 1765, ꝛc.) neue Gunst zu verschaffen. Unter ihm beginnen bereits die Ausweisungen des Jesuitenordens aus mehreren katholischen Staaten, zuerst aus Portugal unter Pombal 1759, dann aus Frankreich unter Choiseul (nachdem dieser auf seine Forderung einer Reform des Ordens durch den General Ricci den kategorischen Bescheid erhalten hatte: Sint ut sunt, aut non sint) 1764, dann aus Spanien, Neapel und Parma 1767. — Sein Nachfolger, der edle, wahrhaft freisinnige Clemens XIV. (vorher Kardinal Lorenz Ganganelli, 1769—74), vollzog am 21. Juli 1773 die förmliche Aufhebung der Gesellschaft Jesu, damals 22,600 Mitglieder stark, die freilich noch nicht sofort in allen Ländern zur Durchführung gelangte, z. B. in Österreich erst seit Maria Theresias Tode 1780; in Preußen und Rußland noch später. Clemens XIV. † 22. Sept. 1774, nach weitverbreiteter, jedoch nicht völlig gesicherter Annahme auf jesuitischen Betrieb vergiftet.

3. Febronianismus, Illuminatismus und Josephinismus. Papst Pius VI. (Kardinal Angelo Braschi 1775—99), ein Zelant wie sein zweiter Vorgänger Clemens XIII., sah eine Reihe weiterer Stürme und Niederlagen über das kurialistische System hereinbrechen. Zwar den Urheber einer liberal-kanonistischen, das Ansehen der allgemeinen Konzilien über das des Papsts erhebenden Bewegung im deutschen Klerus, den Trierer Weihbischof Nikol. v. Hontheim (pseudon. als Justinus Febronius, Verfasser der Schrift De statu reipublicae et legitima potestate Rom. Pontificii 1763—74, 4 T.) vermochte er durch Nötigung zum Widerruf noch zu demütigen 1778. Aber gefährlicher als dieser Febronianismus wurde das antikatholische, ja überhaupt antireligiöse Geheimtreiben des bayerischen Illuminatenordens (von Prof. Weishaupt in Ingolstadt seit 1776 als eine „Contremine wider die Jesuitenmine" gestiftet und mit dem Freimaurertum in Verbindung getreten; aufgelöst 1786); noch gefährlicher endlich der Josephinismus, d. h. der seit dem Toleranzedikte Kaiser Josephs II. (1781) für Österreich inaugurierte Kulturkampf, auf Begründung einer cäsaropapistisch geleiteten österreichischen Nationalkirche abzielend, die Aufhebung von 1300 Klöstern bewirkend und das Emporkommen einer entschieden antiultramontanen, teilweise flach rationalistischen Theologie auf den akademischen Lehrstühlen befördernd (Josephinische Schule; z. B. Royko, Michl, Dannenmayr, Joh. Jahn). — Selbst der deutsche Episkopat unter Vortritt der vier Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier, Salzburg suchte sich am allgemeinen Sturmlaufen wider das Papsttum zu beteiligen durch Aufstellung der sog. Emser Punktation 1786, als eines (febronianisch-josephinischen) Programms für eine zu errichtende deutsche katholische Nationalkirche. Doch gelang es Pius VI. sowohl dieser Bewegung als einer ähnlichen Opposition jansenistisch-liberaler italienischer Kleriker unter Bischof Scipio Ricci von Pistoja (Propositiones Pistorienses, 1786)

rasch wieder Herr zu werden und die reuige Unterwerfung der Renitenten zu erzwingen (1789—90).

4. Pius VI. und die Revolution. Der Revolutionssturm der Jahre 1789—93 — längst vorbereitet durch die despotischen Mißregierungen Louis' XIV. und XV., sowie durch die freigeistigen Doktrinen der französischen Aufklärungsphilosophen, teils Deisten wie Montesquieu † 1755, Voltaire, Rousseau † 1778, teils Materialisten wie Lamettrie † 1751, Holbach (Syst. de la Nature), d'Alembert † 1783, Diderot † 1784 u. a. Encyklopädisten — zertrümmerte binnen kurzem den großartigen Bau der französisch-katholischen Hierarchie, fegte mit vandalischer Wut Hunderte von Klöstern und an 2000 Kirchen (darunter die stolzen Prachtbauten von Clugny 1790) hinweg, trieb an 40,000 katholische Adelige und Geistliche, welche den Eid auf die Konstitution von 1791 zu leisten verweigerten, als Emigranten ins Ausland und versuchte sich, unter dem Schreckensregiment des Nationalkonvents, mit förmlicher Abschaffung des Christentums (1793—94), sowie dann unter dem der Direktoren seit 1795 mit Begünstigung des abgeschmackten humanistisch-deistischen Kultus der Theophilanthropen. — Pius VI. mußte sein Handinhandgehen mit den alliierten Mächten wider Frankreich zuerst durch den Verlust Avignons (Fr. v. Tolentino 1797), dann durch Revolutionierung des Kirchenstaats und Gefangenführung über Siena und Turin nach Valence büßen, wo er 1797 starb.

5. Pius VII. und Napoleon I. Mit Papst Pius VII. (Kardinal Chiaramonti, gewählt unter österreich. Schutze in Venedig, Papst 1800—23) schloß Napoleon Bonaparte als französischer erster Konsul 1801 ein die gallikanischen Kirchenfreiheiten großenteils wieder erneuerndes, die früheren Verhältnisse der Hierarchie und des Klerus nach abstrakt revolutionären Grundsätzen (z. B. 10 Erzbistümer und 50 Bistümer, nach dekadischem Prinzip!) rekonstruierendes Konkordat. Diesem fügte er dann nach Gutdünken noch eine Reihe anti-ultramontaner „organischer Gesetze" hinzu, während gleichzeitig der Reichsdeputationshauptschluß samt der Errichtung des Rheinbunds den über ein Jahrtausend alten Bau der deutschen Hierarchie über den Haufen warf. Pius VII., anfänglich dem nouveau Charlemagne gehorsam sich fügend, ja (2. Dez. 1804) in Paris ihn krönend, sah, wegen seines Widerspruchs gegen jene lois organiques und den Code Napoléon, durch das Schönbrunner Dekret 1809 den Kirchenstaat als einstige Schenkung Karls des Großen förmlich aufgehoben. Er ward gefangen nach Savona, zuletzt nach Fontainebleau gebracht und am letzteren Orte (25. Jan. 1813) zum Abschluß eines neuen, für ihn äußerst nachteiligen Konkordats gezwungen. Bald nachdem er seine Zustimmung zu demselben wieder zurückgenommen, Napoleon aber es publiziert hatte, schlug die Stunde der Befreiung, die dem durch die Alliierten wieder in den Besitz des Kirchenstaats gesetzten Papste die Rückkehr nach Rom (Mai 1814) und die alsbaldige Inangriffnahme des Werks der kirchlichen Restauration ermöglichte.

VIII. **Die russisch-griechische Kirche.** 1. Verfassungsreform in der russischen Kirche. Peter der Große (1682—1725) ließ seit 1702, wo Patriarch Hadrian starb, das russische Patriarchat unbesetzt, verband die oberste kirchliche Gewalt mit seiner Czarenkrone als Summus Episcopus und betraute seit 1721 das Kollegium des „heiligen dirigierenden Synodus" (12 Mitglieder

unter einem Erzbischof) mit der obersten Kirchenverwaltung. Katharina I. (1726) vollendete diese lutheranisierende Kirchenverfassung durch Einsetzung eines Ökonomiekollegs zur Verwaltung der unter die Obhut der Staatsgewalt genommenen Kirchen- und Klostergüter. — Das Dogma sollte durch die neue cäsaropapistische Machtstellung des Monarchen keinerlei Beeinflußung erfahren; doch drang auch in seine Entwicklung seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein gewisses protestantisierendes Element ein, durch Hofkleriker wie Platon, Erzieher des Großfürsten Paul Petrowitsch und Verfasser eines wichtigen Katechismus (gegen 1770), Theophylakt, Archimandrit in Moskau und Dogmatiker (1773). Alexander I. gründete Seminarien und Volksschulen nach deutsch-evangelischen Mustern, gestattete seit 1812 sogar Agenten der britischen Bibelgesellschaft Eingang und verkehrte mit der frommen mystischen Prophetin oder Evangelistin Frau v. Krüdener aus Riga (der „Feldmarschallin der Salons" [E. M. Arndt], indirekten Urheberin des Gedankens der hl. Allianz ꝛc. † 1824). Er bereitete aber mit dem allen nur den jähen Rückschlag zur schroffsten orthodoxen Intoleranz vor, der sich unter Nikolai I. seit 1825 vollzog.

2. Russische Sektenbildungen im 17. und 18. Jahrhundert. Die Kultusreformen des Moskauer Patriarchen Nikon seit 1652, betreffend besonders die durch Textverderbnisse arg corrumpierten liturgischen Bücher und die eingerissenen rohen Sitten, stießen beim Landvolke besonders der nördlichen, östlichen und südlichen Teile des Reichs auf vielfachen Widerstand. Sie veranlaßten so die erste große Sektenbildung oder die Sezession der Altgläubigen (Starowerzen), im ganzen etwa 10 Millionen an der Zahl und wieder in drei Hauptgruppen zerfallend: 1. Gleichgläubige (Jedinowerzi), 2. antipopische Sektirer (Starobradzi), 3. Priesterlose (Bespopowtschini). Zu diesem „altgläubigen" Grundstock des russischen Sektirertums (oder Raskol, Raskolnikismus) gesellte sich allmählich eine Anzahl gnostisch-mystischer und spiritualistischer Häresien hinzu. So die teilweise wohl schon vom Mittelalter ihre Existenz herleitenden Sekten der Skopzi (Eunuchen), Chlysti oder Chlistowtschini (Geisler), Morelschiki (Selbstopferer), Capitonier, Philipponen u. a. Ferner seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die Malakanen (Milchesser) und die Duchoborzen (Geistkämpfer), beide mit evangelisch-spiritualistischer, dem Quäkertum teilweise verwandter Tendenz (vgl. die Symbolik).

5. Rückblick auf die zweite nachreformatorische Periode und die Literatur derselben.

Bei eingehenderer Berücksichtigung der einzelnen kirchlichen Lebensgebiete würde unsre Darstellung des Zeitraums zwischen 1648 und 1815 einen in dem Grade komplizierten Charakter gewonnen haben, daß sie auch auf doppelt so großem Raume als der verwendete nicht zu erledigen gewesen wäre. Der Individualisierungstrieb, das Streben nach einem Auseinandertreten zu selbständigen Lebensgestalten mannigfaltigster Art, erscheint in allen Hauptabteilungen der Christenheit noch viel kräftiger entwickelt als in der Reformationsepoche. Jede Denomination auch mäßigeren Umfangs läßt ihr Prinzip zu eigentümlichen Formen auf den Gebieten der Missionspraxis, des Verfassungswesens und der Disziplin, des Kultus und der Kunst, der theologischen

Literatur und der Lehrbildung sich auswirken. Mit Unterscheidung dieser besonderen Gebiete bloß beim Katholizismus, beim Luthertum und Calvinismus würde man längst nicht auskommen; auch für solche kleinere Kirchenparteien wie Arminianer, Independenten, Mennoniten, Baptisten, Methodisten, Herrnhuter ꝛc. treten, bes. gegen Ende des Zeitraums, die einzelnen Lebens- und Lehrformen in immer schärferer Geschiedenheit hervor (vgl. Symbol.). — Wechselwirkungen und Gemeinsamkeiten von mehr oder minder durchgreifender Art finden dabei immerhin mehrfach statt. Die religiöse Kunst erlebt ziemlich genau die gleichen Schicksale in den katholischen Ländern, wie beim Protestantismus beider Hauptbekenntnisse. Mehrere philosophische Systeme, insbesondere das Cartesianische, das Leibniz-Wolffsche, bedingterweise auch der Lockesche Sensualismus, machen ihre Runde durch die Lehrtradition aller Hauptkonfessionen. Eine mystisch-asketische Strömung, je nach dem besonderen Konfessionsbereiche eigentümlich modifiziert, durchzieht zwischen 1650 und 1750 die Kirchengebiete des Katholizismus (römischen und griechischen) gleicherweise wie des Protestantismus. Und ähnlich verhält es sich mit dem seit dem 2. Viertel des 18. Jahrhunderts die Christenheit heimsuchenden Aufklärungsfieber, mit seiner bald mehr skeptisch bald mehr dogmatisch gearteten Denk- und Lehrweise und seinen auf englischem Boden überwiegend deistisch, auf französischem überwiegend sensualistisch, auf deutschem überwiegend rationalistisch gerichteten Geistesprodukten.

Zur Entwicklung der lutherischen Theologie und Kirche vgl. (außer Hagenbach, Kahnis, Ranke, Schlosser, Henke, Nippold ꝛc. [oben S. 169]) im allgemeinen:

Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh., 2 B., Berlin 1861 f. Dess.: Der Geist der luth. Theoll. Wittenbergs im 17. Jahrh., Hamb. 1852 und: Geschichte des Rationalismus, I (Vorgeschichte), Berlin 1865.

J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche. 5 B. Jena 1730 f. G. J. Planck, Gesch. der prot. Theol. v. d. Concordienformel bis z. Mitte des 18. Jahrh., Gött. 1831. — Die Geschichten der prot. Theol. von Dorner und Gust. Franck (vgl. DG.); auch Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik u. die Geschichten der neueren Philos. von Erdmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Windelband ꝛc. Ferner B. Pünjer, Gesch. der Religionsphilos. bis auf Kant (Braunschw. 1880); Zöckler, Gesch. der Beziehungen ꝛc. II. (1879).

Pietismus. Ältere Darstellungen v. Spener 1697 und Buddeus 1719. Neuere: Tholuck (s. o.), H. Schmid, Gesch. des Pietismus, Nördl. 1863; A. Ritschl, Gesch. des Pietism. I, Bonn 1880 (s. u.). E. Sachsse, Urspr. u. Wesen des Pietism., Wiesbaden 1884. Dazu die Monographien über Spener von C. H. v. Canstein (1740), Hoßbach (2. Aufl. Berl. 1853), W. Horning (Ph. J. Spener in Rappolsw., Colm. u. Straßbg. 1883); über A. H. Franke von Guericke (1827) und G. Kramer (1880—82); über G. Arnold von Dibelius (1873) u. F. Flöring (G. A. als K.Historiker, 1883); über K. Dippel v. Klose (1851) und Bender (1882); über V. E. Löscher von M. v. Engelhardt (1855); über Bengel von Burk (1831), Wächter (1865) und Reiff (1882); über Zinzendorf von Spangenberg (1772), Schrautenbach (1781; 2. A. 1872), H. Plitt (3 B., Gotha 1869).

Anfänge der luth. Mission. A. H. u. G. A. Francke, Berichte der dän. Mission in Ostind., Halle 1708—72. Baierlein, Die ev.-luth. Miss. in Ostind., Lpz. 1872—74. J. F. A. de le Roi, Die ev. Christenheit u. die Juden, unter dem Gesichtsp. der Miss. 2 BB., Karlsruhe u. Lpz. 1884. — Leben Ziegenbalgs u. Schwartz's v. W. Germann (1867. 70), Steph. Schultz's v. de le Roi (2. A. 1878).

Luth. Kirche in Nordamerika (Mühlenberg ꝛc.): Nachrichten v. den vereinigten deutschen ev.-luth. Gemeinden in N.-Amerika; mit Vorr. von J. L. Schulze, Halle 1787 (neue Ausg., mit wicht. histor. Erläuterungen v. Mann u. Schmucker: Allentown, Pa. 1884).

Aufklärung und Rationalismus. K. F. Stäudlin, Gesch. des Rationalismus u. Supranaturalismus, Gött. 1826. Tholuck a. a. O. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III (Lpz. (1875). Amand. Saintes, Hist. critique du rationalisme en Allemagne, Hamb. 1841. Lichtenberger, Hist. des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18. siècle. 3 vols. Par. 1873.

Monographien über Edelmann v. Pratje (1755), Klose (1849), Guden (1870); über Reimarus von D. Strauß (1862) und Mönckeberg (1867); über Bahrdt von ihm selbst (1790), G. Frank (1867), Leyser (2. A. 1870); über Semler von H. Schmidt (1858); über Lessing von E. Schwarz (1854), A. Baumgarten (1877), H. F. Müller (1881), Joh. Claassen (1881), Düntzer (1881); über Herder von Erdmann (1866), A. Werner (1871), R. Haym (1880); über Kant von Chalybäus (Philos. v. Kant bis Hegel, 1843), Fortlage (Philos. seit Kant, 1852), F. Harms (desgl. 1876), K. Dietrich (1876).

Supranaturalismus u. theosoph. Mystik. Die Monogrr. über Melch. Goeze v. Röpe (1860) u. Boden (1862); über Frz. Volkmar Reinhard von Pölitz (2 B., 1813—15); über Hamann von Gildemeister (6 B., 1837 ff.), Petri (1872), Poel (1874); über Oetinger v. Auberlen (1848), Ehemann (1859), Chavannes (franz. Lausanne 1865); über Stilling von Rudelbach (1849) und Gaab (Stud. u. Kritt. 1866); über Claudius: Mönckeberg (1869), Herbst (4. A. 1878). — Über Swedenborg: Tafel (1839), Matter (1862), White (engl. 1865). — Über Hahnianer, Pregizerianer rc.: Chr. Palmer, Die Gemeinschaften u. Sekten Württembergs, Tüb. 1877. Über Collenbusch: Krug (1851); Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein. Kirche Westf. II. Über Menken: Gildemeister (2 B., 1861). — Über Niels. Hauge: A. C. Bang (norweg.), Christiania 1874. Über die Läsare: Stäudlins u. Tzschirners Kirchenhist. Archiv II, 355 ff.; VI, 625 ff.

Reformierte Kirchen des europäischen Festlands.

Aufhebung des Edikts v. Nantes und Sevennenkriege, dargest. von Hofmann (1838), Ch. Coquerel (franz. 1841, deutsch 1846), Court de Gebelin (3 vols. 1860 f.), J. Michelet (3 édit. 1875), Bray (engl. 1870). Vgl. Weiss, Hist. des Réfugiés Prot. de France, 2 t. Par. 1853; R. Lane Poole, Hist. of the Huguenots of the Dispersion, Lond. 1880. Ferner Max Göbel, a. a. O. (3 B. 1849—60). H. Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, Leiden 1879. A. Ritschl a. a. O. — Auch Bouillier, Hist. de la philos. Cartesienne. 2 vols., Par. 1854; Schweizer, Prot. Centraldogmen II. (1856); u. Pünjer, l. c.

Monographien über Coccejus und den Coccejanismus von M. Leydecker (Synopsis controversiarum, Traj. 1690) u. Diestel (Jahrb. f. deutsche Th. 1865); über Cl. Pajon von E. H. Mailhet (Par. 1883); über Jodok. v. Lodenstein v. Proost (holld., 1880); über Labadie u. die Schürmann: v. H. v. Berkum (holld., 2 B. 1831), Schotel (desgl. 1853), Tschackert (1876); über Tersteegen v. Stursberg (1869); über Lampe v. Thelemann (1868); über Lavater v. F. Herbst (1832), C. J. Nitzsch (Lav. u. Gellert, Berl. 1857), Bodemann (1856).

Englisch- und amerikanisch-reformierte Kirchen und Sekten.

Macaulay, Gesch. Englands seit Jak. II (deutsche Ausg. 1849 ff.). Stoughthon, History of religion in Engl. from the opening of the Long Parliam. to the end of the XVIII. Century. 6 vols. Lond. 1882. — Leslie Stephen, English thought in the 18. Cent. Lond. Abbey u. Overton, The Engl. Church in the 18. Cent., Lond. 1879.

Deismus, Skeptizismus rc. G. V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus. Stuttg. 1871. Ch. de Remusat, Hist. de la philos. en Angleterre depuis Bacon à Locke. Par. 1878, 2 vols. G. Zart, Einfluß der engl. Philos. seit Bacon auf die deutsche Philos. Berlin 1881. E. Sayous, Les déistes Anglais et le Christianisme 1696—1738 (Par. 1882). — Monogrr. über Hobbes v. J. Hunt (Contemp. Review 1868), Locke v. Bourne u. Fowler (1880), Shaftesbury v. Spicker (1872), Hume v. Jodl (1872) rc.

Mystik, Methodismus. Tulloch, Rational theol. and Chr. philosophy in Engl. in the 17. Cent. 2 vols. Lond. 1872. Monogrr. über Milton v. Alfr. Stern (4 B. 1877 ff.); über Bunyan v. Philipp (engl., 1839); über Baxter v. O. v. Gerlach (1836) und v. Boyle (Lond. 1883); über Bun. u. Baxter v. Weingarten (1864).

Geschichte des Methodismus v. Burkhard (1795), Jackson (1840), Jacoby (1871), H. Lecky (Heidelb. 1880). Vgl. die Biogr. Wesleys von Southey (deutsch v. Krummacher, 2 B. Hamb. 1828). J. Taylor (engl. 1851), L. Tyerman (desgl., 4. ed., Lond. 1877). Leben Whitefields von Tholuck (1834) und Tyerman (2 vols., 1877). Leben Fletchers v. Tyerman (Lond. 1883). — Gesch. der bischöfl. methodist. Kirche Nord-Amerikas v. Abel Stevens (deutsch v. Liebhart), Cincinnati 1867.

J. M. Cramp, Gesch. der Baptisten, a. d. Engl. v. Balmer-Rinck, Hamb. 1873. || Cunningham, The Quakers etc. Edinb. 1867. Tallack, G. Fox, the Quakers & the early Baptists, Lond. 1868. Stoughthon, W. Penn, the founder of Pennsylvania, Lond. 1883. A. C. Bickley, G. Fox and the early Quakers, Lond. 1884. || G. Bonet Maury, Des origenes du christianisme unitaire chez les Anglais. Par. 1882.

Goblet d'Aviella, L'évolution relig. contemporaine chez les Anglais, les Americains et les Hindous, Par. 1884. Monogrr. über Priestley v. J. Corry (1805), Priestley d. Jüng. (1806), Cuvier (Mém. de l'Instit. 1805); über Theoph. Lindsay von Thom. Belsham (Memoirs, Lond. 1873).

Römischer Katholizismus.

Äußeres. Siehe die früher angeführte papstgeschichtl. Literatur, bes. Brosch, B. II. Dazu die Monogrr. über Clemens XIV. u. den Sturz des Jes.-O.s von St. Priest (2 B. 1845). A. Theiner (2 B. 1853), J. Crétineau-Joly, Par. 1862. — Ferner über Pius VI. von Ph. Wolf (7 B., Leipz. 1802); über Joseph II: Gust. Frank, Das Toleranzpatent Kais. Josephs II. (Säkularschr.), Wien 1882; über Hontheim-Febronius: Ph. Woker (1875) und O. Mejer (1880); über den Emser Kongreß: E. v. Münch (Karlsr. 1840); über Scipio Ricci: de Potter (a. d. Französ. 1826); A. v. Reumont, Gesch. Toskanas ꝛc. Bd. II, Gotha 1877. ‖ Überhaupt: O. Mejer, Zur Geschichte der röm.-deutschen Frage, Rost. 1871; H. Schmid, Gesch. der kath. Kirche Deutschlands seit Mitte des 18. Jahrh, Münch. 1872. ‖ Jäger, Hist. de l'église de France pendant la révolut., 3 t., Par. 1852; E. de Pressensé, L'église et la révol., Par. 1864. F. Nippold, in Beyschlags Deutsch-evang. Blätt. 1880. ‖ d'Haussonville, L'égl. Romaine et le prem. Empire (Revue des d. Mondes 1867, 1. Dec.); Hergenröther, Card. Maury, Würzb. 1878; H. Jervis, The Gallican Church and the Revolution. Lond. 1882; Leben Pius' VII. v. Guadet (franz., 1824), Simon (desgl.), Jäger (Frankf. 1824), Henke (Stuttg. 1862).

Jansenistische Wirren. Frühere Darstellungen von Leydecker, Gerberon, Dumas ꝛc. Neuere: Sainte-Beuve, Port.-Royal, 2 t., Par. 1840; Herm. Reuchlin, Port.-Royal, 2 B, Hamb. 1839—44; Bouvier, Étude crit., Strassb. 1864. — Biogrr. Pascals v. Reuchlin (1840), Vinet (franz. 1848), Dreydorff (1871). ‖ A. Schill, Die Constitut. Unigenitus, Freib. 1876; F. Nippold, Die altkath. Kirche im Erzbisth. Utrecht, Heidelb. 1872.

Quietismus. H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche, Berl. 1875. F. Brunetière, Le quiétisme au 17. siécle, Revue des d. Mondes 1881, 15. Août. Biogrr. des Angel. Silesius v. Kahlert (1853) und Kern (1866), des Molinos von E. Scharling (Goth. 1855), der Bourignon von Klose (Ztschr. f. hist. Th. 1851), der Guyon v. Hermes (1845) u. M. L. Guerrier (franz, Par. 1881), Fenelons v. Bausset (franz. 1809), Herzog (Ztschr. f. hist. Theol. 1869), Wunderlich 1873), Hunnius (1873); vgl. E. de Broglie, Fén. à Cambray, d'après sa correspondance, Par. 1884.

Ordenswesen, Theologie, Kunst und Literatur. Geschichte der Trappisten v. Ritsert (1833), Gaillardin (1844), Pfannenschmidt (1873). — Vgl. Chateaubriands Leben Rancé's, a. d. Franz., Ulm 1844. ‖ J. Leitner, Gesch. der engl. Fräulein ꝛc. Regensb. 1869. ‖ Languet, Vie de Maria Alacoque, Par. 1729; Nilles, De rationibus festi S. Cordis. Oenip. 1869. ‖ Boré, Le convent de S. Lazare à Venise (1837). ‖ Leben Liguori's v. Jeancard, a. d. Französ., 2. Aufl. 1857; Zöckler, Art. „Liguori" in PRE.² ‖ J. G. Herbst, Die Verdienste der Mauriner um die Wissensch., Tüb. Theol. Quartalschr. 1833 u. 34; H. Reuchlin, Die Oratorianer in Frankr., Ztschr. f. hist. Theol. 1859. ‖ Biogrr. Mabillons v. Malan (1843) und Jadart (1879), Rich. Simons v. K. H. Graf (1847) und Bernus (1869). ‖ Kath. Kanzelredner Deutschlands v. Brischar (Schaffh. 1868); Abrah. a S. Clara von Karajan (1867); Leben Bossuets v. Floquet (1864), Laur (1875); Massillons v. Theremin (1845); Bourdaloues v. Feugère (2. éd. 1875) u. Lauras (1881). ‖ Biogr. J. J. Rousseaus v. Brockerhoff (1863), Girardin (1875), Morley (engl. 1873); vgl. Bergeaud, J. J. Rousseaus Religionsphilos., Genf u. Leipz. 1884 ‖ Biogrr. Voltaires v. D. Strauß (1869), Morley (engl. 1871), Parton (engl. 1881). Vgl. Moussinot, Voltaire et l'église, Par. 1878.

Russische Kirche.

Vgl. die oben S. 199 angef. Lit. — Leben der Fr. v. Krüdener v. Eynard (2 vols., Par. 1849), W. Ziethe (1869), Jacob (1880). Vgl. Br. Bauer, Einfl. des engl. Quäkertums auf d. deutsche Cultur, 1878. Zum russ. Sektenwesen: A. v. Haxthausen, Studd. über die inn. Zustände Rußlands. I, Hannov. 1847; Le Raskol; essay hist. et crit. etc. Par. 1859; W. Palmer, The Patriarch and the Tsar, Lond. 1872 (Gesch. der Nikonschen Reformen). Gerbel-Embach, Russ. Sektirer (Zeitfragen des christl. Volkslebens VIII, H. 4). ‖ E. Lenz, De Duchoborzis, Dorp. 1829; E. Pelikan, Gerichtl.-medizin. Untersuchungen über das Skopzenthum ꝛc., Gießen 1876. A. Pfizmaier, Die Gottesmenschen u. Skopzen in Rußl., 1884.

Dritte Periode: **Die Gegenwart.**
(Zeit des Ringens mit innerem Antichristentum, bei zunehmendem Erstarken des Missionswirkens nach außen, bis 1883.)

6. Übersicht über die Schicksale und Zustände der einzelnen Hauptkirchen und Sekten.

I. **Die lutherische Kirche in Deutschland.** *1.* Die evangelische Union, für Preußens Landeskirche eingeleitet 1817 durch die sogen. Unionsurkunde (Kabinetsordre vom 27. Sept.) des Königs Friedrich Wilhelm III. (1797 bis 1840), vollzogen mittelst Einführung der Unionsagende (zuerst erschienen 1822, definitiv und allgemein eingeführt 1830), dann in Befolgung des preußischen Vorgangs aufgerichtet auch in Nassau (1817), der bayrischen Rheinpfalz (1818), Kurhessen (insbesondere für die Provinz Hanau, 1818), Baden (1821), Großherzogtum Hessen (insbes. für Darmstadt, die Provinz Rheinhessen und einige oberhessische Landesteile, 1822), Anhalt-Bernburg und Dessau 1827 (Anhalt-Köthen 1880), bewirkte für den größeren Teil der deutschen lutherischen Christenheit eine wichtige Modifikation ihrer Verfassungs- und Kultusverhältnisse. Doch sollte diese Modifikation — abgesehen von der Rheinpfalz, wo jede symbolische Lehrnorm neben der hl. Schrift beseitigt wurde, und von Baden, wo man eine freie kritische Stellung zu den Hauptsymbolen (Augustana, luth. und Heidelb. Kat.) gewährleistete — den jeweiligen kirchlichen Bekenntnisstand nicht alterieren. Vielmehr wurde der aufgerichteten Union (für Preußen durch die königl. Kabinetsordres vom 28. Febr. 1834, vom 6. März 1852 und 12. Juli 1853) bestimmt nur der Charakter einer Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen in Bezug auf Kirchenregiment und Abendmahlsgemeinschaft erteilt.

2. Der lutherische Gegensatz wider die Union äußerte sich anfangs nur in solchen vereinzelten Stimmen wie die Thesen des Kieler Predigers Klaus Harms zum Reformations-Jubiläum 1817 (bes. Th. 75, 77, 92—94). Er verstärkte sich aber erheblich seit des Breslauer Prof. und Pfarrers Gottfr. Scheibel († 1843) Weigerung, die preußische Agende anzunehmen, und führte nach dessen Amtsentsetzung 1832 und der Suspension und Verhaftung mehrere seiner Anhänger — bes. des Pfarrers Kellner in Hönigern 1834 (wo zu Weihnachten desselben Jahres eine militärische Exekution die Öffnung der Dorfkirche für den unionistischen Gottesdienst erzwingen mußte) — zur Bildung einer lutherischen Separation, hauptsächlich in Schlesien, teilweise auch in Pommern und in Provinz Sachsen (unter Prof. Guericke in Halle, suspend. 1835—40). Friedrich Wilhelm IV. (1840—61) gestattete die kirchliche Konstituierung der Renitenten als „evangelisch-lutherische Kirche in Preußen" mit synodaler Verfassung unter einem Oberkirchenkollegium in Breslau, präsidiert durch den Juristen Huschke (1841). Diese separierte lutherische Kirche, staatlich konzessioniert 1845, hat sich seitdem erhalten, ohne wesentliches Wachstum nach außen, vielmehr 1861 in ihrem Bestande reduziert durch Lostrennung einer kleineren Partei, der etwa 12 Gemeinden starken Immanuelsynode (Pfarrer Diedrich in Jabel u. a.).

3. Preußens kirchliche Gestaltung unter Wilhelm I. Mehrere

ansehnlich große Kirchenkörper nicht-unierten Charakters nahm der preußische Staat durch die Annexionen der Jahre 1864—66 in sich auf. Diesen luth. Landeskirchen Schleswig-Holsteins, Hannovers, Kurhessens (nebst ihren reformierten und unierten Enklaven wie Friesland, Niederhessen 2c.) ist durch Erlaß König Wilhelms vom 3. Nov. 1867 ungeschädigter Fortbestand ihres Bekenntnisstands und ihrer selbständigen Kirchenverfassung garantiert worden. Dagegen trat die preußische Landeskirche, der bereits Friedrich Wilhelm IV. 1850 im Berliner evangelischen Oberkirchenrate eine Zentralbehörde gegeben hatte, seit Aufrichtung des Hohenzollernschen deutschen Kaiserthrons in eine wichtige innere Verfassungsentwicklung ein, welche durch Einführung der Generalsynodalordnung 1876 ihren die frühere konservative Gestalt dieses unierten Kirchenwesens befestigenden Abschluß gewonnen hat.

4. Unionstheologie und konfessionelle Theologie. Theologischerseits erwuchs der Unionssache eine kräftige Stütze in der über den lutherisch-reformierten Gegensatz hinaus nach Neugestaltung des protestantisch-kirchlichen Lehrbegriffs in allgemein evangelischem Geiste strebenden dogmatischen Spekulation Fr. Daniel Schleiermachers (geb. 21. Nov. 1768 zu Breslau als Sohn des ref. Militärpredigers Joh. Gottlieb Schl., erzogen in der Brüdergemeinde [zu Niesky und Barby], akademisch gebildet in Halle, a. o. Prof. das. 1804, o. Prof. an der neuen Univ. Berlin und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche daselbst 1810, gest. 12. Febr. 1834). An diesen geistvollen, die Schwächen und Einseitigkeiten des bis dahin herrschenden Rationalismus in philosophischer selbständiger Weise siegreich überwindenden Restaurator der modernen evangelischen Theologie schließt die zahl- und einflußreiche Gruppe theologischer Lehrer sich an, welche unter dem Namen der Schleiermacherschen Rechten oder der evangelischen Vermittlungstheologie — seit Aufrichtung der neuen preußischen Kirchenverfassung 1876 in einen rechten und linken Flügel, oder eine positive Unionsrichtung und Mittelpartei auseinander getreten — den Unionsgedanken besonders eifrig gepflegt, verteidigt und theologisch vertieft hat (Neander, Tholuck, Ullmann, J. Müller, Nitzsch, Dorner, s. d. DG.). Minder konservativ gerichtet, teilweise bis zu symbolfeindlichem Radikalismus fortschreitend erscheint die Schleiermachersche Linke (Schweizer, Schwarz, Krause, Gaß; auch Rothe und Baur [nebst Schule], als hegelianisierende Schleiermacherianer). Nach rechts zu überschritt den Schleiermacherschen Standpunkt die moderne konfessionelle Theologie, in sich begreifend die vier Strömungen des Altluthertums (Scheibel, Rudelbach, Harleß 2c.), des Neuluthertums (Löhe, Vilmar, Kliefoth 2c.), der Erlanger heilsgeschichtlichen Schule (v. Hofmann, Thomasius, Delitzsch, Luthardt 2c.), sowie des preuß.-landeskirchl. Luthertums (Stahl, Hengstenberg, Steinmeyer, Grau, Wangemann 2c.).

5. Modern rationalistische und ultrarationalistische (antichristliche) Strömungen. Ausgehend hauptsächlich vom linken Flügel der philosophischen Schule Hegels († 1831), oder auch auf dem Grunde eines neubelebten Kantischen Kritizismus fußend, hat seit den 30er Jahren ein spekulativer Rationalismus, vom früheren verschieden durch seine weniger deistische als pantheistische Grundrichtung, den evangelischen Kirchenglauben teils durch zersetzende Operationen der biblischen Kritik (D. F. Strauß, Leben Jesu 1835; F. Chr. Baurs ntl.-tendenzkritische Schule; Reuß, Grafs 2c. verwandte Be-

strebungen auf atl. Gebiete — vgl. Handb. I, 133 ff., 344 ff.) teils durch systematische Konstruktionen (Strauß, Schenkel, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Ritschl, Herm. Schulz) zu erschüttern gesucht. Einige Vertreter der Richtung wie besonders A. Ritschl in Göttingen nebst den gemäßigteren seiner Anhänger (Kaftan 2c.) suchen ernstlich Fühlung mit der positiv kirchlichen Theologie. Dagegen reichen die Extreme der Richtung (wie Strauß, Schwalb, Bender) den Aposteln des vollendeten antichristlichen Unglaubens mehr oder minder direkt die Hand: einem Feuerbach als Verkünder eines religiösen Nihilismus, einem Ed. v. Hartmann als pessimistisch=neobuddhistischem Propheten einer demnächstigen „Selbstzersetzung des Christentums", einem Häckel, Fritz Schultze, Noiré u. a. deutschen Anhängern der Darwinschen Deszendenzlehre als Vertretern eines materialistisch=atheistischen „Monismus". Von den Theologen aller ernsteren Richtungen entschieden bekämpft, behaupten diese Vorkämpfer des Antichristentums doch in gebildeten und halbgebildeten Laienkreisen sich in ziemlichem Ansehen und gefährden das kirchl. Leben der Nation durch ihren Einfluß auf den Lehrerstand, sowie teilweise auf die staatliche Schulgesetzgebung (wie bes. während Preußens Kulturkampfszeit, seit 1872).

6. Kirchliches Assoziationswesen und innere Mission. Zur Bekämpfung des theoretischen und praktischen Antichristentums einerseits und der Übergriffe des Ultramontanismus andererseits haben die religiös gerichteten Kreise seit Anfang der 40ger Jahre verschiedene freie Vereinsgründungen zu praktischen Zwecken und mit zum Teil bedeutenden Erfolgen ins Werk gesetzt. So entstand a) der Verein der evang. Gustav=Adolphs=Stiftung zur Unterstützung protestantischer Diaspora=Gemeinden in katholischen Ländern (gestiftet 31. Okt. 1841), samt seinem luth.=konf. kleineren Seitenstück: dem lutherischen Gotteskasten in Hannover, Mecklenburg, Sachsen, Preußen 2c. (gestiftet 31. Okt. 1853); b) der deutsche Zweig des 1846 in London entstandenen Evangelischen Bunds (Ev. Alliance) zu brüderlichem Zusammenschlusse der gläubigen evangelischen Christen aller Nationen, zu bedeutenderem Einflusse gelangt besonders seit der 10. Jahresversammlung des Bundes in Berlin 1857, wichtige Anregung aufs christliche Leben der Großstädte übend durch seine Gebetsversammlungen (Gebetswochen) zur Zeit des Jahresanfangs; c) die evangelische Kirchenkonferenz, eine Delegiertenversammlung der deutschen lutherischen und unierten Kirchenregimente, seit 1846 (bezw. 1852) alle zwei Jahre in Eisenach tagend zur Regelung liturgischer und disziplinarer Angelegenheiten nach einheitlichem Prinzip; d) der evangelische Kirchentag, eine 1848 zu Wittenberg auf konföderativer Basis begründete freie Vereinigung evangelischer Theologen und Laien, mit starkem Vorwiegen des unionistisch=vermittlungstheologischen über das konfessionelle Element, daher von letzterer Seite her zuletzt gemieden und seit der 16. Versammlung (zu Halle 1872) ganz eingegangen, seitdem gewissermaßen ersetzt durch große luth. Fraktionsversammlungen, wie bes. die preuß. Augustkonferenz (seit 1873) und die (außerpr.) Allg. luth. Konferenz; e) der Protestantentag, ein seit 1863 (Konstituierungs=Versammlung zu Frankfurt a. M., unter R. Rothes Mitwirkung), bezw. 1865 (erster eigentl. Vereinstag zu Eisenach) jährlich tagender Parteikongreß der im sogen. Protestantenverein vereinigten liberalkirchlichen oder modern=rationalistischen Elemente; f) der Kongreß für innere Mission

eine 1848 zusammen mit dem evangelischen Kirchentag zu Wittenberg gegründete, aber denselben überlebende Jahresversammlung der Freunde und Förderer innerer Missionswerke aller Art (Rettungshäuser, Diakonissen- und Diakonen-Anstalten, Herbergen zur Heimat, Stadtmissionen, christliche Bücher- und Traktatvereine 2c.), ins Leben gerufen durch das aufopfernde Wirken des Dr. J. H. Wichern (Gründer des rauhen Hauses zu Horn bei Hamburg 1833, † 1881); daneben seit 1849, begründet durch Pfr. W. Löhe zu Neuen-Dettelsau († 1872), eine Gesellschaft für innere Mission im Sinn der lutherischen Kirche; g) der evangelische Schulkongreß, zur Bekämpfung entchristlichender Bestrebungen auf dem Gebiete des Schulwesens begründet zu Frankfurt a. M. im Oktbr. 1882 (2. Jahresvers. in Kassel, 1883, 3. in Stuttgart 1884).

7. Heidenmissions-Gesellschaften, meist von lutherisch-konfessionellem, nur zum geringeren Teile von unionistisch modifiziertem Charakter, sah das evangelische Deutschland seit der Jänickeschen Missions-Schule und der Basler Gesellschaft (s. o. S. 205) eine beträchtliche Zahl ins Leben treten, darunter als wichtigste: 1824 die Berliner Missions-Gesellschaft für das östliche Südafrika (Kaffern 2c.), sowie neuerdings für China; 1829 die Rheinische Missions-Gesellschaft in Barmen für das westliche Südafrika (Namaquas, Damaras, Herreros) und für Niederländisch Indien (Sumatra, Borneo 2c.); 1836 die Berliner Goßnersche Mission für die Kolhs in Bengalen; 1836 die Dresdener (s. 1848 Leipziger) Lutherische Missionsgesellschaft für Vorderindien, zur Fortsetzung der alten Halleschen Tamulenmission; 1849 die Hermannsburger luth. Mission, von L. Harms († 1865) begründet und bes. unter den Zulu-Kaffern der Natalkolonie thätig.

II. **Das außerdeutsche Luthertum.** 1. In Skandinavien hat die schwedisch-lutherische Kirche mit strengstem Festhalten am staatskirchlichen Prinzip sich entwickelt, also streng national, äußere Einflüsse möglichst fernhaltend, übrigens von pietistischen und methodistischen Bewegungen (ähnlich jener der Läsare, s. S. 205) und neuerdings auch von baptistischen und anderen Sekten-Missionen mehrfach heimgesucht. Stärkere Lockerung des Bands zwischen Staat und Kirche haben Norwegen und Dänemark zugelassen, im Zusammenhange womit hier auch ein reichlicheres Eindringen deutscher theologischer Einflüsse stattgefunden hat. Dieselben haben über die sich ihnen entgegenstemmende national-skandinavische Opposition des Dänen Grundtvig († 1872) und seiner Schule allgemach den Sieg davon getragen (Bischof Martensen, † 1884; C. P. Caspari in Christiana 2c). — Skandinavischer Kirchentag seit 1857; Allgem. schwedisch-lutherische Pastoralkonferenz, 2c.

2. In Östreich-Ungarn hat die Kultusfreiheit beider protestantischer Konfessionen seit Josephs II. Toleranzedikt noch manche Fortschritte gemacht, besonders durch Errichtung einer protestantisch-theologischen Fakultät in Wien (1821), die indessen zur Zeit immer noch nicht dem Universitätsverbande daselbst eingegliedert werden konnte. Die schädlichen Wirkungen des 1855 abgeschlossenen Konkordats mit der Kurie wurden durch die befreienden Maßregeln des konstitutionellen Gesetzes von 1868 wieder beseitigt. Selbst in dem schroff intoleranten Tyrol, wo noch 1837 ein ähnlicher Vorgang, wie die wichtige Salzburger Emigration, bestehend in der Auswanderung von 400 evangelischen Zillerthalern nach preußisch Schlesien, sich abspielen konnte, haben

seit 1875, freilich unter heftigem Proteste des Klerus zwei evangelische Gemeinden (Innsbruck und Meran) sich bilden können. — Hollands lutherische Kirche zählt nur 50 Gemeinden mit etwa 60 Predigern von meist modern-rationalistischer Richtung.

3. Rußlands lutherische Kirche, für die Ostseeprovinzen seit 1832, für Polen seit 1849 (mittelst Wiederaufhebung einer seit 1828 bestandenen kirchenregimentl. Vereinigung mit den Reformierten) gesetzlich organisiert, hat sich im ganzen bisher selbständig entwickeln gekonnt. Doch erlitt sie in Livland während der 40ger Jahre, durch einen Massenübertritt von lettischen und esthnischen Bauern (an 70,000 Seelen) zum griechischen Katholizismus eine in ihren Folgen für längere Zeit spürbare Störung. Und noch jetzt drohen dem Luthertum der Ostseeprovinzen, insbesondere auch der blühenden Dorpater Hochschule (besetzt mit bedeutenden theologischen Lehrkräften wie früher Keil, Kurtz, v. Engelhardt, und jetzt noch Harnack, v. Oettingen, Volk ꝛc.), manche Beeinträchtigungen von seiten der russisch-slawophilen Nationalpartei.

4. Nordamerikas lutherische Christenheit, in ihren amerikanisch-lutherischen, jetzt meist englisch redenden Bestandteilen bis ins vorige Jahrhundert zurückreichend (kirchlich organisiert bes. durch das segensreiche Wirken Melch. Mühlenbergs † 1787, eines Zöglings der Franckeschen Anstalten in Halle; vgl. o. S. 200), in den noch deutsch redenden Elementen der neueren Einwanderung seit etwa 1820 ihre Existenz verdankend, zählt jetzt 57 Synoden, die sich nach und nach zu folgenden größeren Gruppen zusammengeschlossen haben:

a) Die General-Synode, hauptsächlich im Osten und meist englisch Redende in sich begreifend (etwa 1220 Kirchen mit 750 Geistlichen) — ihrer Richtung nach moderat-lutherisch, teilweise fast rationalistisch.

b) Das General-Konzil, begründet 1866 (besonders durch Professor Krauth in Philadelphia, † 1883) durch Zusammenschluß der strenger konfessionellen Elemente jener östlichen Lutheraner mit denjenigen der westlicheren Staaten Indiana, Illinois ꝛc. — etwa 1200 Kirchen und 600 Geistliche zählend, teils englisch teils deutsch Redende.

c) Die Synodal-Konferenz (Synodical Conf.), seit 1872 bestehend und die strengst lutherischen Synoden in sich schließend, nämlich die Missouri-Synode 1847 begründet durch Prof. Dr. F. W. Walther in St. Louis, die hauptsächlich unter dem Einflusse Löhes seit 1850 entstandene Jowa-Synode, die Ohio-, die Wisconsin-Synode u. a. (Gesamtstärke über 1400 Geistliche). Seit 1879 ist zwischen der an Dr. Walthers Gnadenwahllehre festhaltenden Mehrheit der Missourier und den diesen neuen „Kryptocalvinismus" bekämpfenden Synoden von Jowa, Ohio, Wisconsin ein Prädestinationsstreit ausgebrochen, der die Synodalkonferenz mit Auflösung zu bedrohen scheint. — Gesamtzahl des nordamerikanischen Luthertums nach neuester Statistik (Ende 82): 3429 Prediger, 6130 Gemeinden und 785,787 Kommunikanten.

5. Außerdeutsche lutherische Missionen. In Dänemark seit 1821 Danske Miss.-Selskap, für Ostindien. In Norwegen 1842: Norske Miss.-Selskap, für Madagaskar und die Zulus. In Schweden 1835: Swenska Miss.-Sällskapet, später mit einer Lunder Mission vereinigt und seit 1875 zur

staatskirchlichen Missions-Gesellschaft geworden, die mit jenen Norwegern zusammen unter den Zulus arbeitet. In Finnland seit 1859: finn. luth. Missions-Gesellschaft, fürs Ovamboland in Westafrika. In Nordamerika Mission der General-Synode in Ostindien und Westafrika (5 Missionare) und des General-Konzils in Indien (4 Missionare).

III. **Die größeren reformierten Kirchengemeinschaften der alten und neuen Welt.** *1.* Die deutsch-schweizerische und holländische reformierte Christenheit werden seit Anfang unseres Jahrhunderts von Deutschland aus theologisch stark beeinflußt. Besonders Schleiermachersche Spekulation und Baursche Tendenzkritik drang vielfach ein, bei den Schweizern die besonders in Zürich (seit etwa 1850) üppig erblühte Reformtheologie (H. Lang, Hirzel, Volkmar ꝛc. nebst den Gemäßigteren, wie A. Schweizer, Keim ꝛc.), bei den Niederländern die Schule der „Modernen" (Opzoomer, Pierson, Huet ꝛc.) und die etwas moderiertere Leidener Schule (J. H. Scholten, Abrah. Kuenen, Tiele, Rauwenhoff ꝛc.) ins Leben rufend. Auch die positiveren Gegenwirkungen gegen die radikalen Strömungen empfingen wesentlich aus Deutschland, von der Schleiermacherschen Rechten, von Neander, Tholuck ꝛc. her ihre Impulse. So in Holland die evangelisch-positive Utrechter Schule (van Oosterzee † 1882, Doedes ꝛc.), sowie das reichgesegnete innere Missions-Wirken O. G. Heldrings in Hemmen, des holländischen Wichern († 1876); in der deutschen Schweiz die Basler Theologen Hagenbach († 1874), Auberlen († 1864), Riggenbach ꝛc.; die Berner Schneckenburger, Lutz, Hundeshagen, ꝛc.

2. Rückwirkende Einflüsse von Holland oder der Schweiz aus auf Deutschland fanden im geringeren Maße statt. Doch gehört dahin beispielsweise die Gründung einer niederländ.-reformierten Kirche in Elberfeld (1847) durch den vorher in Amsterdam wirkenden strengen Prädestinatianer Dr. Kohlbrügge († 1875), dessen Richtung dann sich auch nach Östreich (durch Prof. Böhl in Wien ꝛc.) ihren Weg gebahnt hat.

3. Für die französische Schweiz, wo während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts ein ziemlich intoleranter Rationalismus weit und breit herrschte, so daß positiv-evangelisches Gemeindeleben nur in der Form des Freikirchentums (der sog. Momiers in Waadtland, in Genf ꝛc.) sich entwickeln konnte, gelangte die geistvolle Theologie Alex. Vinets in Lausanne († 1847) zu besonders mächtigem Einflusse. Im Sinne dieses modernen kirchlichen Individualismus oder Voluntarismus haben daselbst bisher Merle d'Aubigné († 1872), F. de Rougemont, F. Godet, Charles Secretan u. a. mit mehr oder minder bedeutendem Einflusse auch auf weitere Kreise gewirkt.

4. Auch im reformierten Frankreich, wo ein von Englands methodistischen Kreisen her genährtes evangelisches Freikirchentum seit der Julirevolution des Jahres 1830 im Kampfe wider den vorher das gesamte landeskirchliche Terrain beherrschenden Rationalismus allmählig erstarkt ist, beherrscht Vinetscher Individualismus dermalen die strebsamsten theologischen Hauptkräfte (Friedr. Monod † 1863, Edm. de Pressensé, Bersier, Theod. Monod ꝛc.). Die evangelisch-orthodoxe Richtung behauptet sich mit Not in ihrer Vorherrschaft gegenüber einer rührigen liberalen Minorität, deren Streben nach Abschaffung jeglichen positiven Bekenntnisses übrigens auf der Pariser Generalsynode 1872 unterlag („Confession Bois"). Die 1877 zum Ersatz für Straß-

burg errichtete, aus lutherischen und reformierten Elementen kombinierte theologische Fakultät zu Paris schließt neben orthodoxen Elementen (wie Menegoz, Baucher rc.) auch liberale Mitglieder in sich (Lichtenberger, Sabatier, bis 1882 auch den radikalen M. Vernes). Dagegen sind die Lehrstühle der ältern (1810 gestifteten) reformierten Hochschule Montauban sämtlich orthodox besetzt (Bonifas, Sardinoux rc.).

5. Schottlands reformierte Christenheit hat seit den 40ger Jahren drei Kirchenwesen von annähernd gleicher Stärke. Zuerst gründete Prof. Chalmers in Edinburgh, der schottische Vinet und Wichern in Einer Person (als Organisator der kirchlichen Armenpflege erfolgreicher Nacheiferer von Wilberforce's praktisch-christlichen Bestrebungen, s. u.), die große Free-Church (1843, durch die sogen. disruption, d. h. den Bruch mit der unter dem königlichen Patronat verharrenden Staatskirche). Vier Jahre später, im Todesjahre Chalmers, bildete aus Vereinigung zweier älterer Dissenterparteien die United presbyterian Church sich hervor (s. o. S. 208) — diese letztere etwa 1/5 der Gesamtbevölkerung in sich begreifend, während die Freikirche etwas über 2/5, die Staatskirche etwas darunter zählt. Viel reges christliches Leben bethätigt besonders die Freikirche, mit der aber die beiden anderen neuerdings zu wetteifern beginnen. Neuestens erhebt kritisch-rationalistischer Unglaube hie und da sein Haupt, besonders an der freikirchlichen Hochschule Aberdeen (Robertson Smith, der radikale Pentateuchkritiker, abgesetzt 1881).

6. Englands bischöfliche Staatskirche hat seit den 30ger Jahren ebenfalls eine Dreizahl kirchlicher Parteien in ihrem Schoße entstehen sehen: die den Dissenters, besonders den Methodisten sich nähernde, hauptsächlich unter dem Einfluß des edlen Philanthropen W. Wilberforce (ber. Sklavenbefreiers, † 1833) entstandene evangelische oder niederkirchliche (Low-Church-party), die radikale oder breitkirchliche (Broad-Ch.-p.) und die strengorthodoxe ritualistische oder hochkirchliche (High-Ch.-p.). Die letztgenannte, auch Puseyismus genannt nach ihrem vieljährigen gelehrten Vorkämpfer Prof. E. B. Pusey in Oxford († 1882), mußte um die Mitte der 40ger Jahre eine Anzahl ihrer eifrigsten Vertreter, damals „Traktarianer" genannt wegen ihrer stark romanisierenden Traktate (erschienen 1833—41), unter Führung von Puseys Kollegen J. H. Newman (geb. 1801, convert. 1845, seit 1879 röm. Kardinal), zur römischen Kirche übergehen sehen. Sie hat seitdem, vermöge ihres angelegentlichen Betriebs einer möglichsten „Entprotestantisierung" der engl. Kirche (anglokathol. Kirchenideal) noch mehrfach sich als Pflanzschule römischer Konvertiten erwiesen. Vielerlei ärgerliche Disziplinarstreitigkeiten und endlose Rechtshändel sind durch ihr ritualistisches Treiben erzeugt worden. Neben diesem hochkirchlichen Extrem ist es theologischer und atheologischer Radikalismus — ersterer besonders in den Oxford-Essays des Jahres 1860, der neologischen Hyperkritik des Bischof Colenso von Natal auf Atl. Gebiete und der des Autor von Supernatural Religion (Professor Seeley in Cambridge) auf Ntl. Gebiete zum Ausdruck gelangt; letzterer repräsentiert durch die um Herb. Spencers und Ch. Darwins († 1882) Evolutionismus sich scharende materialistische Naturphilosophie (die Schule der „Agnostiker"; außer Spencer besonders Huxley, Tyndall, Lubbock, Tylor rc.), — welcher der evangelischen Mittelpartei und den gemäßigteren Hochkirchlichen unausgesetzt Kämpfe

auferlegt. Trotz dieser inneren Krankheitserscheinungen und Kämpfe hat der Anglikanismus gerade seit dem Beginn der ritualist. Bewegung eine erhebliche äußere Vermehrung und Kräftigung erfahren. Um 1840 hatte die anglik. Kirche beider Hemisphären 67 Bischöfe; 1883 aber schon 215! — Pananglikanische Konzilien (erstes 1867, unter Erzb. Longby v. Canterbury; zweites 1878 unter Erzb. Tait [† 1882]). Nach dem Muster derselben später auch ein Panpresbyterian. Konzil (General Presbyterian Synod; zu Edinburgh 1877, Philadelphia 1880, Belfast 1884).

7. Von Nordamerikas reformierten Kirchen ist die größte die methodistische Episkopalkirche (vgl. S. 208 f.) mit etwa 12 Mill. Seelen und 3 Mill. förml. Mitgliedern (members), seit 1844 wegen der Sklavereifrage in ein nördliches und ein südliches Heerlager gespalten. Ungefähr ebenso stark sind die regulären oder Partikular-Baptisten. — Nicht ganz 1 Mill. members zählen die neuenglischen Presbyterianer (1837 in eine „alte" und „neue Schule" gespalten, aber seit 1869 [Syn. zu Pittsburg] wieder vereinigt, mit blühenden theologischen Seminarien in Princeton (Hodge, M'Cosh 2c.) und Newyork (Schaff 2c.). Eine Teilsekte der nordam. Presbb. bilden die seit Anf. d. Jahrhdts. unter methodist. Einflusse enstandnen Cumberland-Presbyterianer in Kentucky (jetzt etwa 2500 Gemeinden, mit einem besonderen, die Prädestinationslehre der Westminsterkonfession bestreitenden Glaubensbek.). Auf die Presbyterianer folgen der Stärke nach die Kongregationalisten (Seminar in Andover), die Episkopalen (nebst einer 1873 entstandenen Teilsekte: den antipuseyitischen „Reformierten Episkopalen"), die deutsch-Reformierten (Seminar in Mercersburg, Pa., wo früher Schaff wirkte), die holländisch-Reformierten — die Unierten (oder „deutsch-evangelischer Kirchenverein des Westens", Seminar Marthasville, Missouri). Die Quäker (etwa 100,000 Mitglieder — in sich mehrfach gespalten, besonders seit 1827, wo Elias Hicks einen großen Teil der Sekte für seine ultrarationalistischen Lehren gewann, denen dann die „Evangelischen Freunde" gegenübertraten); die Universalisten (etwa 40,000 M.) und Unitarier — die letzteren eine zwar kleine, aber viele tüchtige geistige Kräfte in sich schließende Gemeinschaft (Channing † 1842, Theod. Parker † 1860, Emerson † 1882), neuerdings in einigen ihrer Vertreter (J. Freeman Clarke, E. Abbot † 1884) dem positiv-biblischen Standpunkte sich nähernd, während die Unitarier Englands (Martineau, Greg 2c.) vielmehr immer skeptischer und pantheistischer werden.

8. Die Missionsarbeiten der Reformierten blühen zumeist unter der Pflege der zwischen 1790 und 1810 entstandenen englischen Gesellschaften, insbesondere der kongregationalistischen Londoner (Hauptschauplätze: Polynesien [J. Williams, der Apostel der Südsee † 1839]; China [Morrison, Milne 2c.]; Madagaskar [Ellis, Mullens]; Südafrika [Moffat, Livingstone † 1873]); der englisch-kirchlichen (besonders in Neu-Seeland [Marsden], Melanesien [Bischof Patteson], Westafrika [Bischof Crowther], Ostafrika, Nordwest-Amerika 2c.); der wesl.-methodistischen (besonders in Westindien, Ceylon, Polynesien 2c.); der schottisch-staatskirchlichen (besonders in Vorderindien [Duff, J. Wilson] und Südafrika); der schottisch-freikirchlichen seit 1843 (besonders in Süd- und Ostafrika, auf den Neuhebriden, in Syrien); der

schottisch-uniert-presbyterianischen seit 1847 (besonders auf Jamaika). — Sonstige namhafte reformierte Missionen sind die Niederländische, 1797 in Rotterdam gestiftet, seit 1813 selbständig und mit bedeutendem Erfolge auf den Sundainseln arbeitend (Miss. Kam auf Amboina; Riedel auf Celebes); die französische Société des missions évangeliques, gegründet 1824, mit gesegnetem Wirken unter den Bassuto in Südafrika (Miss. Casalis 2c.); der nordamerik.-kongregat. Board in Boston (vgl. o. S. 210) mit den Sandwich-Inseln, Ostindien, Ceylon, der asiatischen Türkei als Hauptschauplätzen seiner Thätigkeit; die nordamerikanische Baptistenmission, gegründet 1814, mit blühenden Missionsfeldern in Birmah unter den Karenen (Judson, Wade, Boardman, Mason), sowie in Vorderindien unter den Telugus; die methodistisch-episkopale Mission seit 1819; der presbyterianische Board seit 1837, u. s. f.

IV. **Neue Sektenbildungen.** *1.* Auf deutsch-lutherischem Boden führte das christlich-sozialistische Wirken des Chiliasten Christoph Hoffmann in Württemberg 1854 zur Stiftung „des deutschen Tempels" oder der Sammlung des Volks Gottes in Palästina (— seit etwa 1877 Spaltung dieser palästinischen Tempelgemeinde, wegen Abfalls des Stifters zu kraß rationalistischen Ansichten). — Ein bayerisches Seitenstück zu dieser württembergisch-chiliastischen Auswanderung nach dem Osten suchte 1878 die „deutsche Auszugsgemeinde" Clöters, Pfarrers zu Illenschwang, in Szene zu setzen, aber mit noch schlechterem Erfolge.

2. Neue Methodisten-Sekten. a) Die Albrechts-Leute oder „Evangelische Gemeinschaft" in Amerika, gestiftet um 1803 von dem durch seine Anhänger ordinierten Müllerknechte Jakob Albrecht, neuerdings in Deutschland mit Erfolg missionierend. b) Die „Vereinigten Brüder in Christo", um dieselbe Zeit wie jene von Prediger W. Otternbein († 1813) gestiftet. c) Die Weinbrennerianer oder „Kirche Gottes", 1839 von dem exkomm. deutsch-reformierten Prediger Weinbrenner gestiftet, mit baptistischer Praxis. d) Die „protestantischen" Methodisten, 1830 in Leeds und Umgebung entstanden, durch Lossagung einer Anzahl Gemeinden von der Londoner Wesl. Predigerkonferenz wegen zu strenger Handhabung der Kirchenzucht durch dieselbe. e) Die Salvationisten (Salutisten) oder die Heilsarmee, gestiftet und geleitet von „General" W. Booth in London 1878; eine häßliche Karrikatur gerade des Edelsten am Christentum, aber trotz des allenthalben gegebenen Ärgernisses unaufhaltsam sich ausbreitend und schon zur Stärke von Hunderttausenden herangewachsen.

3. Kommunistische Sekten. a) Die Harmoniten Georg Rapps aus Iptingen in Württemberg († 1847), gestiftet in der Nähe von Pittsburg 1804, seit 1823 in der Stadt Economy daselbst; b) Die Adventisten oder Adventionisten in Connecticut, gleich den Vorigen der Wiederkunft Christi als demnächstigem Ereignisse entgegensehend; c) die Perfektionisten oder Bibelkommunisten, um 1831 am Oneida-Bach in St. Newyork von Vater J. H. Noyes gegründet, mit dem (endlich 1879 wieder aufgegebenen) Grundsatz der „freien Liebe"; c) die Amana-Kommunisten, bei Buffalo um 1842 zusammengetreten, später übergesiedelt nach Iowa.

4. Die Mormonen oder Letztentags-Heiligen (Latter Day Saints), von

Joe Smith auf Grund des apokryphischen Book of Mormon 1829 in Newyork gestiftet, später nach Illinois und nach Smiths Tod († 1844) unter des neuen Propheten Brigham Young († 1877) Führung nach Utah übergewandert und zu Gründern ihres Neu-Jerusalem am großen Salzsee (Saltlake-City) geworden (1847), gesellen zu kraß chiliastischen Doktrinen baptistische Immersionspraxis sowie polygamistische Sitten hinzu (vgl. Symbolik) und erinnern auch in ihrem eifrigen Missionieren durch Entsendung von Aposteln in alle Welt an das wahnwitzige Treiben der Münsterer Wiedertäufer. Gegenwärtig ungefähr 144,000 Köpfe stark und immer noch eifrig Proselyten werbend (besonders aus Skandinavien, der Schweiz und Groß-Britannien), unterliegen sie mancherlei inneren Spaltungen, namentlich zwischen „Pluralisten“, die am polygamischen Prinzip festhalten, und Monogamisten.

5. Die Irvingianer, gegen 1832 in London vom schottisch-presbyterianischen Prediger Edward Irving († 1834) in London gestiftet, begründen mit ihrer die nahe Zukunft Christi lehrenden, apokalyptischen Weltansicht ihr Drängen auf Neubelebung der urchristlichen Charismen und Wiederherstellung der ursprünglich apostolischen Gemeindeverfassung (mit Aposteln, Propheten, Evangelisten und „Engeln“ oder Hirten). Sie missionieren angelegentlich für diese an den altkirchlichen Montanismus erinnernden Grundsätze, hie und da mit methodistischem Eifer, wenn auch unter Anwendung anderer Erweckungsmittel. Edelster, geistig bedeutendster Vertreter der Richtung in Deutschland: H. W. J. Thiersch, früher lutherischer Professor in Erlangen und Marburg, jetzt in Basel.

6. John Darby († 1882), der ziemlich gleichzeitig mit Irving im südlichen England besonders in Plymouth und Umgebung missionierend hervorgetretene Stifter der Darbystensekte (auch „Brüder“ [brethern], Plymouth-Brüder), strebte gleichfalls im Hinblick auf die als unmittelbar nahe erwartete Zukunft des Herrn nach Wiederherstellung des Urchristentums, aber entsprechend seinem strengen Calvinismus unter Festhaltung eines entschieden antihierarchischen, extrem independentischen Ideals — keine geistlichen Ämter, keine kirchlichen Zeremonien außer Taufe und Abendmahl, die jeder Laie spenden darf rc.). Ausbreitung der Sekte besonders in Lausanne seit 1840, wo Darby dahin übersiedelte; später auch in Ostindien. Berühmtester jetzt lebender Darbyst (nicht etwa Baptist, wie öfter irrig behauptet worden) ist Georg Müller in Bristol, der „A. H. Francke des 19. Jahrhunderts“, Gründer von fünf großen Waisenhäusern seit 1834.

7. Der Spiritismus, mit religiös-sektenartigem Charakter seit Ende der 40er Jahre besonders in Nordamerika (durch Andrew Jackson Davis, den „Seher von Poughkeepsie“), später auch in Paris (besonders durch Rivail, genannt Allan Kardec † 1869), London (durch Home, Howitt u. a.) und in anderen Städten Europas ausgebreitet (in Leipzig seit etwa 1870 durch Graf Poninski und Dr. Gr. Konst. Wittig, Redakteur der „Psychischen Studien“). Er erneuert — im Gegensatze zu den letztbetrachteten, auf möglichst strenge Wiederherstellung des apostolischen Lebensideals der christlichen Urzeit ausgehenden beiden Parteien — vielmehr den wüsten Aberglauben urchristlicher Gnostikersekten und die listigen Goëtenkünste des Neuplatonismus, in der Mehrzahl seiner Repräsentanten eine mehr pseudo- und antichristliche als

christliche Erscheinung. Übrigens trägt er nicht festabgeschlossenen Sektencharakter, sondern bildet (ähnlich wie die Jüngerschaft A. Comtes, des Begründers des „Positivismus" † 1857) eine religiös-philosophische Richtung, ohne festen sozialen Verband oder bestimmte dogmatische Traditionen.

V. **Der römische Katholizismus.** *1.* Das Papsttum vor Pius IX. Der Wiederherstellung des Jesuitenordens durch die Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum (7. Aug. 1814) ließ der nach Rom zurückgekehrte Pius VII. eine Reihe weiterer Akte im Sinne der schroffsten hierarchischen Restaurationspolitik folgen. Er riß die deutsch-schweizerischen Kirchen, um sie dem Einflusse des freisinnigen Coadjutors Wessenberg zu entziehen, vom Bistum Costnitz los (1814), protestierte wider die Beschlüsse des Wiener Kongresses (1815), verdammte die Bibelgesellschaften als eine „Pest der Christenheit" 1817, und verbot die Bibel in neuere Sprachen zu übersetzen. Sein diplomatisch gewandter Staatssekretär Kard. Consalvi verhalf ihm zum Abschlusse mehrerer für die Interessen der Kurie günstiger Konkordate. — In ähnlichem Geiste regierte sein Nachfolger Leo XII. (della Genga, 1823—29), der die Verdammungssentenz wider die Bibelgesellschaft erneuerte, 1825 ein Jubeljahr mit reichen Ablaßspenden feierte, das Inquisitionsinstitut neu zu beleben suchte und einen Franziskaner Julius kanonisierte, weil er aus Fastenstrenge gebratene Vögel fliegen gemacht und andere Wunder gewirkt haben sollte. — Nur 18 Monate regierte Pius VIII. (Castiglioni, 1829—30), dem dann Gregor XVI. (1831—46) folgte, vorher Mauro Capellari und als solcher bereits 1799 durch eine überschwengliche Verherrlichung des päpstlichen Stuhls als eines Orakels der Unfehlbarkeit (in seiner Schrift Il trionfo della S. sede) bekannt geworden, später General des Camaldulenserordens. Er fand bei Antritt seines Pontifikats den Kirchenstaat im Gefolge der französischen Julirevolution arg beunruhigt durch das aufrührerische Treiben der italienischen Liberalen oder „Carbonari". Zweimal mußte Österreich durch militärische Intervention diese Unruhen ihm stillen, das zweitemal mittelst sechsjähriger Besetzung Bolognas, während ebensolang Ankona durch eine französische Flotte des Bürgerkönigs Louis Philippe besetzt gehalten wurde (1832—38). Sein schroffes Zelantentum verwickelte ihn in mehrfache Konflikte mit auswärtigen Mächten besonders in den Streit über die Mischehen mit Fr. Wilhelm III. von Preußen, der die ultramontanen Erzbischöfe Droste-Vischering von Köln und Dunin von Gnesen 1837—40 gefangen setzen ließ. Später begünstigte Gregor des Bischofs Arnoldi von Trier Ausstellung des s. g. hl. Rock (1844) und verdammte die infolge dieser abergl. ultramontanen Demonstration unter Führung von Ronge, Czerski ꝛc. entstandene Sekte der „Deutschkatholiken".

2. Pius IX., vorher Graf Mastai-Feretti, Kardinal seit 1840 (geb. 13. Mai 1792 zu Sinigaglia), Papst 1846—1878, also von allen Inhabern des Stuhls Petri der längstregierende, unter denen der neueren Zeit aber jedenfalls einer der bedeutendsten. Während des ersten der vier Entwicklungsstadien seines Pontifikats (1846—48; 1849—54; 1854—70; 1870—78) versuchte er im Sinne des Liberalismus der italienischen Moderati zu regieren, machte aber seit Ausbruch der französischen Februarrevolution 1848 nach dieser Richtung hin schlimme Erfahrungen: revolutionäre Erhebung der Römer; Austreibung der Jesuiten aus dem Kirchenstaate; Erdolchung des päpstlichen

Ministers, Grafen Rossi, durch einen Mazzinisten, 15. Nov. 48. Daher Flucht aus dem aufrührerischen Rom nach der neapolit. Festung Gaëta, und anderthalbjähriges Verweilen daselbst. Pius IX. wurde seit Wiederbefestigung seines Regiments mit französisch-österreichischer Hilfe (1850) um so eifrigerer Zelanti, warf sich ganz und gar jesuitischen Ratgebern, insbesondere dem Ordensgeneral P. Beckx (Nachfolger Roothaans seit 1853, Hauptförderer des modernen Marienkultus durch seinen „Monat der Maria", 1843, Begründer der Civiltá cattolica etc.) in die Arme und ließ den Kirchenstaat durch den Kardinal-Staatssekretär Antonelli († 1876) nach streng absolutistischen Grundsätzen verwalten. Aber von diesem sinkenden Schiffe der weltlichen Herrschaft des Papstes riß König Viktor Emanuel von Sardinien (1849—78) — Urheber freisinniger kirchenpolitischer Reformen in seinem Reiche durch das Ministerium Cavour (1852—61), insbesondere auch des für die neueren Kulturkämpfe anderer Länder vorbildlich gewordenen radikalen Klostergesetzes 1855 — bereits 1860 die nördlichen Provinzen los, sie seinem neuerrichteten Königreiche Italien einverleibend. Zehn Jahre später erlag der zuletzt nur notdürftig durch französische Bajonete geschützte Rest gleichzeitig mit Napoleons III. Kaisertum dem Ansturm nationaler Begeisterung (20. Sept. 1870), so daß Pius in seinen letzten acht Jahren († 7. Febr. 1878) als „Gefangener des Vatikan" auf die geistliche Gewalt sich beschränkt sehen mußte.

3. Das neue Mariendogma und das Vatikanische Konzil. Einem in Gaëta gethanen Gelübde zufolge verherrlichte Pius IX. am 8. Dec. 1854 seine himmlische Patronin, die Madonna, durch Proklamation ihrer unbefleckten Empfängnis als Dogma der katholischen Kirche gemäß scotistischer Lehre (wie solche am Jesuitenpater Passaglia einen gewandten Apologeten [in einem dreibändigen Werke] gefunden hatte und dann durch eine Versammlung von 192 Prälaten im Vatikan [20. Nov. — 4. Dezbr. 1854] gemäß Pius' Vorschläge sanktioniert worden war). Eine Reihe weiterer schroff reaktionärer Kundgebungen folgte; 1857: die Kondemnation der in Östreich und Deutschland, namentlich an der katholischen Fakultät zu Breslau durch J. B. Baltzer und Hubert Reinkens, vertretenen Philosophie A. Günthers (dieses weit harmloser und konservativer gearteten religiös-philosophischen Systems als die 22 Jahre früher durch Gregor XVI. verurteilte, mehr rationalisierende Lehre des Bonner Theologen G. Hermes); 1862, gelegentlich der Heiligsprechnng einer Anzahl japanesischer Märtyrer (18. Jun.), ein feierlicher Protest von fast 200 Prälaten wider den Passaglismus (d. h. wider die von jenem Jes. Passaglia verteidigte Lehre von der Unwesentlichkeit, ja Schädlichkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes); 1864: die Entsendung der „Syllabus-Encyklika" mit ihren wider 84 Irrlehren der Gegenwart — dabei auch solche wie die Grundsätze von der Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt, von der Freiheit der Wissenschaft, der bürgerlichen Gleichheit von Klerikern und Laien 2c. — gerichteten Anathemen; 1867 (29. Juni): die Feier des 1800jähr. Peter-Pauls-Jubiläums, mit üppigen Kundgebungen zur Verherrlichung des Papsttums. So vorbereitet wurde (1869—70, vom 8. Dez. des ersteren Jahres bis zum 10. Okt. des letzteren) das Vatikanische Konzil gehalten, das 20. ökumenische nach römischer Zählung (besucht von 767 Prälaten), welches in seiner 4. und letzten Plenarsitzung den Lehrsatz

von der Unfehlbarkeit des ex cathedra dozierenden Papstes verkündete (damals angenommen mit 633 gegen 2 Stimmen; dagegen fünf Tage vorher [13. Juli] mit nur 451, gegen 88 unbedingt und 62 bedingt verneinende) So wurden die auf stolze Selbstapotheose abzielenden Bestrebungen des jesuitisch geleiteten Statthalters Christi fast in eben dem Augenblicke gekrönt (18. Juli 1870), wo Napoleons III. Kriegserklärung an Deutschland das Zugrundegehen des letzten Rests der weltlichen Papstmacht (durch d. Einzug von Vikt. Emanuels Truppen in Rom, 20. Sept.) einleitete.

4. Leo XIII., vorher Kardinal Joachim Pecci, Erzbischof von Perugia (geb. 1810), erwählt und proklamiert drei Tage nach Pius Tode, den 10. Febr. 1878, mußte als vom Vorgänger ihm hinterlassenes Erbe außer der für die Unfehlbarkeit eingetauschten weltlichen Besitzlosigkeit eine Reihe schwieriger Verwicklungen antreten: den durch eben jenes Unfehlbarkeitsdekret hervorgerufenen „Kulturkampf in Preußen" (eingeleitet durch des Kultusministers Falk Schulaufsichtsgesetz vom Febr. 1872, durch das Ausweisungsgesetz gegen die Jesuiten vom 4. Juli dess. J., ferner durch die Maigesetze vom Jahre 1873, betreffend die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die Ausübung der kirchlichen Disziplinargewalt über Kirchendiener nur durch deutsche Behörden, den Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel und den Austritt aus der Kirche; später 1874 ergänzt durch Einführung der obligatorischen Civilehe; 1875 gesteigert durch Ausweisung aller nicht der Krankenpflege dienenden katholischen Orden und Kongregationen, u. s. f.); die Bildung einer zwar numerisch schwachen, aber tüchtige geistige Kräfte in sich schließenden, von den Staatsregierungen beschützten Altkatholischen Kirche in Deutschland und der Schweiz seit 1871 (mit Prof. H. Reinkens [s. o.]) für Deutschland, und Prof. Herzog aus Luzern für die Schweiz als Bischöfen und mit angesehenen theologischen Vertretern wie Döllinger, Friedrich, Reusch, Langen 2c.); dazu ein schon älteres Zerwürfnis mit Rußlands Regierung, welche ihren katholischen Klerikern seit 1867 den Verkehr mit Rom untersagt hatte. Die letzte Differenz hat Leo (Anf. 1883) glücklich behoben, mit Preußen dagegen trotz mehrfachen Entgegenkommens Kaiser Wilhelms (Anstellung einer Anzahl neuer Bischöfe 2c.) eine zum vollen Frieden führende Verständigung noch nicht zu gewinnen vermocht. Dabei ist erst unter seinem Pontifikat (seit 1880) mit dem liberal regierten Belgien, sowie mit der französischen Republik (Minister. Ferry) der Kulturkampf aufs heftigste entbrannt. Des Papsts Haltung ist zwar eine diplomatisch geschmeidigere und höflichere, als die seines Vorgängers, gleicht aber doch in vielen Stücken der der früheren Zelanti; so wenn er das System des hl. Thomas v. Aquin als beste Philosophie empfiehlt, wenn er das Wühlen der Sozialdemokratie als vom Protestantismus verschuldet darstellt, 2c. (Encykl. v. 1879).

5. Römische Missionen im 19. Jahrhundert. Gefördert teils durch die älteren Institute der Propaganda (s. ob. S. 189) und des Ordenswesens, teils durch einige neuere Missions-Gesellschaften, besonders die beiden durch Rührigkeit und große Geldmittel ausgezeichneten französischen des Picpusvereins in Paris (gestiftet 1805 durch Pierre Coudrin, bestätigt 1817) und der Lyoner Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens (sog. Sou-Gesellschaft, gestiftet 1822) hat die römische Kirche auf verschiedenen älteren und neueren

Schauplätzen, wie China, Hinterindien, Nordamerika, Algerien, Nubien ihr Missionswirken entfaltet, hie und da durch zahlreiche Martyrien ihrer Bekenner während harter Verfolgungszeiten glänzend (so in Tonkin 1837—39, in Korea 1866, in China, 1868—70), auf manchen Punkten aber auch unliebsam sich eindrängend und protestantische Missionsanfänge, besonders unter französischem Schutze, störend oder gar zerstörend (so früher auf den Marquesas- und Gesellschaftsinseln; neuerdings in Zentralafrika am Hofe Mtesas, auf Madagaskar 2c.). — Mehr fast noch blühen die Arbeiten der innerkirchlichen, wider den Protestantismus gerichteten Propaganda Roms, in Deutschlands besonders betrieben seit 1848 durch den Piusverein und seine Zweiganstalten Borromäus-V., Bonifazius-V. 2c. In Großbritannien (wo erst 1829 der die hartbedrückten Katholiken Irlands emancipierende Parlamentsbeschluß durchgesetzt werden konnte) hat diese Propaganda seit 1850 eine frei und stolz neben der anglikanischen ihren Bau aufrichtende katholische Hierarchie geschaffen; zuerst unter Erzbischof Wiseman von Westminster † 1865, dann unter Cardinalerzb. Manning (— gegenwärtig schon 23 katholische Bischöfe in England und Schottland). Ähnlich in Nordamerika, wo jetzt an 8 Mill. Katholiken unter ungef. 7000 Priestern leben.

VI. **Die morgenländische Kirche.** *1.* In der europäischen Türkei erscheint die bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts als „Heerde" des Sultans tief erniedrigte orthodoxe Christenheit in einem langsam sich vollziehenden Emanzipationsprozesse begriffen, der mit der allmähligen Zerbröckelung des ottomanischen Reiches gleichen Schritt hält. 1833, zwölf Jahre nach Ausbruch des Freiheitskampfes wider die Türken, konstituierte sich die Kirche des hellenischen Königreichs, seit 1850 in ihrer Unabhängigkeit auch vom konstantinopeler Patriarchen anerkannt (mit einem Metropoliten in Athen, 10 Erzb. und 13 Bischöfen; die Hochschule Athen manche rührige theologische Kräfte insichschließend, z. B. Niceph. Kalogeras, Spiridion Lambros, Anastasius Kyriakos 2c.). Bulgariens Kirche hat 1872, unter ihrem Exarchen Anthimos, sich vom Patriarchen von Konstantinopel losgesagt. Fast ganz unabhängig steht desgleichen seit 1878 die Kirche Serbiens (unter ihrem Metropoliten zu Belgrad und 6 Bischöfen) da, sowie die des Nachbarkönigreichs Rumänien (mit 4 Bischöfen und 1 Metropoliten in Bukarest). — Gesamtzahl der griechischen Christen dieser nördlicheren Teile der Balkanhalbinsel etwa 11 Mill., derjenigen von Hellas 1½ Mill.

2. Rußlands orthodoxe Kirche (55—60 Mill. Seelen, ohne die 10 Mill. Raskolniken (vgl. S. 215), verharrt im ganzen bei dem gegen alle evangelisierenden Einflüsse von außen sich absperrenden System, wie Kaiser Nikolai (1825—55) im Gegensatze zu seinem Vorgänger Alexander I. es begründet hat. Doch erlangten unter Alexander II. (1855—81) wenigstens die Bibelgesellschaften wieder beschränkten Zutritt (1858). Angelentlicher freilich förderte sowohl dieser Kaiser als sein nunmehriger Nachfolger Alexander III. die von den jeweiligen Unterrichtsministern (besonders Graf Tolstoi) und dem hl. Synod ausgehenden Versuche zur Läuterung, Hebung und Belebung des russischen Kirchenwesens von innen heraus und nach seinen eigenen Prinzipien. Dahin gehören die in streng kirchlicher Form betriebenen Missionen unter den sibirischen ostasiatischen Völkerschaften, im Kaukasus, auf Japan 2c.; ferner

verschiedene Projekte zur Wiedergewinnung der Sektierer für die Staatskirche (insbes. seit dem kaiserl. Toleranz-Erlaß vom J. 1874, der die rechtliche Existenz der Raskolniken mittelst Einführung von Civilstandsregistern für ihre Ehen, Taufen 2c. sicher stellt); ein „Verein der Freunde geistlicher Aufklärung", 1872 in Petersburg begründet; verschiedene Bemühungen um Disziplinierung und bessere theologische Bildung des Klerus 2c. Eine wissenschaftliche Theologie mit einzelnen tüchtigen Repräsentanten beginnt neuestens sich zu regen (Philaret, Metropolit von Moskau; Makarius Buljakoff, Erzbischof von Litthauen, seit 1879 Metropolit von Moskau; Malyschewskij, Platonow, Barsow). — In bezug auf Überwindung des besonders im Beamtenstand, in höheren und niederen Adelskreisen eingerissenen, mit den Agitationen des Panslavismus vielfach Hand in Hand gehenden praktischen und theoretischen Antichristentums und wilden Revolutionsgeistes (Nihilismus) bleiben der orthodoxen Kirche noch viele schwierige Probleme gestellt, zu deren Lösung mit ihren eigenen Mitteln allein sie keinenfalls befähigt erscheint.

Im allgemeinen außer Hagenbach, Henke, Nippold 2c. S. 169): Kurtz, KG. f. Studierende, 8. A. (Lpz. 1881) II, 2. — K. Matthes, Allg. kirchl. Chronik, m. Fortsetzungen von Schmidt, Schulze, Stichart, Gerlach (seit 1855).

Deutscher Protestantismus. Kahnis, Lichtenberger (S. 216 f.); C. Schwarz, Geschichte der neuesten Theol., 1856; 4. Aufl. 1869; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., Gotha 1867. || Darstellungen der preuß. Unionsgeschichte, und zwar a) unionsfreundl.-apologetische: Jul. Müller, Die ev. Union 2c. 1854; F. Brandes, Gesch. der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg. Bd. II, 1873; Joß, Die Vereinigung evang. Kirchen 1877; Mücke, Preußens landeskirchl. Unionsentw. seit Fr. Wilhelm III., 1879. Wangemann, Una Sancta, sieben Bücher, Berl. 1883 f. (histor. Inhalts bes. B. 2. 3 [nebst Excurs] sowie B. 6. 7). b) Kritische vom luth.-konf. Standpunkt: Scheibel, Gesch. der neuesten Un., 1834 (vgl. Allg. ev.-luth. KZ. 1883, Nr. 37); Rudelbach, Ref., Lutherth. u. Union, 1839; Wangemann, Sieben BB. preuß. KG. 1859 f.; J. Stahl, Die luth. Kirche und die Union, 1859; F. Uhden in der Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1866—68. Ders., Die Lage der luth. K. in Deutschland, kirchengeschichtlich erwogen, Hannov. 1883. || Biogr. Schleiermachers v. Schenkel (1868) u. Dilthey (I, 1870), Steffens' v. Petersen (1884), Neanders v. Krabbe (1852) u. Rauh (1865), Hengstenbergs v. Bachmann (1876 ff.), Rothe's v. Nippold (1873 f.), Nitzschs v. Beyschlag (1872), Tholucks v. L. Witte (1884 f.), Wicherns v. Krummacher (1882) u. Oldenberg (1882 f.). || D. Schmidt, Der deutsche Protestantenverein, Gütersl. 1873; K. Zimmermann, Der Gust.-Ad.-Verein (1878); H. F. v. Criegern, Der Gust.-Ad.-Verein in den ersten 50 Jahren seines Bestehens (1882).

Außerdeutscher Protestantismus. Monographien über Skandinavien von M. Lüttke (Die kirchl. Zustände in d. skand. Ländd., 1864); über Schweden insbes. von A. Berggren (Überblick 2c., Lpz. 1884); über die Schweiz v. H. v. d. Goltz (Genfs Kirche im 19. Jahrh., Basel 1862 u. Finsler (Theol.-kchl. Entwickl. d. deutsch-ref. Schw., Zürich 1881); über Holland von A. Köhler 1856 u. Hofftede de Groot (1870); über Österreich-Ungarn v. Kühne (1881); über Schottland v. Sack (1844) u. Köstlin (1852); über England v. Reinh. Pauli (Geschichte Englands seit 1814, 3 B., Lpz. 1864 f.), Uhden (1843), Petri (Puseyism., 1843), Mettgenberg (Ritualism. u. Romanism. 1877), Mozley (Reminiscences of Oriel College etc., Lond. 1882). W. Palmer (Narrative of events connected with the publicat. of the Tracts for the Time, Lond. 1884); R. Budensieg (Tractarianism., Puseyism., Ritualism. — Preuß. Jahrbb. 1883); über Frankreich v. Dammann (Ztschr. f. hist. Theol. 1850), Guizot (Méditations etc., 1866); über Nordamerika (vgl. S. 216) von Ph. Schaff (1854), H. Dixon (New Amerika, 8. ed. Lond. 1869), J. G. Pfleiderer (Amerik. Reisebilder, 1882; sowie zur Kritik davon die luth. „Beleuchtung" v. A. Späth, Philadelphia 1883). Ferner die Biogrr. Grundtvigs v. Pry (1871) u. Kaftan (1876); Martensens v. ihm selber (1883 f.); A. Vinets v. Rambert (franz. Lauf. 1874), Astié (1880), Chavannes (franz. 1883) u. J. Cramer (holld. 1832), Chalmers' v. Hanna (1850), Ramsay (3. A. 1866) und Todd (1870), Kingsley's v. f. Gattin (Gotha 1879), Maurices v. s. Sohn (Lond. 1884), Taits v. Benham (1883), Puseys v. Liddon (1883), Walthers v. Rud. Hofmann (Gütersl. 1881).

Zur Sektengeschichte vgl. bes. G. Plitt, Die Albrechtsleute (1877); Jüngst, Die ev.

Kirche u. die Separatisten und Sektirer der Gegenwart (1881); Leop. Katscher, Die mod. Erlöser (Salvationisten): Unsere Zeit 1884, H. I u. III); Nordhoff, The communistic Societies of the United States (Lond. 1875); E. Miller, Hist. and Doctr. of Irvingism., 2 t., Lond. 1878; Grunewald, Die Darbysten (Jahrb. f. deutsche Th. 1870); R. v. Schlagintweit, Die Mormonen (1874); L. Schneider, Der neuere Geisterglaube (Spiritism.), 1882; Frz. Splittgerber, Zur Würdigung u. zum Verständniß des Spiritism., (Ev. Kirchenz 1882. 83).

Prot. Missionsgeschichte (vgl. schon o., S. 216). Burkhardt, Kl. Missionsbiblioth., 2. A. v. Grundemann, 4 B., 1876—81. Gundert, Die ev. Miss., Stuttg. 1881; M. Waas, Die ev. Heidenmiss. im 19. Jahrh. (Kirchl. Monatsschr. 1884, H. 8). C. Stolz, Die Basler Miss. in Ostindien. Festschrift 2c. Basel 1884. Warneck, Abriß einer Gesch. der prot. Miss., 2. A. Lpz. 1883; vgl. dess. Prot. Beleuchtung der röm. Angriffe auf die ev. Heidenmiss., Gütersl. 1884.

Römische Kirche. Außer Brosch, H. Schmid 2c. (o., S. 218) sowie Nippold (II, S. 169) bes. F. Nielsen, D. röm. K. im 19. Jahrh. I. Das Papstth., 1878. II. Aus dem inn. Leben 2c. 1882.

Biogr. Pius IX. v. Hasemann, R. Pfleiderer, Maguire (engl.), Gillet (frz.), Zeller (desgl.), Förster (im Bew. d. Gl. 1878), bes. ausf.: Max Stepischnegg, Fürstbisch. v. Lavant, P. IX u. s. Zeit, 2 B., Wien 1879 f. — Gesch. des Vatikan. Concils v. Friedrich, B. I. (altkath.), des Altkatholicismus v. Th. Förster (Goth. 1879), Chr. Bühler (Leiden 1880) u. W. Beyschlag (2. A., Halle 1883); des preuß. Culturkampfs v. L. Hahn (1881) und F. X. Schulte (2 B., 1877, altkath.). — Biogrr. A. Günthers v. Knoodt (1881), J. B. Baltzer's v. Friedberg (1872), Diepenbrocks v. Reinkens (1881), Lammennais v. Ricard (frz., Par. 1881), A. Comtes v. Robinet (1860) u. Littré (1863), Lacordaire's von Montalembert (frz., Par. 1862), Chocarne (desgl., 6. éd. 1880) u. Bleibtreu (1873), Montalemberts von Fridol. Hoffmann (1876), J. H. Newmans von diesem selbst (Apologia pro vita sua, 1865) und von Buddensieg (Ztschr. f KG. 1881).

Griech. Kirche. C. Pischon, Die Verfass. der griech. K. in der Türkey (Studd. u. Kr. 1864); Schmeidler, Gesch. des KR. Griechenl. (Heidelb. 1877). || Makarij, Gesch. der russ. Kirche, 9 B. 1848—79; Philaret, KG. Rußlands, 2 B., deutsch v. Blumenthal (1872); Dolgorukow, La verité sur la Russie (1860); H. Dalton, Ev. Strömungen in der russ. K. der Gegenwart 1881; Gerbel-Embach a. a. O. (S. 218); v. d. Brüggen, Die ev.-relig. Beweg. in Rußl. (Deutsche Rundschau 1883, H. IV).

C. Die historische Theologie.

---

3. Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik der christlichen Kirche

dargestellt von

Lic. Viktor Schultze,
a. o. Professor der Theol. in Greifswald.

Lic. Paul Zeller,
Pfarrer zu Waiblingen bei Stuttgart.

Dr. Gezelius von Scheele,
o. ö. Professor der Theologie zu Upsala.

Inhalt.

a. Christliche Archäologie von Professor Viktor Schultze.

b. Christliche Dogmengeschichte von Pfarrer Lic. Paul Zeller.

c. Christliche Symbolik oder vergleichende Darstellung der christlichen Bekenntnisse von Professor Dr. Gezelius von Scheele.

Die christliche Archäologie.

1. Einleitung in die christliche Archäologie.

I. **Begriff, Quellen, Geschichte.** Die christliche Archäologie oder Altertumskunde ist eine Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte und begreift die wissenschaftliche Erkenntnis und Darstellung der Formen, in welchen sich das kirchliche und christliche Leben der Vorzeit nach Seite der Verfassung, des Kultus, der Sitte und der Kunst ausprägt. Die Bezeichnung ἀρχαιολογία (zuerst bei Plato, Hippias maj. 14 ed. Bip.) und der lateinische Parallelausdruck antiquitates greifen im klassischen und im nachklassischen Sprachgebrauche weiter, insofern sie das ganze Gebiet geschichtlicher Vergangenheit bezeichnen; erst in neuerer Zeit und in ihrer Anwendung auf unsere Disziplin haben sie den verengerten Umfang erhalten, unter dem wir sie jetzt fassen. Die von dem neapolitanischen Gelehrten Pelliccia vorgeschlagene Benennung politia ecclesiae christianae hat sich nicht Geltung verschaffen können; sie ist in der That wenig empfehlenswert.

Objekt der Archäologie ist das kirchliche und christliche Leben zunächst im Umfange der griechisch-römischen Bildungsformen. Demnach würde sich als im großen und ganzen abschließende Grenze desselben der Ausgang des 6. Jahrhunderts (Zeitalter Gregors des Großen) ergeben. Der Ausdehnung der Disziplin auch auf das Mittelalter (Augusti) steht nicht ein prinzipieller Hinderungsgrund entgegen (vgl. das vom Herausgeber I, S. 67 Bemerkte), sondern allein die vorzüglich durch Bingham zur Geltung gebrachte und gegenwärtig fast allgemein befolgte Praxis, der auch wir uns anschließen. Eine unterscheidende Benennung der Archäologie des Mittelalters einerseits und der diesem vorausgehenden christlichen Jahrhunderte andererseits steht, wie wünschenswert sie auch ist, noch aus. Dagegen läßt sich die Eingliederung auch des zwischen dem Ausgange des Mittelalters und der Gegenwart liegenden Zeitraumes (Rosenkranz, Piper, Guericke) nicht rechtfertigen, da die letzten vier Jahrhunderte in unserer Vorstellung eben als „neuere" Zeit gegenüber der mittleren und der alten bestehen. Nicht minder ist die vereinzelt versuchte Einschränkung der Archäologie auf die vorkonstantinische Zeit (Bebel, Walch) abzuweisen.

Die älteren mechanischen Teilungen des Stoffes (Baumgarten: 1) de hominibus sacris; 2) de temporibus sacris; 3) de locis et vasis sacris;

4) de actionibus sacris; 5) de disciplina sacra; 6) de libris vestibus rebusque reliquis sacris), die noch bis in die neuere Zeit hinein mit unwesentlichen Modifikationen Anwendung gefunden haben, sind unbrauchbar. Der reiche Inhalt des altchristlichen Lebens, soweit er Objekt der Archäologie ist, ordnet sich am zweckmäßigsten nach Analogie der klassischen Altertumswissenschaft unter die Hauptteile: 1) Archäologie der kirchlichen Verfassung und Verwaltung; 2) Archäologie des kirchlichen Kultus; 3) Archäologie des christlichen Lebens; 4) Archäologie der christlichen Kunst.

2. Die Quellen der christlichen Archäologie sind literarische (der gesamte Komplex der altkirchlichen Literatur) und monumentale. Letztere stellen sich näher dar als Bauwerke, Bilder (Malereien, Skulpturen, Mosaiken, Graffiti) und Inschriften. Der hohe Wert dieses reichhaltigen, in stetem Wachstum begriffenen Quellenmaterials liegt vorzüglich darin, daß es fast in seinem ganzen Umfange unmittelbar aus der christlichen Gemeinde hervorgegangen und demnach der treueste Reflex des christlichen Lebens nach seinen verschiedenen Seiten hin ist. Trotzdem hat man erst in neuerer Zeit angefangen, die Monumente in den Dienst der christlichen Altertumswissenschaft zu stellen, und es hat sich eine eigene Disziplin ausgebildet, die wir im folgenden als monumentale Archäologie im Unterschiede von der allgemeinen bezeichnen. Ihren Hauptinhalt macht die Katakombenforschung aus.

3. Die Geschichte der christlichen Archäologie als einer Wissenschaft beginnt mit dem Reformationszeitalter. Im Mittelalter finden sich nur dürftige Ansätze dazu; über sachlich beschränkte Ausführungen, hauptsächlich liturgischen Inhaltes, ist man nicht hinausgekommen (Isidor v. Sevilla † 636; Durandus † 1294). Die Magdeburger Centuriatoren legten den ersten Grund zu der Disziplin, indem sie in ihrem großen Geschichtswerke in den einzelnen Centurien auch kirchlich-archäologische Abschnitte brachten. Baronius folgte ihnen auf diesem Wege in seinen Annalen; die einschläglichen Kapitel stellte 1603 Schulting zu einer Art Handbuch zusammen unter dem Titel: Epitome annalium ecclesiasticorum C. Baronii continens thesaurum sacrarum antiquitatum. Erscheint bis dahin die Archäologie als ein unselbständiger Teil der Kirchengeschichte, so unternahm der Straßburger Professor der Theologie Baltasar Bebel 1669 eine gesonderte Behandlung derselben und eröffnete ihr damit die Bahn zu einer freiern Entwicklung, welche über das wenig bedeutende Lehrbuch von J. A. Quenstedt (1699) hinweg der Anglikaner Joseph Bingham († 1723) in einem durch staunenswerte Quellenforschung und nüchterne Darlegung ausgezeichneten Werke zu einer Höhe führte, die seitdem nur in Einzelheiten überschritten worden ist, ein Werk, das für die Folgezeit auch in Kreisen maßgebend wurde, welche das protestantische Bekenntnis des Verfassers nicht teilten. Kürzere Bearbeitungen des Stoffes gaben nach ihm auf protestantischer Seite J. G. Walch und J. S. Baumgarten; auf katholischer Mamachi, F. X. Mannhardt und Aurel. Pelliccia.

Eine neue Belebung und im großen und ganzen befriedigende Weiterführung in das Gebiet des Mittelalters hinein erfuhr die Disziplin durch Chr. W. Augusti († 1841), hinter dessen zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiete das umfassende und polemisch gerichtete Werk des Katholiken Binterim weit zurücksteht. Aus neuerer Zeit sind zu nennen die im allgemeinen

wohl in der Anlage aber nicht inhaltlich selbständigen Schriften von K. Schöne, F. H. Rheinwald, W. Böhmer und besonders Ferd. Guericke.

Allgemeine Literatur.

F. X. Kraus, Über Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie und die Bedeutung der monument. Studien f. die hist. Theol. Freiburg 1879.
Vict. Schultze, Kritische Übersicht über die kirchlich-archäol. Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1880 (Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 2, 3; V, 3).
Hasenclever, Über den gegenwärtigen Stand der christlich-archäol. Forschung (in d. Bericht über d. Thätigkeit d. wissensch. Predigervereins d. ev. Geistl. Badens 1884 S. 3 ff.).

B. Bebel, Antiquitates ecclesiae in tribus p. Chr. n. saeculis, Straßb. 1669. — Antiquitates ecclesiae in quarto p. Chr. n. saec. 1679.
J. A. Quenstedt, Antiquitates biblicae et ecclesiasticae, Wittenb. 1699.
J. Bingham, Origines eccl. or the antiquities of the christian church, Lond. 1708-22, 8 Bde.; 2. Aufl. 1726, 2 Bde. in Folio; eine lateinische Übersetzung des Ganzen von J. G. Grischow, Halle 1724—1738 in 10 Quartbänden.
Buddeus u. J. G. Walch, Compendium antiq. eccl., Leipzig 1733.
Mamachi, Origines et antiquitates christ. Rom 1749 ff. 5 Bde. 2. Aufl. 1841 ff. — De' costumi de' primitivi cristiani, Rom 1753 ff. (deutsche Ausg. 1796).
F. X. Mannhart, Lib. sing. de antiquitatibus christ., Augsb. 1767.
J. S. Baumgarten, Primae lineae breviarii antiquitatis christ. Halle 1766. — B.'s Erläuterung des christl. Alterthums herausgegeb. v. Bertram, Halle 1768.
A. Pelliccia, De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia, Neapel 1777 (v. Ritter u. Braun, Köln 1829 ff.).
Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Lpz. 1817 ff. 12 Bde. — Lehrbuch der christl. Alterthümer für akad. Vorlesungen 1819. — Handbuch der christl. Archäologie 1836, 3 Bde. — Beiträge zur christl. Arch. u. Liturgik, Lpz. 1841 ff. 2 Bde.
Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkk. der christkath. Kirche, Mainz 1825 ff. 12 Bde.
K. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche u. Einrichtungen der Christen, 2 Bde. Berl. 1819.
Rheinwald, Kirchl. Arch. Berl. 1830.
Locherer, Lehrb. der christl. kirchl. Arch. Frankf. 1832.
W. Böhmer, Die christl. kirchl. Alterthumswissensch. Breslau 1836, 2 Bde.
F. Guericke, Lehrb. der christl. kirchl. Arch. Berl. 1847; 2. Aufl. 1859.
F. H. Krüll (kath.), Christl. Altertumkunde, Regensb. 1856.
Chr. Richter, Handbuch der christl.-kirchl. Arch. f. Freunde d. kirchl. Lebens, Langens. 1882.
Δ. Λάτα, Χριστιανικὴ ἀρχαιολογία ἐρανισθεῖσα καὶ ἐκδοθεῖσα. I. Athen 1883.

Literatur zur monumentalen Archäologie.

Bianchini, Demonstratio historiae eccl. comprobatae monumentis, Rom 1752, 3 Bde.
Raoul-Rochette, Trois Mémoires sur les antiquités chrét. (Mém. de l'Académie des Inscript. XIII. 1838).
Didron, Annales d'archéologie chrét. Paris 1844 ff.
Martin u. Cahier, Mélanges d'archéologie. Paris 1847 ff.
Mozzoni, Tavole cronologiche della storia della chiesa, Vened. 1856 ff.
G. B. de Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae, I. Rom 1861. — Bullettino di archeol. cristiana. Rom 1863 ff. (vierteljährige period. Zeitschr.).
F. Piper, Myth. und Symbolik der christl. Kunst, Weimar 1847 ff. 2 Bde. — Einleitung in die monumentale Theologie, I. Gotha 1867. — Verschiedene Aufsätze in dem „Evgl. Kalender". Berlin 1857 ff., u. s.
E. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule, Paris 1856 ff. 2 Bde. — Manuel d'Épigraphie chrét. d'après les marbres de la Gaule, Paris 1858. — Les Martyrs chrét. et les supplices destructeurs du corps, Par. 1876, und Verschiedenes in der Revue archéologique, u. s.
Mariott, The testimony of the Catacombs. Lond. 1870.
R. Garrucci, Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, Prato 1873 ff. 6 Bde. — Zahlreiche Aufsätze in der Civiltà cattolica.
F. X. Kraus, Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, Lpz. 1872. — Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito, Freib. 1872.
Victor Schultze, Archäol. Studien über altchristl. Monumente, Wien 1880. — Der theol. Ertrag der Katakombenforschung. Lpz. 1882.

Hasenclever, Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881 S. 60 ff.).
[Die nähere Literatur in den folgenden Abschnitten gehörigen Orts.]

Sammelwerke und Wörterbücher.

Volbeding, Index dissertationum, programmatum et libellorum, quibus singuli historiae N. T. et antiquit. eccl. loci illustrantur, Lpz. 1849. — Thesaurus commentationum selectarum illustrandis antiquitatibus christ. inservientium, Lpz. 1848.
H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäol. des deutsch. Mittelalters, 4. Aufl. Lpz. 1868; 5. Aufl. 1883. Archäol. Wörterbuch, 2. Aufl. Lpz. 1877.
Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét. 2. Aufl. Paris 1877.
Smith u. Cheetham, Dictionary of Christian Antiquities, Lond. 1872 ff. (s. Handb. I, 119).
A. Müller u. O. Mothes, Illustriertes archäol. Wörterbuch &c, Lpz. 1877 f.
F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, Freib. 1879 ff. (mit Zugrundelegung von Martigny).
Herzog-Plitt, Real-Encykl. 2. Aufl. Lpz. 1877 ff. (PRE.[2])
Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. v. Cardinal Hergenröther u. F. Kaulen. Freib. 1880 ff.

2. Archäologie der kirchlichen Verfassung und Verwaltung.

I. **Die Gemeinde in ihrer Einheit.** Die christliche Gemeinde stellt die Gesamtheit der durch die Taufe auf Grund des Bekenntnisses zu Jesu Christo in geistiger Einheit zusammengeschlossenen Gläubigen dar, die im Neuen Testament vorwiegend *ἅγιοι*, *ἐκλεκτοί*, *πιστοί* (*πιστεύοντες*, *πιστεύσαντες*), *ἀδελφοί* genannt werden (z. B. Röm. 1, 7; 1 Petri 1, 15; 2 Tim. 2, 10; 1 Tim. 4, 3; Akt. 9, 30). Im nachapostolischen Zeitalter erscheint im Verkehr der Gläubigen untereinander die Bezeichnung *ἀδελφοί*, fratres (daher die Gemeinde cuncta fraternitas, ecclesia fratrum) besonders beliebt, während *πιστοί*, fideles hauptsächlich angewandt wird, um den Gläubigen im Unterschiede von Nichtchristen oder Katechumenen zu bezeichnen (Inschr. aus Catania: ... pagana nata ... fidelis facta). Der Name *Χριστιανοί*, Christiani (vlg. Chrestiani), der Gemeinde von außen und zwar zuerst in Antiochien zugetragen (Akt. 11, 26; vgl. 26, 28) und die gebräuchlichste Benennung der Gläubigen seitens der Heiden (Tacit. Ann. XV, 44: quos .. vulgus Christianos appellabat), ist erst in nachkonstantinischer Zeit von jenen allgemein als Selbstbezeichnung aufgenommen worden. Die vereinzelt vorkommenden Namen *Ναζωραῖοι* und *Γαλιλαῖοι* sind wohl jüdischen Ursprungs; doch machten auch die Heiden (Julianus Apostata) gelegentlich Gebrauch davon, um das Christentum dem Hellenismus gegenüber als Unkultur zu charakterisieren. Ausdrücke endlich wie *ἄθεοι*, desperati, asinarii (vgl. Tertull. Apol. c. 10; Min. Fel. c. 9. 28 und das palatinische Spottkruzifix), *Σιβυλλισταί* beruhen auf falscher Beurteilung der christlichen Religion und Religiosität und sind nie allgemein gebräuchlich gewesen.

Die christliche Gemeinde war das Resultat des Erlösungswerkes Christi. Ihre rechtliche Stellung zu den staatlichen Gewalten, unter denen sie lebte, blieb seitens dieser vorläufig ungeregelt: mit den zahlreichen Religionen und Sekten, welche das römische Weltreich umschloß, genoß das Christentum zwar nicht gesetzliche, aber faktische Duldung, ohne in der Form staatlich anerkannter Begräbnisgenossenschaften (de Rossi) oder gewerblicher Verbände (Heinrici) Schutz suchen zu müssen, bis unter Trajan c. 112 die römische Staatsregierung Veranlassung nahm, seine Existenzberechtigung förmlich zu verneinen.

Dieses staatsrechtliche Verhältnis ist trotz des wohlwollenden Verhaltens einzelner römischer Herrscher bis Konstantin d. Gr. dasselbe geblieben; von diesem erst wurde dem Christentum dauernd staatliche Duldung gegeben, und auf Grund dieser Thatsache und unter persönlicher Gunsterweisung des Kaisers und seiner Söhne entwickelte sich das Christentum rasch zur Staatsreligion und trat die Erbschaft der alten römischen Staatsreligion mit ihren Privilegien, aber auch mit ihrer Abhängigkeit von dem Staate an. Eine Folge der geänderten Lage war es, daß die Kirche nun auch durch den Staat sowohl wie durch private Zuwendungen finanziell sicher gestellt wurde, während sie vorher gezwungen war, die Mittel, welche sie brauchte, durch freiwillige Gaben, die sowohl in Barzahlungen wie in Naturalien bestanden und für die man bald im Alten Testament die dogmatische Begründung fand, aufzubringen. Der Ertrag der kirchlichen Einkünfte bildete den Inhalt der arca ecclesiastica; die Verwaltung (sancta administratio) lag in der Hand des Bischofs, der dieselbe durch die unterstellten Organe, in der Regel durch die Diakonen bezw. den Archidiakonus ausführen ließ.

Die kirchliche Gemeinschaft kam, abgesehen von dem kleineren Kreise gottesdienstlicher Versammlungen, äußerlich zum Ausdruck in regelmäßigen oder außergewöhnlichen Versammlungen (*σύνοδοι*, concilia). Dieselben umfassen entweder die bischöfliche Diözese oder eine oder mehrere Provinzen oder die gesamte Kirche (ökumenische Konzilien). Die Zahl der letzteren, die schon früh das höchste Ansehen genossen und deren Beschlüsse als inspiriert angesehen wurden (Leo I.: instruente spiritu sancto), beträgt in den ersten sechs Jahrhunderten 5, nämlich: Nicäa 325, Konstantinopel I 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, Konstantinopel II 553. Dazu kommen aus späterer Zeit: Konstantinopel III 680, Nicäa II 787, Trullanum II (Quinisextum) 692 (von den Römern nicht anerkannt), Konstantinopel IV 869 (von den Griechen nicht anerkannt). Die Berufung dazu erfolgte seitens der kaiserlichen Regierung; auch führten der Kaiser oder kaiserliche Kommissäre den Vorsitz, während die Vorlagen, die Leitung der Debatten und der Abstimmung, also die innere Seite des Konzils dem bischöflichen Präsidium überlassen war. Die Bestätigung der Beschlüsse (*ὅροι*, definitiones), welche *δόγματα*, *σύμβολα* hießen, sofern sie dogmatischen, *κανόνες*, wenn sie kirchenrechtlichen Inhaltes waren, und von den berechtigten Teilnehmern des Konzils unterschrieben wurden, vollzog der Kaiser. Der kirchenrechtliche Stoff, welchen die allgemeinen wie die engeren Konzilien ergaben, wurde schon frühzeitig in Sammlungen zusammengeschlossen (die apost. Konstitutionen und Kanonen 3.—5. Jahrh.), auf Grund deren am Ende des 5. oder am Anfange des 6. Jahrhunderts im Abendlande der Abt Dionysius Exiguus ein größeres Korpus (codex Dionysii) herstellte, das zu hohem Ansehen gelangte und bald zahlreiche echte und unechte Zusätze erhielt. Für das Morgenland fertigte eine ähnliche Arbeit an der antiochenische Presbyter Johannes Scholastikus (seit 565 Patriarch in Konstantinopel) unter dem Titel *σύνταγμα κανόνων*, die später von ihm mit einem Auszuge aus kirchlichen Gesetzen in den Novellen Justinians zu dem Nomokanon (*νομοκανόνες*) vereinigt wurde.

Weiterhin sind als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft die offiziellen Korrespondenzen zu betrachten, in denen einzelne Diözesen bezw. deren Bi-

schöfe miteinander verkehrten, sowie die an bestimmte Personen ausgehändigten Empfehlungs- oder Beglaubigungsschreiben (literae communicatoriae, canonicae, formatae). Diese letzteren hatten, um einer Fälschung vorzubeugen, eine bestimmte Form. Vorzüglich waren die von Alexandrien aus erlassenen *γράμματα πασχάλια* (epistulae paschales), welche den Tag der Osterfeier zur Kenntnis brachten, ein Zeichen der kirchlichen Einheit und Gemeinschaft. Charakteristisch für diesen ganzen brieflichen Verkehr Optatus: totus orbis commercio formatarum (scl. literarum) in una communionis societate concordat.

II. **Die Gemeinde in ihrer Gliederung.** Die prinzipielle Gleichheit aller innerhalb der Gemeinde (1 Petri 2, 9; Apok. 1, 6) wird im Neuen Testament durch den daselbst gesetzten Unterschied von Leitenden und Geleiteten (*ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι, ποιμένες — λαός, ποιμνίον, πλῆθος τῶν πιστῶν* u. s. w.), über denen bezw. neben denen noch die Apostel, die ordnungsmäßigen Gemeindelehrer (*διδάσκαλοι*), die *προφῆται* und die *εὐαγγελισταί* stehen, nicht verletzt. Jene Scheidung ergab sich als eine selbstverständliche aus dem Charakter der Kirche als eines sittlich-religiösen Organismus. Indeß erfährt sie im 2. Jahrhundert schon in der Weise eine Steigerung und neue Begründung, daß das von allen Gläubigen prädizierte Priestertum auf die Lehrenden und Leitenden beschränkt wird, und nach Analogie des alttestamentlichen Priestertums eine mit besonderen Vorrechten ausgestattete geistliche Beamtenschaft, deren Angehörige sich als den Stand, als die erste Rangklasse, *κλῆρος* (clerus, clerici), ordo (o. ecclesiae, ecclesiasticus, sacerdotalis) bezeichnen, sich herausbildet, welchem die Gemeinde als *λαός*, plebs entgegengesetzt wird. Indes hat die Idee des allgemeinen Priestertums auch noch in einer Zeit gelegentlich Ausdruck gefunden, welche jene Entwicklung als abgeschlossen hinter sich hatte (Irenäus, Chrysostomus).

Über das Niveau der Gemeinde erheben sich ferner im 3. Jahrhundert die Konfessoren, die Märtyrer und die Asketen, jedoch nicht verfassungsmäßig, und im Verlaufe des 4. Jahrhunderts die Anachoreten und die Mönche. Auch einzelne Stände und Kongregationen der antiken Gesellschaft, obgleich zum teil ursprünglich durch die alte Religion geschaffen, dauern in der Kirche und in dem christlichen Staate mit ihren früheren Namen fort, wie die flamines (auf einem nordafrikanischen Grabsteine: flamen perpetuus christianus) und die sacerdotales.

III. **Die kirchlichen Ämter im allgemeinen.** Insofern jede geordnete Gemeinschaft einer bestimmten Organisation und Verfassung bedarf, setzten die Apostel in den von ihnen gegründeten Gemeinden Beamte zu dem Zwecke ein, die kirchlichen Angelegenheiten des betreffenden Verbandes von Gläubigen zu leiten (Akt. 14, 23; Tit. 1, 5, vgl. Clem. Rom. I, 42). Die anfangs mit sehr einfachen Mitteln arbeitende Verwaltung wurde in dem Maße, als die Gemeinden anwuchsen, komplizierter und gestaltete sich schon frühzeitig fast in ihrem ganzen Umfange zu einem Vorrechte des Klerus. Dieser klerikale Stand, dessen Organisation sich zwar nicht ganz ohne Einfluß synagogaler Verfassung, aber doch vorwiegend unter bestimmter Einwirkung der vorhandenen politischen Regierungs- und Verwaltungsformen vollzogen hat, stuft sich schon frühzeitig in zwei Ordnungen ab, für welche später die Bezeichnungen ordines majores und ordines minores üblich geworden sind. Zu jenen zählen die Bischöfe, Pres-

byter und Diakonen, zu diesen sämtliche übrigen Kleriker. Daneben verfügt die Kirche über eine Anzahl von Beamteten (Katecheten, Hermeneuten, diplomatische Agenten), die zwar in der Regel, aber nicht notwendigerweise dem Klerus angehörten. Die Übernahme eines kirchlichen Amtes wird schon im Neuen Testament von den Bedingungen reiner Lehre, unbescholtenen Wandels und persönlicher Befähigung, in einzelnen Fällen auch eines bestimmten Alters abhängig gemacht (Akt. 6, 3; 1 Tim. 3, 2 ff.; 5, 9 ff.; Tit. 1, 5 ff.). Diese Kandidaturnormen, die indeß in ihren Einzelheiten nicht immer allgemein giltig waren, erfahren im Laufe der Zeit eine Spezialisierung und Verschärfung; die Praxis und die Einwirkung alttestamentlicher Verordnung führt neue ein (Ausschluß von Pönitenten, Lapsi, in nahen Verwandtschaftsgraden Verehelichten, Verstümmelten, mit Gebrechen Behafteten u. s. w.). Als ungeeignet galten auch — vielleicht zum Teil unter Einfluß der in der römischen Staatsverwaltung maßgebenden Grundsätze — solche Personen, deren Gewerbe als unmoralisch beurteilt zu werden pflegte (Schauspieler, Zirkuskämpfer, Schenkwirte); ferner niedere Magistrate, denen amtliche Abhängigkeit die freie Verfügung über ihre Person hinderte. Sklaven konnten nur mit ausdrücklicher Erlaubnis ihrer Herren ordiniert werden; Militärpersonen standen nur die niederen Ordines offen. Von seiten des Staates dagegen und unter Protest der Kirche wurde der Eintritt der Decurionen in den Klerus geradezu verboten oder von gewissen Bedingungen (Zustimmung der Kurie, Verzicht auf das Vermögen) abhängig gemacht. Die Ehe, jedoch mit strenger Innehaltung des beschränkenden apostolischen Verbotes zweiter Ehe (1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6), ist in der alten Kirche kein absolutes Hindernis gewesen; nur hinsichtlich der Bischöfe gelangte an der abschließenden Grenze der altchristlichen Periode die Forderung der Ehelosigkeit, zum Teil in vollem Umfange, zum teil in der modifizierten Form des Verbotes ehelicher Gemeinschaft nach der Ordination ziemlich allgemein zur Geltung. Eine bestimmte wissenschaftliche Vorbildung war in der alten Kirche keine Kandidaturbedingung; aber das Bedürfnis einer solchen ist schon frühzeitig empfunden worden und hat in mehreren Hauptgemeinden (Alexandrien, Cäsarea, Antiochien) diesem Zwecke dienende theologische Bildungsanstalten geschaffen.

Bei der Wahl zu den kirchlichen Ämtern kommen in den ersten drei Jahrhunderten zwei Faktoren in Betracht, die Gemeinde und der Klerus bezw. der Bischof. Während aber in apostolischer Zeit die eigentliche Entscheidung in der Gemeinde lag (Akt. 1, 15. 23; 6, 1 ff., vgl. Clem. Rom. I, 44), wurde im Verlaufe des 2. und des 3. Jahrhunderts mit der Ausbildung und Konsolidierung der Hierarchie der Schwerpunkt mehr und mehr auf die Seite des Klerus gerückt und die Wahlbeteiligung der Gemeinde schließlich auf einen formalen Konsensus reduziert. Aber auch dieser Rest früheren Rechtes wird in der Folgezeit fast überall beseitigt, und nur eine schwache Reminiszenz davon, die Wahl durch die plötzlich sich geltend machende vox populi (Ambrosius von Mailand, Martin von Tours) wird noch anerkannt. Dagegen tritt nun bei der Wahl die staatliche Gewalt mit dem Klerus mehr oder weniger entschieden in Konkurrenz oder auch der Patronat, dessen Anfänge in das 5. Jahrhundert fallen (Conc. Arausic. I). Die erwählten Personen wurden durch einen feierlichen Akt (χειροτονία, ordinatio) in ihr Amt, welches

immer ein lokal genau bestimmtes sein sollte (ordinationes loco fundatae), eingeführt. Die in ermahnender Ansprache und in Gebet und Handauflegung bestehende Ordinationsform apostolischer Zeit (Akt. 1, 23 f.; 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) hat sich später mannigfach erweitert und für die einzelnen Ämter besonders gestaltet und in Wort und Zeremonien eine feste Gestalt gewonnen.

Gewaltsame Ordinationen, in der Kirche immer mißbilligt, wurden durch eine kaiserliche Verordnung vom Jahre 460 für ungültig erklärt und mit Strafe belegt. Die später fixierte Ordnung, daß die einzelnen klerikalen Grade in der bestehenden Folge durchlaufen werden mußten, beginnt am Ausgange der altchristlichen Zeit fast allgemein Sitte zu werden; die früheren Jahrhunderte kennen dieses System des Aufsteigens nicht, immerhin aber legte man Wert darauf, daß die höheren Ordines vollständig durchmessen würden. In zahlreichen Fällen aber jüngerer und älterer Zeit ist ein beschleunigtes, nur formales, Hindurchgehen durch die klerikalen Grade zur Anwendung gekommen und hat rechtliche Anerkennung gefunden. Auf einem Epitaph des 5. Jahrhunderts, welches einem Brescianer Bischof Flavius Latinus von seiner Enkelin gesetzt ist (C. J. L. V, 1 Nr. 4846), ist bemerkt, daß der Tote 12 Jahre Exorzist, 15 Jahre Presbyter und dann 3 Jahre und 7 Monate Bischof gewesen. — Hinsichtlich der klerikalen Gewandung ergeben die literarischen und die monumentalen Quellen übereinstimmend, daß in den ersten vier Jahrhunderten eine solche weder im bürgerlichen Leben noch bei Vollziehung gottesdienstlicher Akte üblich gewesen. Nur scheint in letzterem Falle die weiße Farbe bevorzugt worden zu sein. Erst seit der Mitte ungefähr des 5. Jahrhunderts gewinnt der Klerus zunächst dadurch eine auszeichnende Kleidung, daß er im Gegensatz zu den Laien, welche die altrömische Tracht (Tunika und Pallium) aufzugeben anfangen, diese letztere festhält. Zu derselben Zeit ungefähr bildet sich, auf Grund der antiken Kleidung, aber unter dem Einflusse alttestamentlicher Verordnungen, christlicher Symbolik (Hirtenstab, Ring u. s. w.) und höfischer Etiquette für den Bischof ein eigentümlicher Ornat aus; ebenso schaffen die beiden erstgenannten Faktoren eine besondere liturgische Kleidung, die in dieser Zeit noch ziemlich einfach erscheint (Mosaiken in S. Vitale in Ravenna) und die Grundlage der reichen und mannigfaltigen kirchlichen Vestimenta des Mittelalters bildet. In Behandlung des Haupt- und Barthaars folgten die Kleriker anfangs der allgemeinen Sitte. Erst im 5. Jahrhundert kommt vereinzelt der Brauch auf, das Haar kurz und den Bart lang zu tragen. Die Tonsur gelangt im Klerus noch nicht zur Anwendung, sie ist aber bald darauf aus den Mönchskreisen ihm zugetragen worden (Tonsura Pauli; tons. Petri). Den Auszeichnungen, welche die Kirche dem Klerus gab, fügte der Staat auch seinerseits einige hinzu; dahin gehören gänzliche oder partielle Immunität und die Befreiung von der Übernahme gewisser öffentlicher Ämter (*ἀλειτουργησία*). Das Verzeichnis, welches die Namen der Geistlichen einer bestimmten Gemeinde oder Kirche enthielt, hieß albus (album), griechisch *κανών*; daher auch die Bezeichnung *οἱ ἐν κανόνι* (lat. canonici) für Kleriker.

IV. **Der Episkopat.** An der Spitze des Klerus steht der Bischof (*ἐπίσκοπος*, episcopus, *πάπας*, papa, *πρόεδρος*, *προεστώς* praepositus). Während

im Neuen Testament (Akt. 20, 17. 28; Tit. 1, 5. 7 u. s. ö.) und mehrfach auch bei den apostolischen Vätern (Clem. Rom., Herm., Polyk.) die Bezeichnungen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* parallel stehen und eine Mehrheit von *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* als Gemeindevorstand genannt wird, gelangt, abgesehen von der jerusalemitischen Gemeinde, welche von Anfang an eine monarchische Verfassung hat (Jakobus der Gerechte), in der Kirche im Verlaufe des 2. Jahrhunderts ein monarchischer Episkopat zur Ausbildung, welcher die Mitpresbyter sich unterordnet (die ignat. Briefe, Cyprian). Dieser Episkopat beruht nicht auf einer Anordnung der Apostel (R. Rothe und die kath. Ansicht) hat sich auch nicht aus einer anfangs coordinierten Stellung der presbyterialen und episkopalen Amtsgewalt entwickelt (Hatch-Harnack), sondern ist unter der Einwirkung bestimmter geschichtlicher Verhältnisse entstanden. Der monarchische Bischof vereinigt in sich die oberste Auktorität. Er ist der juristische Vertreter der Gemeinde, verwaltet das Kirchenvermögen, übt die höchste Aufsicht über Sitte und Lehre und schließt rechtsgiltig von der kirchlichen Gemeinschaft aus und nimmt in dieselbe auf. Seiner Leitung unterliegt nicht nur der Kultus als Ganzes, sondern auch einzelne Teile desselben, wie die Konsekration der Abendmahlselemente, die Taufe, die Predigt u. a. können ordnungsmäßig nur durch ihn oder mit seiner ausdrücklichen Bewilligung (jussione episcopi) vollzogen werden. Das Ansehen des Bischofs kam in mancherlei Ehrenbezeugungen (z. B. die *προσκύνησις*) und Titulaturen zum Ausdruck. Auch der Staat respektierte es und gewährte dem Episkopat eine Reihe außerordentlicher bürgerlicher Rechte, wie die Interzession bei Kriminalvergehen, schiedsrichterliche Befugnisse, Exemption von der Pflicht der Zeugenschaft. Seine Insignien waren der Ring, der Hirtenstab, die Mitra, das Brustkreuz. Ihre nächste Schranke fand die bischöfliche Macht in der Amtsgewalt des Metropoliten oder auch in der Majorität der Eparchie-Bischöfe; weiterhin in den Synoden. — Die bischöflichen Einkünfte, in älterer Zeit aus den freiwilligen Gaben der Gemeindeglieder bestritten und von deren Ertrag abhängig, erreichten, seitdem die Kirche über eigenes Vermögen verfügte, im allgemeinen eine ansehnliche Höhe. Allgemein gültige Bestimmungen darüber existierten indes nicht. — Die Wahl der Bischöfe, welche entweder sofort oder kurz nach dem Eintreten der Vakanz vorgenommen werden mußte, wurde in älterer Zeit durch den Klerus im Zusammenwirken mit der Gemeinde (Cyprian: post divinum judicium, post populi suffragium [d. h. Vorschlag], post coepiscoporum consensum), seit dem 4. Jahrhundert aber durch den Metropoliten und die ihm unterstellten Bischöfe vollzogen (Concil. Nic. c. 4). Wählbar war jeder Gläubige, der ein bestimmtes Alter, in der Regel das 30. Jahr (nach Luk. 3, 23), erreicht und den in Kraft bestehenden Bedingungen genügt hatte; indes kamen vorzugsweise die Presbyter und die Diakonen (Archidiakonen) in Betracht, und nur in Ausnahmefällen wurden Kleriker niederen Ranges oder Laien zur Bischofswürde befördert. Die Ordination vollzog der Metropolit. Daran schloß sich die in der Regel mit einem sermo enthronisticus verbundene Inthronisation. Der Amtsantritt pflegte durch Zirkularschreiben (*γράμματα κοινωνικά*, litterae inthronisticae) den übrigen Bischöfen, zunächst der Provinz, zur Kenntnis gebracht zu werden.

In der Reihe der Bischofssitze erhielten die Episkopate derjenigen Städte,

welche in kirchlicher oder politischer Beziehung eine hervorragende Stellung einnahmen, eine höhere Machtbefugnis, und die Inhaber dieser Bistümer ordneten sich als **Metropoliten** (μητροπολῖται, archiepiscopi, episcopi primae sedis) eine im Laufe der Zeit immer bestimmter sich abgrenzende Anzahl von Bischöfen, in der Regel diejenigen der bürgerlichen Eparchie, unter. Diese Steigerung des Episkopats hat sich in den einzelnen Kirchengebieten je nach den lokalen Verhältnissen früher oder später vollzogen. Die Metropoliten besaßen in der ihnen unterstellten Provinz die oberste Jurisdiktion, beriefen Synoden, publizierten kirchliche Erlasse und leiteten und bestätigten die Bischofswahlen. Ihre Amtsgewalt war eine in das Große übertragene, potenzierte episkopale. Ihre Wahl geschah durch die Provinzialbischöfe.

Wie die Metropoliten die Bischöfe sich subordinierten, so erhoben sich unter jenen und über jene im 4. Jahrhundert die Inhaber der sog. apostolischen Stühle, insonderheit die Metropoliten von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, denen in Rücksicht auf seine hervorragende politische Bedeutung auch der von Konstantinopel zugefügt wurde. Unter diesen Bischöfen, welche die früher allgemeine Benennung πατριάρχαι auf sich konzentrierten — mit Ausnahme Roms, wo die Bezeichnung episcopus üblich blieb — erstiegen schließlich Rom und Konstantinopel die höchste Rangstufe. Der Patriarchat ist die Zusammenfassung einer größeren oder kleineren Anzahl von Eparchien, also eine Parallelinstitution der staatlichen Präfektur. Die Amtsgewalt, welche den Metropoliten über die Bischöfe zustand, besaßen die Patriarchen den Metropoliten gegenüber. Sie repräsentieren die Gesamtkirche und bedingen durch ihre Anwesenheit die Ökumenizität eines Konzils. Nur wenigen Metropoliten (αὐτοκέφαλοι) gelang es, sich dauernd oder vorübergehend von dem Patriarchate zu emanzipieren (Cypern, Mailand, Ravenna). Gegenüber den durch den Metropolitanat und den Patriarchat verursachten Machtverlusten war es für die Bischöfe nur eine geringe Entschädigung, daß die mit ihnen konkurrierenden Landbischöfe (χωρεπίσκοποι), die bald als Bischöfe, jedoch mit beschränkter Jurisdiktion, bald als Presbyter mit erweiterten Vollmachten erscheinen, unter dem Drucke synodaler Bestimmungen seit dem 4. Jahrhdt. allmählich zu verschwinden anfangen und ihre Amtsgewalt an die städtischen Bischöfe abgeben. Ungefähr gleichzeitig damit erscheinen im Morgenlande die **Periodeuten**, bischöfliche Visitatoren.

V. **Presbyter und Diakonen.** Indem aus dem Kollegium der **Presbyter** (πρεσβύτεροι, antistites) der monarchische Bischof aufstieg, sank jenes folgerichtig zu der Bedeutung eines vorwiegend beratenden und mithelfenden Amtes herab (senatus ecclesiae), dessen gottesdienstliche und kirchliche Funktionen in ihrer Gültigkeit an die Zustimmung des Bischofs geknüpft waren, ohne daß diese letztere in einzelnen Fällen nachgesucht und erteilt zu werden brauchte. Die Amtsthätigkeit der Presbyter bezog sich vorzüglich auf die Seelsorge; außerdem waren ihnen einzelne gottesdienstliche und kirchliche Akte (Predigt, Schriftlektion, Taufe, Eheschließung) übertragen. An der Spitze des Presbyterkollegiums erscheint seit dem 4. Jahrhundert in einigen Hauptgemeinden ein durch den Bischof eingesetzter **Archipresbyter** (Protopresbyter), dessen Amt aus praktischen Gründen, zur Vereinfachung des Geschäftsganges geschaffen zu sein scheint. Die Ordination der Presbyter vollzog der Bischof

unter Assistenz des Presbyterkollegiums. Als kanonisches Alter pflegte im allgemeinen das 25. Lebensjahr zu gelten. (Die seniores plebis [seniores ecclesiastici, nobilissimi], welche im 4. und 5. Jahrhundert in Nordafrika erwähnt werden, gehörten nicht zum Klerus, sondern waren ein aus der Gemeinde zur Teilnahme an der Kirchenverwaltung berufenes Kollegium von Laien, über deren Funktionen und Rechte nichts näheres bekannt ist). — Der Diakonat (*διάκονοι*, diaconi, *ὑπηρέται*, ministri, ministratores), in der jerusalemitischen Gemeinde mit einer Siebenzahl zur Regelung des Almosenwesens (*διακονεῖν τραπέζαις*) eingerichtet (Akt. 6, 1 ff.), erhält bereits in apostolischer Zeit eine angesehenere Stellung (Phil 1, 1; 1 Tim. 3, 8. 12) und wahrscheinlich auch schon einen größeren Geschäftskreis, der in der Folge sich noch mehr erweitert. Entsprechend jedoch der ursprünglichen Zweckbestimmung des Diakonats erstrecken sich die amtlichen Funktionen vorwiegend auf die äußeren Angelegenheiten und Geschäfte (Verteilung der Almosen, Sammlung der Opfergaben, Beaufsichtigung des Gottesdienstes, Darreichung der konsekrierten Elemente u. s. w.). Nach dem Muster der jerusalemitischen Gemeinde pflegte man vielfach nur sieben Diakonen aufzustellen (z. B. in Rom); die Synode zu Neocäsarea (a. 314) machte daraus sogar ein Gebot, welches das Quinisextum durch die Unterscheidung zwischen Diakonen zu gottesdienstlichen Verrichtungen und solchen zur Armenpflege wenigstens theoretisch aufrecht zu erhalten suchte. Wie der Presbyterat erhielt auch der Diakonat eine monarchische Spitze in dem Archidiakonen, welcher häufig die einflußreiche Vertrauensperson des Bischofs wurde. Durch engen Anschluß an den Bischof erlangten aber auch die Diakonen im 4. Jahrhundert eine sehr angesehene Stellung, welche die der Presbyter faktisch überstieg (vgl. Const. Apost. II, 44) und schon frühzeitig kirchlichen Synoden, so dem ersten ökumenischen Konzil, Anlaß zu einer Verwarnung der Diakonen gab. Die Weihe zum Diakonat wurde unter Gebet durch Handauflegung vollzogen (Const. Apost. II, 42; VIII, 7).

VI. **Die niedern Kirchenämter.** Nach unten stufte sich der Diakonat ab zu dem in der abendländischen Kirche seit der Mitte des 3. Jahrhunderts, im Orient dagegen erst im 4. Jahrhundert nachweisbaren Subdiakonat (*ὑποδιάκονοι*, hypodiaconi), durch welchen dem Diakonate eine breite Basis und willkommene Entlastung gegeben wurde. Den Subdiakonen fiel hauptsächlich die Verrichtung der bis dahin von den Diakonen geleisteten niedern Dienste zu. Daneben wurden sie häufig als Überbringer bischöflicher Schreiben oder mündlicher Botschaften verwandt. Ihre Aufnahme in den Klerus geschah in einigen Kirchen vermittelst Handauflegung, in den meisten jedoch ohne solche. Die Zahl der Subdiakonen war in den einzelnen Gemeinden verschieden. Während Rom bei der Siebenzahl verblieb, hatte Konstantinopel zur Zeit Justinians nicht weniger als neunzig Subdiakonen. — Als Paralleleinrichtung des männlichen Diakonats wurde bereits in apostolischer Zeit, jedoch noch nicht mit festen Formen, ein weiblicher Diakonat (*αἱ διάκονοι*, *διακόνισσαι*, ministrae, virgines) zum Zwecke diakonaler Verrichtungen innerhalb des weiblichen Teiles der Gemeinde geschaffen (Röm. 16, 1). Den Diakonissen lag hauptsächlich die Armen- und Krankenpflege ob; auch assistierten sie der Taufe weiblicher Katechumenen und befaßten sich, indes nur privatim (mulier taceat in ecclesia) und nicht allgemein, mit dem katechetischen Unterrichte. Von den

Diakonissen sind, obgleich vielfach mit ihnen identifiziert, zu unterscheiden die schon im Neuen Testamente (1 Tim. 5, 9 u. f.) erwähnten „Witwen" (χῆραι, viduae), welche innerhalb der Gemeinde einen Ehrenstand bildeten, über dessen Wesen näheres nicht bekannt ist. Die Diakonissen pflegten vom Bischof förmlich ordiniert zu werden. Die Mittelstellung, welche sie so zwischen Klerus und Laien einnahmen, wurde im 5. Jahrhundert dadurch nach der Seite der letztern hin verrückt, daß man, wohin schon das Konzil von Nicäa (c. 19) gewiesen, von einer Ordination der Diakonissen Abstand nahm. Seitdem geriet der weibliche Diakonat, besonders im Occident, rasch in Abnahme und wurde endlich ganz beseitigt. — Nur wenig älter als der Subdiakonat ist der Lektorat (lectores, ἀναγνωσταί), welchen als besonderes Kirchenamt zuerst Tertullian erwähnt. In vielen Gemeinden indeß hat die ältere Sitte, die gottesdienstlichen Schriftabschnitte durch einen Presbyter oder Diakonen vorlesen zu lassen, ununterbrochen fortgedauert, und der Lektorat hat als eigener Ordo dort keinen Eingang gefunden. Zu dem Lektorate wurden nicht selten Knaben zugelassen (lectores infantuli) — eine nordafrikanische Inschrift nennt einen fünfjährigen Lektor —; im 6. Jahrhundert setzte man das kanonische Alter auf 18 Jahre fest. Das Amt der Vorsänger im Gottesdienste (ψαλταί, psalmistae, cantores), anfangs sehr wahrscheinlich mit dem Lektorate verbunden, erscheint seit der Mitte des 4. Jahrhunderts einem eigenen Kollegium übertragen. In einigen Hauptkirchen waren sogar Anstalten zur Ausbildung der Vorsänger vorhanden. — Während in den beiden ersten Jahrhunderten der Exorzismus als allgemein christliches Charisma galt und geübt wurde, schuf die Kirche im 3. Jahrhundert für denselben den Ordo der Exorzisten (Ἐξορκισταί, Ἐπορκισταί, Exorcistae), ohne indes das Recht der Ausübung des Exorzismus der Gemeinde zu entziehen (exorcistae per gratiam — exorc. per ordinem). Den Exorzisten lag nicht nur die Vollziehung des Exorzismus vorkommenden Falls ob, sondern sie hatten zugleich die regelmäßige Aufsicht über die Energumenen und für das geistliche und leibliche Wohl derselben Sorge zu tragen. Bei der Ordination erhielten sie aus der Hand des Bischofs ein Buch, in welchem die kirchlichen Beschwörungsformeln eingetragen waren. — Die Akoluthen (ἀκόλουθοι), deren zuerst in einem Schreiben des römischen Bischofs Cornelius Erwähnung geschieht, scheinen, wie durch den Namen nahe gelegt wird, niedere, an die Person des Bischofs gebundene Kirchendiener gewesen zu sein, entsprechend den römischen Magistratsdienern. Cyprian nennt sie einmal als Überbringer von Almosen; in einigen Kirchen fiel ihnen die Aufgabe zu, die Leuchter anzuzünden und den Abendmahlswein zur Konsekration darzureichen. Das Institut ist ein spezifisch occidentalisches; im Orient hat es nur in beschränktem Umfange Aufnahme gefunden. — Gleichzeitig mit den Akoluthen werden in der alten Kirche die Thürhüter (ostiarii, janitores, θυρωροί, πυλωροί) erwähnt. Welchen Umfang ihr gewiß nicht auf das Öffnen und Schließen der Kirchthüren und die Überwachung des Eingangs beschränktes Amt hatte, ist nicht bekannt. Ihre Aufnahme in den Klerus geschah in einfachster Form unter Überreichung eines Schlüssels. — Mit der Herstellung der Begräbnisstätten und der Beisetzung der Toten waren die Fossoren (fossores, fossarii, κοπιαταί) betraut, die im 4. Jahrhundert, nachdem sie bis dahin eine untergeord-

nete Stellung eingenommen hatten, dem Klerus eingegliedert wurden. Sie waren in Kollegien geteilt. Ihre Zahl bestimmte sich nach den lokalen Verhältnissen. Obgleich den Presbytern direkt unterstellt, bemächtigten sie sich in Rom im Laufe des 4. Jahrhunderts, aber nur vorübergehend, auch der Administration des Begräbniswesens. Die Bezeichnung κοπιαταί ist hergeleitet von κοπιάω in der Bedeutung von „mühevoll arbeiten" (laborare), was sich auf die mit mancherlei Schwierigkeiten verknüpfte Herstellung der unterirdischen Grabanlagen bezieht. Dagegen waren die sog. lecticarii (decani), welche in Konstantinopel die Leichenbestattung besorgten, nicht Kleriker, sondern Laien, wie wahrscheinlich auch die parabolani genannten Krankenpfleger. — Der hohe Wert, welchen die alte Kirche im allgemeinen auf eine gründliche Unterweisung der Katechumenen legte, erklärt es, daß schon frühzeitig der Unterricht derselben geregelt und dazu bestellten Lehrern (κατηχηταί [v. κατηχεῖν], catechistae, doctores audientium) übertragen wurde. Die Katecheten pflegten in der Regel aus dem Klerus ausgewählt zu werden, und zwar unterschiedslos aus den Presbytern, Diakonen und Lektoren, je nach den lokalen Verhältnissen. Daneben erteilten Laien den katechetischen Unterricht, doch im Namen und unter Aufsicht der kirchlichen Behörde. Indem einzelne Katechetenschulen, wie die in Alexandrien und in Antiochien, zu eigentlichen theologischen Bildungsanstalten sich entwickelten, wurden aus den daselbst wirkenden Katecheten folgerichtig theologische Lehrer. — In Ländern mit gemischter Sprache, bes. in Syrien und in der Africa proconsularis, benützte die Kirche zur Vermittelung des geschäftlichen Verkehrs und in gewissem Umfange auch der gottesdienstlichen Sprache Dolmetscher (Ἑρμηνευταί, interpretes). Sie gehörten nicht notwendigerweise dem Klerus an. — Eine einflußreiche Stellung nahmen die kirchlichen Notare (notarii, excerptores, ταχυγράφοι) ein, die offiziellen Schriftführer bei theologischen Disputationen, Synodalverhandlungen und sonstigen öffentlichen Akten. Sie bildeten ein Kollegium, dessen Vorsitzender den Titel primicerius notariorum führte. Auch hatten sie wohl die Aufsicht über die kirchlichen Archive (χαρτογράφοι, chartularii) und wurden gelegentlich in der Kanzlei der kirchlichen diplomatischen Beamten verwandt. Die vielfachen Beziehungen nämlich, in welche Staat und Kirche seit Konstantin d. Gr. traten, veranlaßten in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts einige Hauptkirchen, wie Rom und Alexandrien, zum Schutze ihrer Interessen eine ständige diplomatische Vertretung (Apocrisiarii [v. ἀποκρίνεσθαι], responsales) einzurichten. Auch angesehene Klöster verhandelten durch solche ständige Agenten mit der Regierung. — Nach Maßgabe endlich der antiken Institution der defensores rerum publicarum schuf sich die Kirche zur Wahrung ihrer Gerechtsame und zum Zwecke juristischer Vertretung defensores ecclesiae (ἔκδικοι, ἐκκλησιέκδικοι), die in bestimmten Fällen, wo es sich um rein kirchliche Angelegenheiten handelte, sogar Exekutionsrecht hatten. Vorzüglich die römische Kirche gebrauchte, seitdem sie über größere weltliche Besitzungen verfügte, solche Beamte (defensores Romanae ecclesiae), deren Zahl nach dem Ordo Rom. sieben betrug, einschließlich des präsidierenden primicerius defensorum. Diese diplomatischen und juristischen Beamteten waren nicht ausschließlich, aber vorwiegend Kleriker.

VII. **Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und Ausschluß aus derselben.** Die

Bedingung des Eintritts in die kirchliche Gemeinschaft bildet die Taufe. Wo es sich um Erwachsene handelte, ging ihr der Katechumenat voraus, in welchem sich die Kirche, soweit es möglich war, die Garantieen für ein bewußtes Christsein und Christenleben verschaffte. Die in apostolischer Zeit sehr kurze Dauer der katechetischen Unterweisung, die sich oft nur auf das Zustimmen zur evangelischen Predigt beschränkte (Akt. 2, 41; 8, 38 u. f.), erfuhr bald mit den geänderten inneren und äußern Verhältnissen der Kirche eine Erweiterung und umständlichere Organisation. Vorzüglich ergaben sich gewisse Abstufungen der im Katechumenat Stehenden, die man als Klassen zu bezeichnen pflegt. Die gewöhnliche Dreiteilung, welche hauptsächlich auf den 5. Kanon der Synode von Neocäsarea gegründet wird (Höfling, Hefele, v. Zezschwitz), unterscheidet: a) Ἀκροώμενοι, audientes, die unterste Klasse der Katechumenen, welche nur der Predigt beiwohnen durfte; b) Γονυκλίνοντες, genuflectentes, diejenigen Katecheten, welche, allerdings knieend, noch die ersten Teile des Kirchengebets anhörten; c) Φωτιζόμενοι, competentes, die an dem ganzen homiletischen Gottesdienste teilnahmen. Andere (Bona, Bingham) haben vier oder (Weiß, Mayer) nur zwei Klassen angenommen und neuerdings hat Funk den Klassenunterschied überhaupt in Abrede gestellt. Nach der nicht unwahrscheinlichen Ansicht des letztern bildeten die Katechumenen im christlichen Altertume „nur eine Klasse, und der Katechumenat ging zu Ende, sobald seine Mitglieder in den Stand der Taufkandidaten eintraten oder, in der Sprache der altchristlichen Kirche φωτιζόμενοι, μνόμενοι oder βαπτιζόμενοι, competentes, electi oder electi baptizati wurden.“ Über die Dauer des Katechumenats haben in der alten Kirche allgemein gültige Bestimmungen nicht existiert.

Wie die Kirche als geordnete Gemeinschaft das Recht übt, die Zahl ihrer Mitglieder auf Grund bestimmter Bedingungen zu vergrößern, so hat sie auch das Recht, solche, welche dem Gesamtwillen der Gemeinschaft nicht entsprechen, von sich ausschließen. Zudem hat ihr der Herr diese Befugnis ausdrücklich zuerkannt (sog. Schlüsselgewalt Mt. 18, 18; vergl. 16, 19; Joh. 20, 23) und der Apostel Paulus sie geübt (1 Kor. 5, 1 ff.; 1 Tim. 1, 19 f.). Darauf gründet sich die in der alten Kirche geübte Exkommunikation (excommunicatio, ἀφορισμός, ἀνάθεμα), die sich als excomm. minor (Ausschluß von dem eucharistischen Teile des Gottesdienstes) und excomm. major (völlige Trennung von der Gemeinde) darstellt. Sie war in dieser letztern Form das höchste Strafmittel der Kirche (August.: damnatio, qua poena in ecclesia nulla major est), das durch den zuständigen Bischof, jedoch nicht ohne vorhergegangene Warnung an den Schuldigen und unter bestimmten Formalitäten, zur Zeit Gregors d. Gr. nach den Normen des römischen Kriminalprozesses, verhängt wurde. Seitdem der Staat ein christlicher geworden, begann die rechtmäßig von der Kirche ausgesprochene Exkommunikation auch die staatsbürgerliche und soziale Stellung des davon Betroffenen zu schädigen, zum Teil de facto, zum Teil de jure. Da aber die Kirchenstrafe nicht nur Ausdruck der Heiligkeit der Gemeinde ist, sondern auch die Rettung und Wiederherstellung des Sünders bezweckt (vergl. 1 Kor. 5, 5), so wurde diesem die Möglichkeit offen gelassen, nach Erfüllung gewisser Bedingungen in die kirchliche Gemeinschaft wieder einzutreten (reconciliatio, pax, absolutio). Diese Bedingungen waren: thatsächliche Loslösung von der Sünde, ernstliche Reue,

Bitte um Wiederaufnahme und öffentliches Bekenntnis (ἐξομολόγησις, ἐξαγόρευσις, confessio). Die Buße hatte in der alten Kirche einen öffentlichen Charakter, was indes nicht ausschloß, daß gewisse Sünden vor einem engern Kreise oder vor dem Bischofe bzw. dem Presbyter gebeichtet wurden (Iren. adv. haer. I, 13, 7). Nach Erfüllung dieser Forderungen wurde der Pönitent nach Ablauf einer der jedesmaligen Sachlage entsprechenden Bußzeit (Cyprian.: tempus justum) mit dem Friedenskusse (osculum pacis) öffentlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. In ihrer Bitte um Befreiung aus dem status poenitentiae ließen sich die Büßenden häufig durch mündliche oder schriftliche Fürsprache (libelli pacis) der Kleriker sowie auch angesehener Konfessoren unterstützen, woraus sich, vorzüglich wo es sich um lapsi handelte, mancherlei Unzuträglichkeiten ergaben (Cyprians Briefe). Die zweite Exkommunikation schnitt in der alten Kirche (bis an das Ende des 4. Jahrhunderts ungefähr) die Möglichkeit einer Wiederaufnahme des Schuldigen ab; seitdem machte sich zunächst in der römischen Kirche und, wohl unter ihrem Einflusse, auch sonst eine mildere Praxis geltend, die sich aber vorläufig noch scheute, der älteren Anschauung direkt entgegenzutreten. Andererseits hat die Kirche die Forderung einzelner häretischer und schismatischer Kreise (Montanisten, Novatianer, Donatisten), die erste Exkommunikation als definitive zu behandeln, abgewiesen. In dem dem Gregorius Thaumaturgus beigelegten, in das Jahr c. 263 gesetzten sog. kanonischen Briefe werden zum erstenmale drei, und wenn man den jedenfalls unechten Schlußkanon mitrechnet, 4 Klassen der Büßenden genannt, deren Existenz im 4. Jahrhundert dann auch sonst bezeugt wird. Diese sind: a) *Προσκλαίοντες*, flentes; sie standen im unbedeckten Atrium des gottesdienstlichen Hauses (daher auch *χειμάζοντες*, hiemantes) und flehten die Eintretenden um ihre Fürbitte an. b) *Ἀκροώμενοι*, audientes; sie standen innerhalb des *ναός* am Eingange und hörten Predigt und Schriftvorlesung an. c) *Ὑποπίπτοντες*, substrati; sie hatten ihren Platz näher dem Chore, blieben auch während des Kirchengebetes anwesend und empfingen knieend — daher die Bezeichnung — die bischöfliche Handauflegung. d) *Συστάντες, συνιστάμενοι*, consistentes; sie verweilten auch während der Kommunion in dem Gotteshause. Diese Schematisierung des Bußwesens, die freilich nicht als eine allgemein verbreitete beurteilt werden will und ohne Zweifel nur in größeren Gemeinden zur Anwendung kam, barg eine große Gefahr der Veräußerlichung in sich, die dann auch in der Folgezeit sich eingestellt hat. Die Leitung der Buße lag in der Hand des Bischofs. Die Thatsache, daß auch die Presbyter die Absolution erteilen, und in Notfällen wohl auch die Diakonen (Cyprian), steht dem ebensowenig entgegen wie die übrigens vorübergehende Existenz eines eigenen Bußpriesters (*πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας*) im Orient, den in Konstantinopel zuerst c. 390 der Patriarch Nektarius beseitigte. Denn in jedem Falle wurde die Absolution als im Namen des Bischofs vollzogen gedacht. Die Kleriker standen hinsichtlich der Bußdisziplin im allgemeinen den Laien gleich; doch macht sich am Ausgange des kirchlichen Altertums das Streben bemerklich, sie nach eigenen Normen zu behandeln. Den Klerikern als solchen gegenüber hatte die Kirche als schwerste Strafe die Degradation oder Deposition (beide Ausdrücke sind in dem altkirchl. Sprachgebrauch identisch).

Allgemeines.

R. Rothe, Die Anfänge der chr. Kirche u. ihrer Verf. Wittenberg 1837. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. 1. Aufl. Bonn 1850. 2. Aufl. 1857. Probst, Die kirchl. Disciplin in den drei ersten Jahrh. Tüb. 1873 [einseitig kath.]. Overbeck, Stud. zur Gesch. der alten Kirche. I. Chemnitz 1875. Heinrici (Ztschr. f. wiss. Theol. 1876, IV u. 1877, I). Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts. I. Straßb. 1878. Weingarten, Die Umwandlung der ursprüngl. Gemeindeorganisation zur kath. Kirche (in Sybels hist. Ztschr. Bd. XLV S. 441 ff.). Edw. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altert. deutsch u. mit Excursen versehen v. Ad. Harnack 1883.

Spezielles.

1. Korthold, Paganus obtrectator s. de calumniis Gentil. in vet. Christ. 1698. — V. Schultze, Die Christeninschrift in Pompeji (Ztschr. f. Kirchengesch. IV, 1); F. Becker, Das Spottcrucifix der röm. Kaiserpaläste, 1866; Probst, Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahrh. (Tüb. Theol. Quartalschrift 1872); Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. 1873 ff. — Schaff, Über die ökum. Conc. (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863); Funk, Concilien (Kraus' Real-Encykl. S. 317 ff.); Hinschius, Das Kirchenrecht der Kath. u. Prot. 1869 ff.

2–6. Über Apostel, Propheten u. Lehrer um den Anf. des 2. Jahrh. (nach der neuentdeckten „Lehre der 12 App."): A. Harnack, Texte u. Unterss. z. Gesch. der altchr. Lit., II, 1, 93 ff. || Über flamines und sacerdotales: de Rossi, Bull. di arch. crist. 1878 S. 31 ff. Heilmann, Diss. de scholis priscorum Christ. theol. (Opusc. Jen. 1774 I. S. 201 ff.). Guericke, Comment. de schola quae Alexandriae floruit catech. Hal. 1824. G. Hasselbach, De schola quae Alex. floruit cat. 1826. Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alex. 1851. Münter, De schola Antiochena, 1811, Baur, Über den Ursprung des Episk. in der christl. Kirche, 1838. — Rothe, Ritschl, Hatch &c. a. a. O., Ziegler, De diaconis et diaconissis vet. eccl. 1678. Moller, De septem diaconis eccl. Rom. 1696. Götze, De archidiaconi in vet. eccl. officiis et auctoritate 1705 Pertsch, Vom Ursprunge der Archidiakonen 1743. Odelem, De diaconissis primit eccl. 1700. Dieckhoff, Die Diakonissen der alten Kirche (Monatsschr. f. Diak. und innere Mission. 1877). Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 1882. S. 74 ff.; 159 ff. J. A. Schmid, De primit. eccl. lectoribus illustr. Ders., De cantoribus eccl. V. et N. T. 1708. Bloch, De psaltarum seu cantorum origine in ecclesia 1711. Krause, De catechetis primit. eccl. 1704. Schurf, De notariis eccl. tunc orientalis tunc occid. 1715. Grenz, De Apocrisiariis 1748. Frommann, De hermeneutis vet. eccl. 1747. Vgl. auch V. Schultze, De veterum christ. rebus sepulcr. 1879 (Fossoren).

7 u. 8. J. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrh. 1868. A. G. Weiß, Die altkirchl. Pädagogik u. Katech. der ersten 6 Jahrh. 1869 (beide kath.). G. v. Zezschwitz, System der Katechetik. 2. Aufl. 1873 (die beste Darstellung). Funk in der Tüb. theol. Quartalschr., 1883, I. J. Morinus, De discipl. in administr. sacrae poenitentiae, 1651. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche bis zum 7. Jahrh. 1868. Steitz, Das röm. Bußsacr. 1854. Ders., Die Bußdisc. der morgenl. Kirche in den ersten Jahrhunderten (Jahrbb. f. d. Theol. 1863, I). Vgl. z. Tl. auch o., S. 55.

3. Archäologie des kirchlichen Kultus.*

I. **Einleitendes.** Wie jede positive Religion hat auch die christliche einen Kultus d. h. eine geordnete Manifestation des religiösen Lebens. Aber „was Idee und Ideal alles gottesdienstlichen Lebens heißen müßte: Gemeinschaftsgenuß des Menschen mit und von Gott, eben das ergibt sich als das Wesen des christlichen Kultus, mit dem verglichen alles anderweite Kultusleben nur schattenhafte Ahnungen und Vorbilder des Wesens heißen können" (Zezschwitz). Die beiden Grundprinzipien des christlichen Gottesdienstes, das sakrifizielle

* Zu diesem Abschnitt, der sich auf die archäologische Seite des kirchlichen Kultus beschränkt, ist als ergänzend zu vergleichen Bd. III „Liturgik", woselbst auch die ausführlichere Literatur.

und das sakramentale, treten schon in der apostolischen Kirche genau hervor und gewinnen, das eine in dem homiletisch-didaktischen, das andere in dem sakramentalen Teile des Gottesdienstes Ausdruck (Akt. 2, 46 vergl. m. 2, 46; 20, 20 vergl. m. 1 Kor. 11; 14, 23; dazu Brief des Plinius und Justin der Märtyrer). Die in ältester Zeit sehr einfache Ausgestaltung dieser beiden Teile wird rasch komplizierter und erscheint am Ausgange des kirchlichen Altertums durch einen großen Komplex liturgischer Formen und Formeln bereichert.

II. **Der homiletisch-didaktische Gottesdienst.** Die einzelnen Teile desselben, wie sie im allgemeinen in der Feier aufeinander folgten, sind: *1.* der Gesang. Die Pflege desselben innerhalb der Gemeinde, welche schon das Neue Testament (Eph. 5, 19; 1 Kor. 14, 15; Jak. 5, 13) bezeugt, hat keine Unterbrechung erlitten. Zu den aus dem Tempel- und Synagogenkulte übernommenen Psalmengesängen traten schon frühzeitig Erzeugnisse christlicher Poesie. Als älteste Dichter werden genannt der Gnostiker Bardesanes und dessen Sohn Harmonius und ein ägyptischer Bischof Namens Nepos (Euseb. VII, 24); auch Clemens von Alex. gehört hieher, wenn der ihm beigelegte Hymnus ihm wirklich angehört. Im Morgenlande setzte sich diese Reihe fort in Methodius dem Märtyrer, Ephräm (propheta Syrorum † c. 378), Gregor von Nazianz, Synesius. Doch zeigte hier die Kirche geringe Neigung, diesen Liederstrom in den Gottesdienst einfließen zu lassen, während der Occident in dieser Hinsicht unbefangener dachte. Daraus erklärt sich, daß die abendländische christliche Dichtkunst die morgenländische bald überholt. „Durch Hilarius anknüpfend an den Orient, blühte unter Ambrosius die Hymnendichtung aufs fröhlichste empor. Das ambrosianische Kirchenlied vereinigt Schmucklosigkeit und Kraft, gewinnt bei Sedulius und Damasus Lebhaftigkeit und Anmut (Beginn des Reims) und erhebt sich bei den Spaniern, wie Prudentius, zu künstem Schwung und flammendster Begeisterung." Besondere Verdienste um die Ausbildung und Pflege des Kirchengesanges erwarb sich Gregor d. Gr. nicht nur durch seine eigenen Dichtungen, sondern auch durch Reorganisation der römischen Sängerschule. An Stelle des frei rezitativen, melodischen Kirchengesangs des Ambrosius, der im Laufe der Zeit entartet war, setzte er den einfachen, in feierlich gleichmäßiger Tonfolge dahinschreitenden cantus Romanus (cantus firmus), der einstimmig vom gesamten Sängerchor gesungen wurde (cantus choralis). Der im cantus Ambrosianus übliche Wechselgesang wird von Theodoret (hist. eccl. II, 24) auf die Mönche Diodorus und Flavianus zurückgeführt, die denselben um 350 nach Antiochien gebracht haben sollen.

2. Die Schriftvorlesung (*ἀνάγνωσις*, lectio). Die Schriftvorlesung beschränkte sich anfangs auf den alttestamentlichen Kanon; erst im Laufe der Zeit wurden in der Folge ihrer Entstehung die Briefe der Apostel und die übrigen neutestamentlichen Schriften hinzugezogen, sowie, doch nicht allgemein, Schriften angesehener Männer nachapostolischer Zeit (Clemens v. Rom, Barnabasbrief, Hirt d. Hermas). Die Vorlesung geschah vom Ambon aus und war lectio continua; der Orient ist bei letzterer verharrt, während die abendländische Kirche im 5. Jahrhundert zur lectio selecta (*περικοπαί*) überging. Als Anhang der gottesdienstlichen Lektionen sind zu betrachten die memoriae martyrium, die jährliche Gedächtnisfeier der Märtyrer. Die Vorlesung geschah

in früherer Zeit aus der Papyrusrolle (volumen), die nach dem Gebrauch wieder um den Cylinder gewickelt und durch Riemen (lora) umbunden wurde, später aus den aus Tierhaut hergestellten Büchern (codices), die den unsern entsprechen und vorzüglich durch die Kirche zu allgemeinerer Verbreitung gebracht sind. Der Stoff des Neuen Testamentes, soweit er zur Vorlesung kam, pflegte auf zwei Bücher, das Evangeliarium (scl. volumen) und das Epistolare (Epistolarium) verteilt zu werden. (Als Gesamtname für beide findet sich Lectionarium). Auf die äußere Ausstattung wurde insbesondere seit dem 4. Jahrhundert hoher Wert gelegt und hierin ein großer Luxus entfaltet (Purpurpergament, Silber- oder Goldschrift, geschnitzte Elfenbeindeckel, Kalligraphie). Über das Nähere hinsichtlich der Form der Lektionarien und Kodices geben die Monumente Auskunft.

3. Die Predigt (*ὁμιλία, λόγος*, sermo). Sie war ursprünglich an kein Amt geknüpft (1 Kor. 12, 14; Röm. 12, 6 ff.; dagegen 1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2, 24; Tit. 1, 9). Bei Justin d. M. erscheint sie indes bereits als Privilegium des Vorstehers d. h. des Bischofs, und auch in der Folgezeit konnten Kleriker und Laien nur mit Erlaubnis jenes im Gottesdienste zu der Gemeinde sprechen. Die Predigt pflegte gelesen zu werden (II ep. Clem. c. 19); die älteste uns erhaltene ist der sog. zweite Clemensbrief (aus der Mitte des 2. Jahrhdts.). Im Abendlande bewahrte sie auch nach Konstantin d. Gr. ihre einfache auf das Praktische gerichtete Form, während sie im Orient zu höchster rhetorischer Vollendung gelangte (Gregor v. Nazianz, Chrysostomus), aber auch vielfach auf Irrwege geriet und um das Beifallklatschen (*κρότος*) der Zuhörer buhlte.

4. Das Gebet. An die Predigt schließt das Gebet an (Justin d. M.: *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*). Seiner Form nach war dasselbe in apostolischer Zeit entweder freier Erguß des vom Geiste bewegten Herzens (glossolalisches Gebet, 1 Kor. 14, 13 ff.) oder regel- und ordnungsmäßiges gottesdienstliches Gebet in mehr oder weniger fester Gestalt. Mit dem Aufhören der Charismata und mit der strengeren Gliederung des Kultus schwand das glossolalische Gebet. Über die Verteilung der Gebete im einzelnen innerhalb der gottesdienstlichen Feier und die genauere Ausprägung derselben ist nichts näheres bekannt, und schwerlich hat darin Gleichförmigkeit in den Gemeinden geherrscht. Den Schluß des Gebetes bildeten, wie in der Synagoge, doxologische Formeln oder das *κύριε ἐλέησον*, den Eingang eine Aufforderung zu andächtiger Stimmung (*ἄνω τὸν νοῦν* — sursum corda). Die Gebetsworte pflegten entweder von dem Diakonen laut gesprochen (*προσφώνησις*) und von der Gemeinde leise wiederholt zu werden, oder letztere folgte ihnen schweigend und fiel nur mit bestimmten Formeln ein. Der Gestus des Betenden waren die in halber Höhe erhobenen Arme (die sogen. Oranten auf den altchristlichen Bildwerken); die Sitte des Händefaltens (schwerlich dem buddhistischen Kultus entstammend) kam erst am Anfange des Mittelalters auf. Die Kniebeugung war nicht Regel, sondern Ausnahme: sie blieb gewissen Tagen (Stations- und Fasttagen) und gewissen Personen (Büßenden) vorbehalten. Das Antlitz richtete sich nach Osten (ex oriente lux). Das Vaterunser, die „rechtmäßige und gewöhnliche Gebetsform“ (Tertullian), ist ohne Zweifel vom Anfang an Bestandteil des Gemeindegottesdienstes gewesen,

wenn auch sein liturgischer Gebrauch sich erst am Ende des 3. Jahrhunderts nachweisen läßt.

Mit dem Gebete schloß der erste Teil des Gottesdienstes. Die Büßenden, die Katechumenen (missa catechumenorum) und die sonstigen Nichtgetauften wurden entlassen, und die Gemeinde rüstete sich zur missa fidelium, zur Feier des Sakraments des Altars.

III. **Die eucharistische Feier.** Das Abendmahl (εὐχαριστία, δεῖπνον κυριακόν, sacra coena), welches gleichsam die innere Seite des christlichen Kultus darstellt, vereinigte den engeren Kreis der Gläubigen, mit Ausschluß der Ungläubigen, aber mit, indeß nicht regelmäßiger, Zulassung der Kinder. Die Zubereitung fand statt auf dem mit weißem Linnen bedeckten Altartisch (τράπεζα), der erst seit dem 5. Jahrhundert durch einen massiven Steinaltar nach Art der antiken arae ersetzt wurde. Die Elemente, in den ersten Jahrhunderten von den Gläubigen selbst hinzugetragen (daher προσφοραί, oblationes, oblata [= panis oblatus]) waren gewöhnliches Brot (κοινὸς ἄρτος) von der üblichen Rundform mit sich kreuzenden Einschnitten und gemischter Wein (κρᾶμα), letzteres nach der guten Sitte des Altertums und nicht auf Grund asketischer Neigung (Rückert). Der Wein wurde anfangs wohl ausschließlich in thönernen doppelhenkeligen Gefäßen (Mosaik in S. Vitale in Ravenna) oder in Schalen (Codex Rossanensis saec. VI) gereicht. Eine feste Form hat nicht bestanden. Später, am Eingange des Mittelalters, haben sich die morgenländische und die abendländische Kirche in der Weise geschieden, daß diese zum Gebrauch von ungesäuertem Brote überging. Was den Vollzug der Abendmahlsfeier anbetrifft, so begann diese zur Zeit Justins d. M. (dem wir den ersten ausführlichen Bericht darüber verdanken, wozu ergänzend die „Apostellehre" tritt) mit einem Gebete und dem Bruderkuß (φίλημα ἅγιον, osculum pacis). Daran schloß die feierliche Danksagung (εὐχαριστία) durch den Ministranten und in unmittelbarer Anknüpfung daran die eigentliche Weihe der Elemente, welche, nach Angabe alter Bildwerke, so vollzogen zu werden pflegte, daß der administrierende Kleriker die rechte und die linke Hand über Brot und Wein zugleich erhob. Den vollendeten Konsekrationsakt bestätigte ein Amen der Gemeinde. Darauf reichten die Diakonen den Anwesenden, die auf ihren Plätzen verharrten, Brot und Wein; den ohne ihre Schuld Abwesenden brachten sie beides in das Haus.

Dieser einfache Hergang hat sich schon frühzeitig bereichert und sich allmählich zu einer umständlichen Handlung mit mancherlei Einsätzen weitergebildet. Doch gingen dabei die einzelnen Kirchengebiete gesondert vor, worauf die große Anzahl der vorhandenen, lokal geschiedenen Abendmahlsliturgien hinweist, die zum Teil mit, zum Teil ohne Recht auf angesehene Männer der kirchlichen Vergangenheit, wie auf Jakobus (Palästina), Markus (Alexandrien), Basilius d. Gr. (Kappadocien), Chrysostomus (Konstantinopel), Leo I., Gelasius, Gregor I. (Rom) zurückgeführt wurden. Als Änderung erscheint in späterer Zeit, daß die Kommunizierenden zum Altar selbst herantreten (Cod. Ross.). Dagegen gehört wohl schon einer früheren Zeit an die zuerst durch die apostolischen Konstitutionen bezeugte Spendeformel: σῶμα Χριστοῦ — αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς, worauf der Empfänger mit Ἀμήν antwortete. Daneben waren indes auch andere Spendeformeln gebräuchlich. — Solange der

Gottesdienst täglich begangen wurde, war auch die Abendmahlsfeier eine tägliche. Sie reduzierte sich später auf die dies stationis und endlich auf den Sonntag. Doch fehlte auch hier in der Kirche ein einheitlicher Brauch. Eine vorhergehende Beichte war nicht üblich; die im 4. Jahrhdt. formulierte Forderung, das Abendmahl nüchtern zu genießen, ist wohl erst aus der thatsächlich vorhandenen Sitte herausgewachsen. Bildliche Darstellungen der Abendmahlsfeier fehlen bis zum 6. Jahrhundert; schon früher aber hat die christliche Kunst symbolisch darauf hingewiesen.

Von Anfang an erscheint mit der Abendmahlsfeier verbunden und zwar ihr vorangehend die Agape, das Liebesmahl (ἡ ἀγάπη Judä v. 12), deren Vollzug schon Ignatius von Antiochien unter die Leitung des Bischofs stellt. Die Agape hat ihre Wurzel in dem Passahmahle, hat sich aber weitergebildet nach Analogie der religiösen Mahle des heidnischen Altertums. Das Mißtrauen der Staatsregierung unter Trajan veranlaßte die vorübergehende Suspension der Agape, während die Abendmahlsfeier an den Gottesdienst angeschlossen wurde. Als sie wieder aufgenommen wird am Ende des 2. Jahrhunderts, läßt man die Trennung von der Eucharistie fortbestehen und verlegt das Liebesmahl auf den Abend. Die Teilnehmenden brachten die Speisen selbst mit. Unter Gebet und geistlichen Liedern wurde das Mahl begangen (Tertull. Apol. c. 39). Mißbräuche, welche schon in apostolischer Zeit sich zeigten (1 Kor. 11, 20 ff.) und mit dem Wachstum der Gemeinden sich mehren mußten, wurden endlich die Ursache der Aufhebung der Agape. Im 4. Jahrhundert erscheint dieselbe, ihrem ursprünglichen Charakter entfremdet, entweder nur noch als Wohlthätigkeitsinstitut (August.: agapes nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus) oder mit der heidnischen cena funebris gemischt, als Mahlzeit zu Ehren der Märtyrer an den Märtyrergräben oder in dem Atrium der Kirche.

IV. **Die Taufe.** Die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft geschah durch die feierliche Handlung der Taufe (βαπτισμός, φωτισμός, baptisma (-us), illuminatio). Sie vollzog sich in apostolischer Zeit in sehr einfachen Formen, die aber schon frühzeitig sich erweiterten und bereicherten, und wurde von Anfang an, wie es scheint, Kindern und Erwachsenen gespendet. Daß die Zahl der letzteren überwog, erklärt sich einerseits aus dem Missionscharakter der alten Kirche, andererseits aus der mißbräuchlichen Sitte (Augustinus, Ambrosius, Basilius u. a.), dieses Sakrament als ein alle Sünden abwaschendes möglichst hinauszuschieben.

Nachdem die Katechumenen durch Gebet und Fasten auf den Empfang der Taufe sich vorbereitet, legten sie in öffentlicher Gemeindeversammlung im gottesdienstlichen Hause das seit Alters mündlich überlieferte Glaubensbekenntnis (regula fidei, symbolum, κανὼν τῆς ἀληθείας) ab und zwar in der Form von Antworten auf vorgelegte Fragen. Darauf folgte die feierliche Abschwörung von dem Teufel und seinem Reiche (abrenuntiatio), die durch den wohl schon damals aus contactus und afflatus bestehenden Exorzismus ihre Besiegelung erhielt. An diesen einleitenden öffentlichen Akt schloß sich in dem kleinen Atrium oder in dem Baptisterium vor geringer Zeugenschaft die Taufe. Eingeleitet durch einige symbolische Handlungen, wie die velatio capitis, die Berührung der Ohren mit den Worten: „Hephata“ und die Dar-

reichung von Salz (Mt. 5, 13), wurde sie durch dreimaliges Untertauchen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und mit Anknüpfung an den Taufbefehl Mt. 28, 18 ff. vollzogen (Tertull.: non semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas mergimur). Die spanische Kirche allein hat sich vorübergehend auf die einmalige Untertauchung beschränkt, um damit ihren dogmatischen Gegensatz gegen den Arianismus zum Ausdruck zu bringen. Bei Kranken trat an Stelle der Untertauchung vollgültig die Besprengung (adspersio), als sogen. baptisma clinicorum, welche in Ausnahmefällen auch durch die „Apostellehre" vorgesehen ist. Daneben bürgerte sich seit dem Ausgange der altchristlichen Zeit in einzelnen Kirchengebieten der gegenwärtig in der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche gebräuchliche Modus ein, gelangte aber erst im späteren Mittelalter im Abendlande zu allgemeiner Geltung.

Nach Vollzug des eigentlichen Taufaktes wurde der Täufling mit geweihtem Öle (*χρίσμα*, unguentum) gesalbt zum Zeichen seines Priestertums und auf der Stirn mit dem Kreuze bezeichnet. Den eigentlichen Abschluß aber der Handlung bildete die Handauflegung (*χειροθεσία*, manuum impositio), welcher man schon im 3. Jahrhundert eine solche Bedeutung beilegte, daß sie in vielen Diözesen dem Bischofe vorbehalten blieb und, freilich erst im Mittelalter, zu einer selbständigen sakramentalen Handlung (confirmatio) wurde. Der Täufling war nun susceptus, fidelis und erhielt als solcher eine Mischung von Milch und Honig (lactis et mellis societas), womit das geistige Kanaan, in das er nun eingetreten, bezeichnet werden sollte. Die Gemeinde begrüßte ihn mit dem Friedenskusse als den Ihrigen, und die gemeinschaftliche Abendmahlsfeier war die erste feierliche Äußerung des neuen Verhältnisses. Während des Taufaktes und noch einige Zeit nachher trugen die Täuflinge bei der gottesdienstlichen Feier weiße Gewänder. — Die Kirche war bereit, zu jeder Zeit die Taufe zu vollziehen, wenn den Bedingungen derselben Genüge geleistet war; die volkstümliche Sitte begann indes schon früh, Ostern und Pfingsten, auch das Epiphanienfest, zu bevorzugen. Der Ort für den Vollzug der Taufe war unter regelmäßigen Verhältnissen das Atrium sowohl des für den Gottesdienst benützten Privathauses wie der Basilika; erst im Laufe des 4. Jahrhdts. erstanden in größeren und reicheren Gemeinden neben den Kirchen eigene Taufhäuser, (*βαπτιστήρια*, *φωτιστήρια*), in der Regel Zentralbauten. Die bekanntesten sind die Taufkapelle neben der lateranischen Basilika sowie das katholische und das arianische Baptisterium in Ravenna.

Die Taufzeugen (sponsores, susceptores, *ἀνάδοχοι*) waren durch die Kindertaufe unmittelbar gefordert. Zuerst erwähnt sie Tertullian. Feste Bestimmungen über das Pateninstitut scheinen in der alten Kirche nicht bestanden zu haben. Die hervorragende Stellung der Geistlichen und später der Mönche war die Ursache, daß die Paten gern aus dem Kreise derselben genommen wurden, was gelegentlich Widerspruch hervorrief (Synode v. Auxerre v. J. 578). Die durch die gemeinschaftliche Patenschaft hervorgerufene geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis) machte schon der Codex Justin. (V, 4, 26) zu einem Ehehindernis, woraus sich auf eine in dieser Richtung gehende verbreitete Ansicht in der Kirche bezw. im Klerus schließen läßt.

Hinsichtlich der Beurteilung der Ketzertaufe war in der Kirche in älterer Zeit eine Übereinstimmung nicht vorhanden. Während z. B. die römische Kirche die in die Kirche zurückkehrenden Häretiker bloß durch Handauflegung wiederaufnahm, also die Ketzertaufe in gewisser Weise anerkannte, scheint die übrige Kirche überwiegend an den Häretikern die Taufe von neuem vollzogen zu haben. Diese Differenz führte um die Mitte des 3. Jahrhunderts zu einer heftigen Kontroverse, an welcher vorzüglich Stephan von Rom, Cyprian von Karthago, Firmilian von Cäsarea und Dionysius von Alexandrien teilnahmen. Die römische Ansicht gelangte indeß im 4. Jahrhundert in etwas modifizierter Form zur Anerkennung (Arles 314; Nicäa 325). Dagegen scheint in der Gleichsetzung des von dem Katechumenen erlittenen Martyriums mit der rite empfangenen Taufe (sogen. Bluttaufe) eine Meinungverschiedenheit nicht bestanden zu haben, ebensowenig über die gleiche Abschätzung eines durch plötzlichen Tod oder sonstiges Hindernis abgeschnittenen Begehrens nach der Taufe (bapt. flaminis, Begierdetaufe).

Die ältesten Darstellungen der Taufe finden sich in den sogen. Sakramentskapellen in S. Callisto in Rom; sie gehören dem Anfange des 3. Jahrhunderts an. Die Täuflinge sind Knaben von c. 12 Jahren; die Taufe wird durch Untertauchen vollzogen.

V. **Die gottesdienstlichen Zeiten.** Der Kultus als ein geordnetes Ganze bedingt die Bestimmtheit des öffentlichen gottesdienstlichen Handelns durch feste Tage und Stunden. In dem altchristlichen Kultus kommt zunächst der Wochencyklus in Betracht. Schon in apostolischer Zeit trat der Sonntag als Gedächtnistag der Auferstehung Christi bedeutsam hervor (Akt. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; Apok. 1, 10) und konzentrierte bereits am Anfange des 2. Jahrhdts. den anfangs täglich stattfindenden Gottesdienst auf sich. Neben den spezifisch christlichen Bezeichnungen *κυριακὴ ἡμέρα* (Akt. 1, 10), *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, dies dominica u. a., liefen die heidnischen *ἡμέρα Διός*, dies Jovis, *ἡμ. Ἡλίου*, dies Solis (auf einer sizil. Inschrift sogar *ἡμέρα Ἡλίου κυριακή*). Der Charakter des Sonntags als eines Freudentags bedingte die Aussetzung des Fastens und Betens in stehender Haltung. Der Gedanke der Sonntagsruhe, wie wir ihn fassen, ist in der alten Kirche nicht zur Durchführung gekommen. Daneben dauerte, besonders in judenchristlichen Kreisen, die Feier des Sabbates (*σάββατον*, sabbatum, dies sabbati), im Abendland jedoch als eines Fasttages, fort, was das Trullanum vom Jahre 692 ausdrücklich verwarf, während der Mittwoch und der Freitag, jener als Tag des Beschlusses der Juden wider Jesum, dieser zur Erinnerung an den Tod des Herrn, unter der Bezeichnung dies stationum (auch feria quarta und feria sexta) als halbe Feier- und Fasttage (semijejunia) neu eingeführt wurden. Den Mittelpunkt des Jahrescyklus stellt das Osterfest (*πάσχα*, pascha) dar in seiner Zweiteilung als *πάσχα σταυρώσιμον* und *πάσχα ἀναστάσιμον*, eingeleitet durch eine zunächst im Orient im 4. Jahrhdt. aufkommende, später aber auch im Abendlande sich mehr und mehr verbreitende Fastenzeit von 40 Tagen (*τεσσαρακοστή*, quadragesima) nach dem Beispiele Christi und der Propheten Moses und Elias. Ihren Höhepunkt erreichte diese Vorfeier, welche Leo d. Gr. als apostolische Anordnung bezeichnet, in der durch den Palmsonntag (*κυριακὴ τῶν βαΐων*, dominica in palmis) eingeleiteten „großen“ oder „heiligen“ Woche

(μεγάλη ἑβδομάς), in der wiederum der Charfreitag (pascha, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ; Chrysost.: ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή) und der Charsamstag (μέγα σάββατον, magnum sabbatum) hervorragten, beide eingeführt durch den Grünendonnerstag (ἡ μεγάλη πέμπτη, feria quinta paschae), das Jahresfest der Einsetzung des hl. Abendmahls (dies coenae domini, dies natalis eucharistiae). Seinen Abschluß fand der Ostercyklus in dem folgenden Sonntag, der daher ἀντίπασχα, Pascha clausum, oder, weil die Getauften hier zum letztenmale ihre weißen Kleider trugen, dominica in albis (octava infantium) genannt wurde, wofür aber später die Bezeichnungen Quasimodogeniti (nach 1 Petr. 2, 2), und καινὴ κυριακή eintreten.

Hinsichtlich des Tages und des Ritus der Osterfeier hatten sich zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche Differenzen gebildet, über welche um 160 zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom friedlich verhandelt wurde, ohne daß es zu einer Einigung kam. Am Ende desselben Jahrhunderts entfesselte Viktor von Rom einen leidenschaftlich geführten Streit darüber (Polykrates von Ephesus, Irenäus), der damals keinen Abschluß erhielt. Doch gewann die römische Praxis, nach welcher das Auferstehungsfest stets an einem Sonntage gefeiert und das Fasten bis zu diesem Tage ausschließlich fortgesetzt wurde, im Laufe der Zeit mehr und mehr Boden und erlangte auf dem Konzil zu Nicäa offizielle Anerkennung. Ebendasselbe beauftragte den Bischof von Alexandrien, um eine Einheit hinsichtlich des Monatstages zu erzielen, mit der Berechnung und Bekanntmachung jenes Tages (indictio paschalis, epist. paschales). Die römische Kirche entzog sich der Unterwerfung unter diese Bestimmung bis zum 6. Jahrhundert (Cyclus Dionysianus des Dionysius Exiguus), zwang aber dann auch der altbritischen Kirche den Anschluß an die nun allgemeine Übereinstimmung auf. Seitdem wird das Osterfest an dem Sonntage nach Frühlingsvollmond (terminus paschalis) gefeiert, bewegt sich also zwischen dem 22. März und dem 25. April.

Unmittelbar an den Osterkreis schließt der Pfingstkreis an. Die Zählung der fünfzig Tage desselben beginnt mit dem Ostermontag; die Bezeichnung πεντηκοστή (scl. ἡμέρα), pentecoste eignete ursprünglich dem abschließenden Tage dieser Zeit, dem Pfingstfeste, ist aber frühzeitig schon auch auf den von demselben beherrschten Cyklus übertragen worden. Die Zeugnisse für die Existenz dieses Festkreises, der wie der Osterkreis in freudiger Stimmung durchmessen wurde, reichen bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurück (Iren., Tertull.). Erst im 4. Jahrhundert dagegen wird das Himmelfahrtsfest (ἑορτὴ τῆς ἀναλήψεως, dies ascensionis), erwähnt, aber die Begehung desselben als auf alter Sitte beruhend vorausgesetzt. Den Schlußstein des Pfingstcyklus bildete anfangs sowohl in der orientalischen wie in der occidentalischen Kirche das Fest aller Märtyrer, dessen Spuren sich indeß nicht über das 4. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Die abendländische Kirche hat später auf diesen Tag das Trinitatisfest gelegt und für jenes anderswo Raum geschafft.

Der Weihnachtscyklus hat als historischen Ausgangspunkt das Epiphanienfest (ἡ ἐπιφάνια, τὰ ἐπιφάνια, festum Epiphaniae), zunächst wohl mit ganz allgemeiner Beziehung auf das Eintreten Christi in die Welt, dann spezialisiert als Tauffest (τὰ φῶτα, ἡμέρα τῶν φώτων) oder als Fest der drei

Könige (als der ersten Zeugen des erschienenen Heilands). Wenn Clemens von Alex. es als ein von den Basilidianern gefeiertes Fest bezeichnet, so folgt daraus nicht, daß die Kirche es von diesen entnommen; vielmehr ist das Umgekehrte der Fall gewesen. Aus dem Morgenlande, seiner ursprünglichen Heimat, drang das Epiphanienfest im 4. Jahrhundert in das Abendland vor und fixierte sich hier wie dort auf den 6. Januar. Später jedenfalls als das Epiphanienfest ist das Weihnachtsfest (natalis Christi, ἡμέρα γενέθλιος, τὰ γενέθλια). Daß es bereits Clemens von Alex. voraussetzt, erscheint fraglich; die erste ausdrückliche Kunde von ihm bringt uns das 4. Jahrhundert. Das Abendland begeht es am 25. Dez., der Orient ebenfalls nach vorübergehendem Schwanken. Ob die Fixierung des Weihnachtsfestes auf den 25. Dez. auf zuverlässiger historischer Erinnerung ruht oder auf andere Gründe zurückzuführen ist, muß dahingestellt bleiben. Eine bestimmte Opposition gegen heidnische Festlichkeiten (die Brumalia) ist höchst unwahrscheinlich; wohl aber hat sein nichtkirchlicher Teil Einflüsse von dem Heidentume her (die sigillaria und strenae) erfahren. Als drittes gesellt sich zu den beiden genannten Festen seit dem 4. Jahrhundert das Fest der Beschneidung Christi (festum circumcisionis) am 1. Jan. Um dieselbe Zeit scheint sich als einleitende Festzeit der Cyklus der Adventssonntage (dominicae adventus domini) abgeschlossen zu haben, in deren Zählung übrigens Morgenland und Abendland nicht miteinander übereinstimmten.

An diese drei Cyklen oder in die zwischen ihnen gelassenen Räume setzte sich früher oder später eine Reihe weiterer Feste ein, deren erstes Aufkommen in den meisten Fällen sich nicht genauer bestimmen läßt. So lassen sich im 4. Jahrhundert nachweisen das festum Stephani martyris am 26. Dezember (Pseudo-August.: Natus est Christus in terris, ut Stephanus nasceretur in coelis), die Feier des Makkabäermartyriums (πανήγυρις τῶν Μακκαβαίων), vorwiegend im Morgenlande, im Mittelalter untergegangen; das Fest Johannis des Täufers, und zwar seiner Geburt, am 24. Juni, und das in Rom besonders beliebte, aber wohl nicht allgemein in der Kirche gefeierte Petrus-Paulusfest am 29. Juni zur Erinnerung an das Martyrium dieser beiden Apostel, eine Feier, auf welche die Abbildungen der sog. Goldgläser öfters Bezug nehmen. Im 5. Jahrhundert werden in der Literatur genannt: das Fest der unschuldigen Kindlein am 28. Dez., Petri Stuhlfeier (fest. cathedrae Petri) am 22. Febr., und von Marienfesten: festum annuntiationis (ἡ τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρα), nach anfänglichem Schwanken auf den 25. März gelegt; festum purificationis Mariae am 2. Febr., spezifisch occidentalisch, dem aber im Morgenlande das Fest der Darstellung im Tempel entspricht; endlich seit dem 6. Jahrhundert in der griechischen Kirche (etwas später in der lat. Kirche) die Himmelfahrt Mariä (festum assumptionis) am 15. August. Das Mittelalter hat diesen Marienfesten noch weitere hinzugefügt, wie: Mariä Empfängnis am 8. Dez. (12. Jahrhdt.), Mariä Geburt am 8. Sept. (7. Jahrhundert), Mariä Heimsuchung am 2. Juli (14. Jahrhundert). Das Michaelisfest (am 29. Sept.), über dessen Ursprung nichts Sicheres bekannt ist, ist im 5. Jahrhundert nachweisbar. Nur lokale Bedeutung hatten die Kirchweihen, auch einzelne Märtyrer- und Heiligenfeste und die Inthronisationsfeier der Bischöfe.

Einen bestimmten Anfang des Kirchenjahrs sollen zuerst die Nestorianer gesetzt haben und zwar als Terminus den 1. Adventssonntag. Bleibt dies immerhin fraglich, so steht doch fest, daß vor dem Abschluß des Weihnachtscyklus d. h. vor dem 4. Jahrhundert ein solcher Schritt nicht gethan werden konnte.

Die Entstehung des christlichen Festjahres, soweit dieses der altchristlichen Zeit angehört, ist eine der dunkelsten Partieen der Kirchengeschichte. Nicht nur fehlen fast immer bestimmte Angaben über die Einführung bezw. offizielle Anerkennung der Feste, sondern auch die lokale Verbreitung stellt sich nur in ganz unsichern Umrissen dar.

Über die Hauptwerke (Th. Harnack, Kliefoth ꝛc.) s. Bd. III bei „Liturgik".

Buhl, Der Kirchengesang in der griech. Kirche (Zeitschr. f. hist. Theol. 1848, II). Schletterer, Gesch. der geistl. Dichtung u. kirchl. Tonkunst bis zum Anf. des 11. Jahrh. 1869. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik 1871. Brendel, Gesch. der Musik. 5. Aufl. 1875. J. Sittard, Gesch. der Kirchenmusik, insbes. des KGesangs v. Ambros. bis z. Neuzeit, Stuttg. 1881. Daniel, Thes. hymnol. 2. ed. 1863. || Pitra, Hymnographie de l'égl. grecque, Rome 1867. Christ & Paranikas, Anthol. graeca carmin. christianorum, Lips. 1871. J. L. Jacobi, Zur Gesch. des griech. Kirchenlieds, Ztschr. f. KGesch. V, 2 (1881).

Tentzel, De ritu lectionum sacr. 1685. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem 1847. || Birt, Das Buchwesen im Altertume 1882. Gori, Thesaurus veterum diptychorum 1759. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarch. S. 130 ff. (Ausstattung der h. Schriften). Probst, Lit. der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1870; Lehre u. Gebet in d. drei ersten Jhdten., ebd. V. Schultze, Archäol. Studien 1880 S. 83. 178 (über die Oranten).

J. Hildebrand, Rituale eucharist. vet. eccl. 1712. J. A. Schmidt, De oblatis eucharisticis, quae hostiae vocari solent 1702. P. Zorn, Hist. eucharistiae infantium 1737. Hefele, Zur Archäol. d. Kelches (Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. II S. 322); Schultze Artikel „Kelch" in Ersch u. Gruber. F. Drescher, De vett. Christ. agapis 1821. Über die Inschrift v. Autun, welche sich auf Abendmahl u. Taufe bezieht, V. Schultze, Kat. S. 117 ff. Über Abendm. u. Taufe nach der neu entdeckten „Lehre der 12 App." s. Zahn, Forschungen z. Gesch. des NTl. Kan. III, S. 278 ff.; A. Harnack, Texte u. Unterss. ꝛc., II, 1.

J. Hildebrand, Rituale baptismi veteris 1711. J. G. Walch, De ritibus baptismal. saeculi II, 1749. Höfling, Das Sacrament der Taufe 1846 ff. M. Chladenius, De abrenuntiatione bapt. 1715. Zeibich, De infantatione per lac et mel baptismi 1736. Jenichen, De patrinis eorumque origine, numero et nexu 1758. Zahn, Glaubensregel u. Taufbekenntnis in d. alten Kirche (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1881 S. 302 ff.). Taufdarstellungen altchristlicher Zeit: V. Schultze, Arch. Stud. S. 55 ff.; de Rossi, Bull. di arch. crist. 1876 S. 7 ff.; 53 ff. Taf. I. Inschriften: V. Schultze, Kat. S. 263 f. || Über den Ketzertaufstreit: J. Schwane, De controversia, quae de valore baptismi haereticorum inter Stephanum Papam et S. Cyprian. agitata sit, Monast. 1860. B. Jungmann, Diss. sel. in h. eccl. t. I, 1880. H. Grisar, S. J., Cyprians Oppositionsconcil gegen P. Stephan, Ztschr. f. kath. Th. 1881, II.

Augusti, Feste der alten Christen, 3 B., Lpz. 1817—20. Nickel (kath.), Die h. Zeiten u. Feste, 6 B., Mainz 1836. J. G. Müller, Gesch. der chr. Feste. Berl. 1843. || Th. Zahn, Gesch. des Sonntags, vornehml. in der alten Kirche, Hannov. 1878. Zöckler, Art. Sonntagsfeier in PRE.[2] || K. L. Weitzel, Gesch. der chr. Passafeier in d. drei ersten Jahrh., Pforzheim 1848. E. Steitz, Th. Stud. u. Kr. 1856, IV. A. Hilgenfeld, Der Passahstreit der alten K., Halle 1860. E. Schürer, Ztschr. f. hist. Th. 1870, II.

4. Archäologie des christlichen Lebens.

I. **Die christliche Familie.** In ihrer äußeren Erscheinung und Lebensweise unterschieden sich die Christen zunächst nicht von den Heiden; in Kleidung, Nahrung und Wohnung von der damaligen Gesellschaft und ihrer Sitte sich abzusondern, lag kein Grund vor. Hinsichtlich der Kleidung scheint sogar

nicht selten in den vornehmern christlichen Kreisen eine zu weitgehende Nachsicht gegen den maßlosen Luxus jener Zeit stattgefunden zu haben. Andererseits legte man Wert darauf, die Dinge des täglichen Lebens und Gebrauches (Ringe, Armbänder, Gläser, Becher, Lampen, Gewänder u. s. w.) durch ein religiöses Symbol (Monogramm Christi, Kreuz, guter Hirt, Taube mit Ölzweig u. s. w.) oder durch einen religiösen Spruch wie: vivas in Deo — in Christo semper vincas — κύριε βοήθει, auszuzeichnen oder Schmucksachen in Kreuzes- oder Fischform zu tragen. Die reiche Anwendung ferner religiöser Malereien in den Grabstätten gestattet den Schluß, daß es schon früher auch in dem christlichen Privathause nicht an solchen gefehlt habe. Die Pflege des religiösen Lebens durch Gebet und Schriftvorlesung war in frommen Häusern feste Sitte (Const. Apost.: „am Morgen sehe die Sonne das Buch auf deinen Knieen". — Altchristliche Bildwerke). Der Einfluß der christlichen Frau scheint hier vor allem maßgebend gewesen zu sein (die Oranten in den Katakomben): das war die Frucht der befreienden That des Evangeliums, welches das Weib aus einer Sklavin zu einer Gehilfin und Genossin des Mannes (Tert.: ambo fratres, ambo conservi) gemacht hatte, die in den schweren Leidenszeiten der Kirche sich „mutiger als Löwen" (Chrysost.) bewies und in der friedlichen Arbeit innerhalb und außerhalb des Hauses ein Quell des Segens wurde, wie auch die Heiden anerkannten. Die hohe sittliche und religiöse Bedeutung des Familienlebens innerhalb des Ganzen der christlichen Gemeinschaft und also auch der Ehe war in Verbindung mit den durch die Mischehen gebrachten Gefahren die Ursache, daß die Eheschließung, wenn sie auch vorläufig in ihrer gesetzlichen Gültigkeit ein Akt des bürgerlichen Rechtes blieb, unter die Aufsicht und den Segen der Kirche gestellt wurde. Schon Ignatius von Antiochien forderte diese Mitwirkung der Kirche, und Tertullian hat mit begeisterten Worten die vor dem Altar geschlossene Ehe gepriesen. Ein vollständig ausgebildetes kirchliches Ehegesetz neben dem staatlichen hat freilich nicht existiert, wohl aber sind schon frühzeitig (Athenag.) einzelne, von dem bürgerlichen Rechte abweichende Bestimmungen in Kraft getreten; seit dem 4. Jahrhundert beschäftigten sich öfters die Synoden damit (Elvira, Ancyra, Laodicea u. s. w.). Vorzüglich kamen die Ehehindernisse in Betracht, in deren Festsetzung die alte Kirche sich nach den alttestamentlichen Vorschriften orientierte, ohne indeß zu einem einheitlichen Resultate zu kommen. Die vorliegenden Kanones beschäftigen sich vorzüglich mit den Ehen zwischen Verwandten, mit Heiden (als impedimentum impediens), Juden (gleichfalls imp. imp.) und mit den Ehen zwischen Paten und Täuflingen. Hinsichtlich der aetas nubilis schloß sich die christliche Sitte an die heidnische an; die epigraphischen Quellen ergeben für die Mädchen das 12.—14. Jahr. Die kirchliche Eheschließung vollzog sich, nachdem die geistliche Behörde ihre Zustimmung erteilt und die Verlobten das hl. Abendmahl genossen hatten, in der Weise, daß der Diener der Kirche über die sich die Hände reichenden Nupturienten den Segen sprach. Heidnische Gebräuche erhielten sich daneben; so die Verhüllung der Braut mit dem flammeum, die Bekränzung (coronatio), die Ringe, die Heimführung (deductio) die Beschenkungen u. s. w. Die Kirche hat nur diejenigen Handlungen abgewiesen, oder wenigstens Einspruch dagegen erhoben, welche die Grenze des Zulässigen überschritten, wie

die lasciven Hochzeitslieder, das Setzen der jungen Frau auf einen Mutunus Tutunus u. a. Mehrere Goldgläser und Sarkophage bieten Abbildungen von Eheschließungen. [Eine wichtige Quelle für die Hochzeitsgebräuche des 4. Jahrhunderts sind die Reliefs eines früher dem Museum Blacas angegehörigen, jetzt im britischen Museum befindlichen Schmuckkästchens aus Elfenbein]. — Als Ehescheidungsgrund erkannte die Kirche nur den Ehebruch an; doch gingen in der näheren Definition dieses die Meinungen auseinander. Die christlichen Kaiser haben weitere Ehescheidungsgründe aufgestellt: Mord, Diebesgewerbe, Hochverrat u. a. Die Kirche bestrafte den Ehebruch mit mehrjähriger Buße.

Was die in den christlichen Familien üblichen Namen anbetrifft, so herrschen in den drei ersten Jahrhunderten die antiken Namen durchaus vor; sie sind von Göttern und Heroen hergenommen (Aphrodisia, Apollinaris, Ἀρτεμίσια, Δημήτρια, Herculius, Dionysius u. s. w.) oder beziehen sich auf das Naturreich und das Naturleben, auf Länder, Flüsse und Städte (Amaranthus, Aquila, Ἀφρικάνα, Dalmatia, Alexandria u. s. w.); andere sind Epitheta lobenden oder tadelnden Inhalts (Amantius, Χρηστός, Verus, Projecta, Stercoria). Auch Namen von historischem Klange finden sich (Amulius, Ἑλένη, Romulus u. s. w.). Zu diesen treten in vorkonstantinischer Zeit noch ziemlich vereinzelt, später häufiger, christliche Namen, die entweder der heiligen Geschichte entnommen sind oder einen christlichen religiösen Gedanken ausdrücken: Ἀβραάμ, Andreas, Μαρία, Paulus, Petrus, Anastasia, Redempta, Σωζομένη u. s. w. Auch von den christlichen Festen sind Namen hergeleitet worden, wie: Pascasius, Sabbatius. Wo sich ein Doppelname findet (z. B. Muscula quae et Galatea), ist der letztere als Parallelname, nicht etwa als christlicher neben dem heidnischen, zu beurteilen. Erst viel später wird der christliche Taufname gelegentlich mit dem heidnischen Namen verbunden, wie in der Grabschrift des 689 zu Rom gestorbenen westsaxonischen Königs Ceadwalla: hic depositus est Ceadualla, qui et Petrus.

Zu dem Hause gehören auch die Sklaven. Die Sklaverei, diese dunkelste Seite antiken Lebens hat innerhalb der alten Kirche zwar nicht aufgehört, aber soweit das Evangelium die Gemüter beherrschte, ist sie entweder aufgehoben oder in ihrem Umfange enger begrenzt worden, und, wo sie weiter bestand, hat sie eine mildere Form angenommen. „So verkehrt die Vorstellung ist, daß die Kirche von Anbeginn die Aufhebung der Sklaverei schweigend im Herzen getragen oder gar offen auf ihre Fahnen geschrieben habe, so wenig entspricht es der Wahrheit und der geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn man es so darstellt, als ob sich das Christentum von Haus aus gegen das Institut der Sklaverei gleichgültig verhalten habe, oder wenn man leugnet, daß das Christentum mehr als irgend eine andere geistige Macht zur Beseitigung der Mißstände der Sklaverei beigetragen und Wahrheiten gepredigt habe, welche über kurz oder lang zur Beseitigung der Sklaverei selbst führen mußten, wenn man ihnen treu blieb" (Zahn). Die verschwindend kleine Anzahl von Sklaveninschriften in der großen Masse altchristlicher Epitaphien, die Bemühungen der Gemeinden um den Loskauf von Sklaven und Kriegsgefangenen, die Einführung der bullae bei flüchtigen oder unzuverlässigen Sklaven an Stelle der üblichen grausamen Brandmarkung (servi literati, inscripti), diese

und andere Thatsachen, die man vergeblich abzuschwächen gesucht hat, lassen über das Verhältnis des Christentums zur Sklaverei, wie es oben formuliert wurde, keinen Zweifel. Die Kirche erkannte ferner die Ehen zwischen Sklaven und Freien, die dem römischen Rechte als contubernia galten, an; sie hat auch keine Bedenken getragen, Sklaven kirchliche Ämter anzuvertrauen (der römische Bischof Callistus). Auch das ist „bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß die christliche Literatur der drei ersten Jahrhunderte uns kein Beispiel dafür bietet, daß je ein Christ seinen Sklaven oder gar einen christlichen Sklaven an einen andern Herrn verkauft hätte."

II. **Handel und Gewerbe.** Die Teilnahme an Handel und gewerblichen Thätigkeiten hat an sich innerhalb des Christentums kein Verbot. Darnach bestimmte sich die Stellung der alten Kirche zu jenen Erwerbsmitteln des irdischen Lebens; faktische Einschränkungen setzte sie nur in konkreten Fällen, wo es sich um Handelszweige und Gewerbe handelte, deren Betrieb mit den Normen des Evangeliums nicht in Einklang stand oder sonst Bedenken fand; da haben einzelne Kirchenlehrer wie Synoden bald in milder, bald in schroffer Form Grenzen gezogen. Was zunächst den Handel anbetrifft, so haben außer den Laien auch Kleriker bis zu den Bischöfen hinauf ihn betrieben; den Kleinhandel, den man in der Kirche, genau wie im Altertume, niedriger abschätzte, verbot indeß Valentinian III. im Jahre 452 den Klerikern. Auch die Mönche waren zur Gewinnung ihres Lebensunterhaltes auf die Veräußerung ihrer Handarbeiten und landwirtschaftlichen Erzeugnisse angewiesen. Dagegen war in jedem Falle den Klerikern das Zinsnehmen, auch mit niedrigem Prozente verboten, ja die Kirchenlehrer — nicht die Synoden — machten daraus ein allgemeines Gebot, für das man im A. T. die Begründung fand. Zur gewerblichen, insbesondere handwerklichen Thätigkeit stellte sich das Christentum wesentlich anders als die Antike. Gegenüber der Geringschätzung, in welcher hier das Handwerk stand (Cicero de off. I, 42, 150: opifices omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina), setzte die Kirche dasselbe nicht nur jedem andern ehrlichen Berufe, sei es staatlicher, sei es privater Art, gleich, sondern wandte auch den Handwerkern eine besondere Fürsorge zu (Const. Apost. IV, 2). Andererseits hat die Kirche gewisse Gewerbetreibende, die mit ihrer Arbeit unsittlichen Zwecken dienten, von sich abgewiesen, wie die Verfertiger idololatrischer Gegenstände (Tert. de idololatria), Schauspieler, Gladiatoren und andere Zirkuskämpfer, Kuppler, Wahrsager, Astrologen u. s. w. Doch sind die Kanones darüber nicht immer strikte zur Durchführung gelangt (christliches Athletengrab in Rom!). Zu den Handwerkern zählten nicht nur Laien, sondern auch Mönche und Kleriker. Von letztern forderte sogar die sogen. 4. karthagische Synode, in Rücksicht wahrscheinlich auf die bedrängte pekuniäre Lage derselben, den Betrieb eines Handwerks oder der Landwirtschaft. Abbildungen christlicher Handwerker in Ausübung ihres Berufes oder Grabsteine solcher mit den Emblemen ihres Gewerkes finden sich zahlreich in den Katakomben; ebendieselben haben uns Erzeugnisse christlicher Handwerker in reicher Fülle erhalten, aus welchen sich auf eine gute Schulung und praktische Tüchtigkeit dieser zurückschließen läßt. (Über die Kunstthätigkeit in der alten Kirche s. S. 270 ff.).

III. **Verhalten zu dem antiken Staate und seiner Religion.** Die Christen haben

gemäß dem Worte des Apostels (Röm. 13, 1 ff.) die staatliche Ordnung durchaus anerkannt und in ihre gottesdienstliche Feier auch die Fürbitte für die Obrigkeit bezw. den Kaiser gesetzt. Die Anklagen der heidnischen Gegner auf staatsgefährliches Konventikelwesen und revolutionäres Komplottieren ruhen auf Mißverständnis oder böswilliger Verläumdung. Nur wo der Staat mit seinen Forderungen in das Recht des christlichen Gewissens eingriff (Schwur bei dem Genius des Kaisers, Opfer u. s. w.), setzten ihm die Christen passiven Widerstand entgegen. Am häufigsten mußten diejenigen in solche Konflikte geraten, welche staatliche Ämter bekleideten, da mit diesen in der Regel auch der Vollzug religiöser Handlungen oder wenigstens die Teilnahme an solchen verbunden war. Wohlwollende Kaiser (anfangs auch Diocletian) haben in diesen Fällen Dispensation eintreten lassen; sonst haben sich die Christen vor jenen Konflikten dadurch bewahrt, daß sie sich von dem öffentlichen Leben und seinen Ämtern fern hielten (der Vorwurf: infructuosi in negotiis); andere, besonders in der Armee, verstanden es „Gott und Belial" (Tertull.) zugleich zu dienen.

Hinsichtlich des Verhaltens zu der mit dem Staate eng verbundenen und in ihn hineingewachsenen heidnischen Religion hat die Kirche, unterstützt durch die Zustimmung der Gemeinden, den öffentlichen Angriff auf dieselbe stets gemißbilligt; ja es hat in praxi zuweilen eine sehr weitgehende Konnivenz nach dieser Richtung hin stattgefunden. Falscher Eifer hat in dieser maßvollen Haltung eine Verläugnung Christi gefunden (Tert. de cor. mil.) und ist seinerseits vor rücksichtslosem Auftreten gegen die heidnische Religion und ihre gottesdienstliche Formen und Orte und vor erzwungenem Bekennertum nicht zurückgebebt. Derselbe Fanatismus hat später, als das Heidentum besiegt am Boden lag, blutige Rache für die frühere Unbill genommen.

IV. **Die christliche Liebesthätigkeit.** Im Heidentum haben weder großartige Schenkungen an Notleidende und Bedürftige noch wohlthätige Institutionen staatlicher oder privater Stiftung gefehlt. Die Motive aber, bald politische, bald allgemein humane, liegen abseits von dem, was das Wesen christlicher Liebesthätigkeit ausmacht; daher war auch die Wirkung eine andere. Während jene Bemühungen in ihrer Erscheinung und in ihrem praktischen Ertrage zersplittert blieben, eben weil ihnen der rechte Untergrund fehlte, erscheint die christliche Liebesthätigkeit nicht nur als eine allgemein geübte Pflicht der Einzelnen, sondern auch in umfassender Weise kirchlich organisiert. Wo es sich um diese letztere handelte, wurden die Beträge aus den regelmäßigen oder außergewöhnlichen Gaben der Gläubigen, welche von diesen an die Gemeinde geleistet wurden, aufgebracht. Die Sorge der Kirche und der einzelnen erstreckte sich zunächst auf die Armen, deren die römische Gemeinde allein um die Mitte des 3. Jahrhunderts 1500 zu versorgen hatte; weiterhin auf Hilfsbedürftige jeglicher Art. Gefangene, die der Krieg weggerafft oder das Ausharren im Bekenntnis in die heidnischen Kerker und in die Zwangsarbeiten (ad metalla) geführt hatte, wurden durch Wort und Gaben gestärkt (Cyprian: captivitas fratrum nostra captivitas computanda est). Die römische Kirche (Gregor I.) hat für Gefangene unermeßliche Summen aufgewendet. Auch die Kirchengefäße wurden in Notfällen, um das Lösegeld aufzubringen, nicht verschont. In anderer Weise konnte seit Konstantin d. Gr. die Kirche

ihre Sorge den Gefangenen zuwenden, indem dieser Kaiser den Bischöfen einen Einfluß auf das Gefängniswesen und das Interventionsrecht zu gunsten unschuldig Verurteilter einräumte. Eine Synode von Orleans vom Jahre 549 verpflichtete die Archidiakonen, an jedem Sonntage die Gefangenen zu besuchen. Die scharfe Verurteilung der heidnischen legalisierten Sitte der Kinderaussetzung seitens der Kirchenschriftsteller (Athen., Tertull., Lact.), welche darin ein homicidium sahen, fand ihre Ergänzung darin, daß die Christen die Findelkinder (expositi, projecti, alumni) aufnahmen und sie dem schändlichen Gewerbe, für welches Lenonen und Sklavenhändler sie auflasen, entzogen. Christliche Grabinschriften drücken mehrmals den Dank der so Geretteten aus. Wenn später von christlichen Kaisern die Aussetzung mit Todesstrafe belegt (Valens und Gratian) oder wenigstens dem Unwesen ernstlich gesteuert wurde, so ist das die Frucht des Einflusses der Kirche auf den Staat. Auch Synoden haben sich mit der Frage befaßt; dennoch hat diese gemeinsame Arbeit von Staat und Kirche das Übel nicht vollständig zu beseitigen vermocht. Die Pflege der alumni lag, wo sie nicht Private übernahmen, dem Bischofe oder seinen Bevollmächtigten ob; im 4. Jahrhundert beginnt die Kirche, und mit ihr konkurrierend der Staat, eigene Häuser für Aufnahme und Erziehung der Findelkinder zu errichten (orphanotrophia, curotrophia). Berühmt ist das Findelhaus des Archipresbyters Dathäus, gegründet 787 in Mailand (die Inschrift: Sancte, memento, Deus, quia condidit iste Dathaeus hanc aulam miseris auxilio pueris). Auch die Klöster wetteiferten mit der Kirche auf diesem Gebiete christlicher Liebesthätigkeit. Im 4. Jahrhundert finden sich die ersten Spuren der Hospitäler, von denen das Altertum nichts wußte. Kranken und Altersschwachen (*νοσοκομεῖα*, valetudinaria, *γηροκομεῖα*), Witwen und Waisen (*ὀρφανοτροφεῖα*), Fremden und Reisenden (*ξενοδοχεῖα*) dienten sie; zu den bedeutendsten Anstalten dieser Art zählte die *Βασιλιάς* Basilius d. Gr. im kappadocischen Cäsarea, welche mit ihren Häuserreihen und Straßen das Bild einer kleinen Stadt gewährte; andere finden sich zahlreich im Morgenland (Antiochien, Konstantinopel, Ephesus u. s. w.) und im Abendlande (Rom, Neapel, Lyon u. s. w.). Erhalten wurden diese Anstalten aus den Zinsen des Stiftungskapitals oder durch die Kirche oder durch freiwillige Beiträge einzelner; auch hat der Staat vereinzelt Zuschüsse gegeben. Trümmer solcher Hospitäler und Herbergen sind neuerlich in Syrien nachgewiesen worden. Das Asylrecht der heidnischen Heiligtümer ging im 4. Jahrhundert in leicht verständlicher Übertragung auf die christlichen Gotteshäuser über, und die Kirche hat Wert auf die Erhaltung desselben gelegt und damit ein weiteres Mittel zur Ausübung des Rechtsschutzes gewonnen. Der Staat hat das Recht grundsätzlich anerkannt, aber dann und wann modifiziert (Theodos., Justin.).

Mit dem Altertume teilte die Christenheit die hohe Wertschätzung des Begräbnisses (der tt. benefacere für „begraben" auch auf christlichen Epitaphien). Die Vollziehung des Begräbnisses galt als eine heilige Pflicht, als ein Gott geleisteter Dienst. Die Ausgaben dafür bildeten einen stehenden Posten in dem Armenbudget der Kirche. Ja, auch der heidnischen Toten haben sich die Christen bei verheerenden Seuchen angenommen, wenn die Furcht vor der Ansteckung die nächsten Angehörigen hinwegtrieb. Freilich mischte sich in diese ganz natürliche Pietät vereinzelt das abergläubische Moment ein, daß

man die künftige Auferstehung von der Erlangung eines Begräbnisses abhängig machte (Grabschrift in Como).

Unter die Klasse der Notleidenden fallen auch die von Steuer und Wucher Bedrückten. Beider hat sich die Kirche angenommen. Das Zinsnehmen beurteilte sie prinzipiell als eine ungerechte Handlung, verbot es den Klerikern geradezu und riet den Laien davon ab (Synoden von Elvira, Laodicea, Karthago III u. a.). So hat die Kirche besonders in den schweren Zeiten der Völkerwanderung als Hort der Armen und Hilflosen, als Zuflucht der Verfolgten und als eine Mutter der Waisen und Verlassenen da gestanden und an sich das Wort ihres Herrn und Meisters bewährt: „Dabei wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt" (Joh. 13, 35).

V. **Volkstümlicher Aberglaube.** Da die Gemeinden aus einer Welt voll Aberglauben gesammelt waren und mit derselben in äußerlichem Verkehr zu stehen fortfuhren, so kann es nicht auffallend erscheinen, daß einzelne abergläubische Vorstellungen und Gebräuche unter ihnen fortdauerten. Der antike Glaube an die Möglichkeit körperlicher Schädigung durch zauberische Gewalt (malus oculus) und die im Altertume allgemeine Sitte, durch gewisse Gegenstände und geheimnisvolle Formeln sich dagegen zu schützen, wird auch in den Gemeinden bezeugt. Synoden und Kirchenlehrer haben sich wiederholt dagegen ausgesprochen. Der Gebrauch der Amulette (encolpia, fascina, *προβασκάνια, φυλακτήρια*) steht hier voran. Die altchristlichen Gräber haben uns zahlreiche Exemplare erhalten. Entweder entsprechen sie genau den heidnischen Vorbildern (Medusenhaupt, Schellen, lunulae) oder spiegeln einen heidnisch-jüdisch-christlichen Synkretismus wieder (magischer Nagel in Neapel) oder haben christliche Formen (Kreuz, Fisch) und Formeln (crux est vita mihi; mors, inimice, tibi). Auch die sog. Blutgläser d. h. in Wirklichkeit Gläser mit Abendmahlswein gehören hierher; sie wurden in die Gräber gesetzt, um dem Toten einen Schutz gegen dämonische Einwirkungen zu gewähren. Eine eigene Klasse von Amuletten sind die Enkolpien, Gegenstände mit einer Höhlung, in welche eine Reliquie eingeschlossen wurde (Paulin. v. Nola: munimentum praesentis et pignus aeternae salutis). Die Kirche griff schließlich, um die heidnischen oder synkretistischen Amulette zu beseitigen, zu dem Mittel, den Gebrauch wenigstens christlicher Amulette zu fordern, womit also der dem Amulettenwesen zu Grunde liegende Aberglaube in gewisser Weise anerkannt wurde. Nicht sowohl dem antiken Aberglauben als der antiken Religion gehört dagegen die auch von den Christen fortgeführte Sitte an, zu den Toten Münzen, das Fährgeld für Charon (*ναυτιλίης ὄβολος*), zu legen und zwar entweder neben den Leichnam oder in den Mund desselben. Auch die Beurteilung des Grabes als des Hauses der Seele (auf Inschriften: domus aeterna, aeternalis, perpetua sedes, *οἶκος αἰώνιος*) schleppt sich in der christlichen Vorstellung mit fort, ebenso die echt heidnische Tröstung bei Todesfällen: nemo immortalis, *οὐδεὶς ἀθάνατος*, und die Bezeichnung des Todes als somnus aeternalis. Seit dem 4. Jahrh. beginnt auch die den Märtyrern in geziemender Anerkennung ihres Bekennermutes erwiesene Verehrung sich unter dem Einflusse des antiken Manenkultes zu wandeln und die Gestalt anzunehmen, in welcher sie uns am Eingange des Mittelalters entgegentritt.

VI. **Die Totenbestattung.** In der Behandlung der Toten, welche im Altertume auf festgegründeter Sitte ruhte und als religiöse Verrichtung galt, sind die Christen nur soweit von dem herrschenden Brauche abgewichen, als es die eigentümliche christliche Auffassung des Todes forderte. Das Schließen von Mund und Auge, die Waschung, Salbung und Ausstellung des Leichnams im Atrium inmitten dampfenden Weihrauchs und des Schmuckes von Tannen- und Cypressenzweigen sind beibehalten worden; nur die Bekränzung des Toten wurde, aus unbekannten Gründen, abgewiesen. Ebenso fand nach antiker Sitte die Bestattung bei Tage unter Fackelbegleitung statt, und auch die heidnische Unsitte maßloser Totenklage ist in späterer Zeit hier nicht selten zu Recht gekommen. Die wichtigste Differenz liegt in dem Modus der Bestattung. Während nämlich damals, in den Städten wenigstens, die Verbrennung (crematio) Brauch war, übten die Christen, unter scharfer Abweisung der heidnischen Bestattungsform, ausnahmslos die Beerdigung (inhumatio). „Mehrere Momente scheinen dabei zusammengewirkt zu haben: die anfängliche Kontinuität mit dem die Beerdigung übenden Judentume, die bildliche Vorstellung von der Hölle als einem brennenden Feuer, wodurch unwillkürlich die Zerstörung des Leichnams im Feuer in ein bedenkliches Licht gerückt wurde, und der Glaube an die Auferstehung des Fleisches, welchem die gewaltsame Vernichtung des Leichnams zu widerstreiten schien. Auch die Beurteilung des Leibes als eines Tempels Gottes (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19 u. s. w.) ist ohne Zweifel in Betracht gekommen." Die Sitte der Beerdigung und andererseits das Wertlegen auf ein Zusammenruhen der heimgegangenen Brüder ließen die eigenartigen altchristlichen Grabstätten (*κοιμητήρια*, coemeteria) entstehen, für welche im Mittelalter die nicht mehr mit Sicherheit zu erklärende, anfangs an S. Sebastiano in Rom haftende Bezeichnung catacumbae (vielleicht ursprünglich Ortsbezeichnung: *κατὰ — κύμβη* (cumba), also catacumbas = „bei der Schlucht") aufgekommen ist. Dieselben bestehen aus unterirdischen, oft in mehreren Etagen untereinanderlaufenden und vielfach verschlungenen Galerien von mäßiger Höhe und Breite. In die Seitenwände sind die Gräber eingeschnitten, entweder in einfacher Sargform (sog. loculi) oder in der kunstvolleren Form einer von einem Bogen überspannten Mulde (arcosolium). In wechselnden Zwischenräumen lehnen sich an die Galerien kleine Grabkammern (cubicula) an, welche als Erbbegräbnis einzelner wohlhabender Familien dienten. Luft und Licht wurde der Anlage durch runde oder quadratische Schachte (luminaria) zugeführt. Der malerische Schmuck kam vorzüglich an der halbkreisförmigen Innenwand der Arkosolien oder auf der angrenzenden Wandfläche oder an den Seitenwänden und der Decke der Cubicula zur Verwendung. Eine beträchtliche Anzahl altchristlicher Grabstätten, die von dem Staate respektiert wurden, sind uns noch erhalten bezw. bekannt geworden. Die wichtigsten finden sich in Rom (S. Callisto, S. Domitilla, S. Pretestato, S. Priscilla u. s. w.) und in Neapel (S. Gennaro dei Poveri); andere in Syrakus (S. Giovanni), Alexandrien, Kyrene, auf der Insel Melos und sonst. Die Katakomben waren in Rom bis in den Anfang des 5. Jahrhdts. hinein in Gebrauch; an andern Orten (z. B. in Neapel) länger; dann traten an ihre Stelle sog. coemeteria sub dio d. h. aufgemauerte Grabanlagen unter freiem Himmel, die sich aber keineswegs mit unsern Friedhöfen decken; er-

halten sind solche u. a. in Rom (S. Callisto), Salona, Portogruaro (im Venetianischen), Trier.

Unter Zurufen, wie valeas, in pace, feliciter, εὐτύχει (die altchristlichen Epitaphien) und unter dem Gebet des Geistlichen wurde der von Tüchern umwickelte Leichnam in das ausgehauene Grab gelegt und häufig dann mit einer Kalkschicht übergossen, um die Verwesungsmiasmen zu zerstören. Mancherlei Gegenstände des Hauses und täglichen Gebrauches (Schmuck- und Spielsachen, Lampen, Handwerkszeug, Küchengerät u. s. w.) wurden mit eingeschlossen; auch wohl ein mit Abendmahlswein gefülltes Glas zu dem oben bezeichneten Zwecke, wenn man es nicht vorzog, das Gefäß an der Außenseite des Grabes zu befestigen oder dem Toten selbst, in Widerspruch mit den kirchlichen Bestimmungen, die geweihten Elemente einzuflößen. Die übliche Bezeichnung Blutgläser für diese Gefäße rührt daher, daß die römischen Archäologen seit dem 17. Jahrhundert in dem durch Oxydation des Glases erzeugten dunkeln, rötlichen Niederschlag am Boden Blut erkannten, und zwar Märtyrerblut, von den Christen einst gesammelt und hier deponiert, um das betreffende Grab als Märtyrergrab zu bezeichnen. Die römische Kirche hat sich (durch offizielle Erklärung im Jahre 1668 und 1863) diese völlig ungeschichtliche, dem Thatbestande der monumentalen wie der literarischen Quellen widerstreitende Auffassung angeeignet.

Das Grab wurde durch eine Marmorplatte oder auch durch große Ziegelstücke vermittelst Mörtels luftdicht geschlossen. Die Verschlußplatte (tabula) trug die in der Regel eingemeißelte, seltener geschriebene bezw. gemalte (dipinto) Inschrift, die in den ersten drei Jahrhunderten kurz und einfach gefaßt war und gewöhnlich nur den Namen des Toten mit Angabe seines Alters und dem Zusatze in pace, ἐν εἰρήνῃ enthielt (z. B.: Innocentia in pace que [quae] vixit ann. V. parentes merenti fecerunt. — Calamus pistor vix [it] an. XX). Seit dem 5. Jahrhundert beginnt das Formular inhaltreicher, aber auch schwülstiger zu werden.

Die Trauerzeit wird durch die antike Sitte bestimmt worden sein. Jedenfalls haben die Christen die Feier des staatlichen Totenfestes (13.—20. Febr.) und der privaten Totenfeiern (sacra privata), für welche beide die Bezeichnung parentalia gebräuchlich war, in modifizierter Form beibehalten. Ja, sogar die heidnische Unsitte des ausgelassenen Totenmahles und das heidnische Trankopfer (profusio) über dem Grabe des Toten erscheinen gelegentlich unter den kirchlichen Sepulkralriten (Vorwurf des Manichäers Faustus: vos idola convertistis in martyres, quos votis similibus colitis; defunctorum umbras vino placatis et dapibus). Angesehene Männer und Synoden haben lange vergeblich sich bemüht, diesem Unwesen zu steuern.

1. Gottfr. Arnold, Erste Liebe, d. i. wahre Abbild. der ersten Christen, Frkft. 1696. C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde Romain et sur sa transformation par le christianisme. 1853 (deutsch v. Richard, Leipz. 1857). Hefele, Über den Rigorismus in d. Leben u. d. Ansichten d. alten Christen (Beiträge zur Kirchengesch., Archäol. u. Liturgik 1864, I S. 16 ff.). Ders., Zur Archäologie d. häuslichen u. Familienlebens d. alt. Christen (ebend. II S. 331 ff.). Linsemann, Über das Verhält. der heidn. Moral zur christl. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1868). E. de Pressensé, La vie eccl., rel. et morale des Chrétiens aux II & III siécles. Par. 1877. || V. Schultze, Ein Tag in Rom i. J. 200 (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, I; dazu m. Kat. S. 206—217). J. Hildebrand, De nuptiis et natalitiis veterum Christianorum

1656. Cavedoni, Dell' età consueta nelle nozze degli antichi Cristiani. — Roßbach, Röm Hochzeits- und Ehedenkmäler 1871. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung 1878. Münter, Die Christin im heidn. Hause 1828. Abbild.: V. Schultze, Arch. Stud. S. 104 ff.; Kraus, Real-Encykl. „Ehedenkmäler". || Coblet, Les noms de baptême (Revue de l'art chrét. 1876); V. Schultze, Kat. S. 253 ff. || Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I (Sklaverei u. Christent.), Chemnitz 1875. Allard, Les esclaves chrét. 1876. Wallon, Hist. de l'esclavage. 2. Aufl. 1879. Lechler, Sklaverei u. Christent. 1877. 1878 (Universitätsprogramm). Zahn, Sclaverei u. Christent. 1879. Über Sklaveninschr. und bullae m. Kat. S. 258 ff.

2—4. Funk, Handel u. Gewerbe im christl. Altert. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1876 und in Kraus' Real-Encykl.). V. Schultze, Handwerk u. Handwerker in der alt. K. (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880. II). Zahn, Weltverkehr u. Kirche während der ersten Jahrhunderte. 1877. Über das Athletengrab in Rom m. Kat. S. 327; ebend. S. 132 ff. über Abbild. v. Gewerbeemblemen u. Gewerbetreibenden. || Mangold, De ecclesia primaeva pro Caes. ac magistr. Rom. preces fundente 1881. || Chatel, Étude hist. sur l'influence de la charité durant les prem. siècles chrét. 1853. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege 1868. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten K. 1882. Becker, Behandlung verlassener Kinder im Altert. 1871. Remacle, Des hospices d'enfants depuis leur origine jusqu'à nos jours 1838. De Vogüé, Syrie centrale. Architecture. 1865—1877. Helfrecht, Abhandlung von den Asylen 1801. Über die pietas erga mortuos Uhlhorn a. a. O. S. 181 ff. u. m. Kat. S. 9 ff. — Funk, Zins u. Wucher im christl. Altert. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1875). Vgl. noch: J. Albertus, Die Sozialpolitik der Kirche. Geschichte ihrer Entwickl. im chr. Altert., Regensb. 1881 (kath.; mit Vorsicht zu gebrauchen).

5 u. 6. Arpe, De prodigiosis operibus talismanes et amuleta dictis 1717. O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blickes (Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1855 S. 28 ff.). Bingham VII S. 251. De Rossi, Bull. 1869 S. 59 ff. Paciaudi. Osserv. sopra alcune singolari e strane medaglie 1748. Barsilei, Gli Abraxas, studj archeol. 1873. King, Early Christian numismatics and other antiquarian tracts 1873. W. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch. 1870 I. S. 181 ff. (über die Abraxasgemmen mit dem Namen *ΙΑΩ*). Kraus, Abrax. u. Abrakadabra (Real-Encykl. der christl. Altertümer). M. Katak. S. 218—224 (Amulette), S. 210 (Obolos f. Charon) S. 11 f. 77. 201 ff. (antike Beurteilung des Grabes); z. vgl. ferner S. 249—252.

J. E. Franzen, Antiquitatum circa funera libr. VI. 1713. J. Nicolai, De luctu Christianor. sive de rit. ad sepult. pertt. 1739. M. Kat. S. 9 ff. u. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft. 1880, III. Dazu: Marquardt, Das Privatleben der Römer 1879. I. S. 333 ff. Hermann, Lehrb. der griech. Privataltertümer 2. Aufl. 1870 S. 313 ff. Antonio Bosio, Roma sotterranea (herausgeg. v. Severano) 1633 (die erste Publik. über die Kat.). De Rossi, Roma sotterranea cristiana, Roma 1864 ff.; bisher 3 Bde. (das Hauptwerk über die römischen Katak.). Northcote u. Brownlow, Roma sott. 1878 (von de Rossi unmittelbar abhängig, franz. von Allard, Rome soutterraine 1871. 2 Aufl. 1874; deutsch v. Kraus, Roma sott. 1873. 2. Aufl. 1879. Théophile Roller, Les Cat. de Rome 1879. 1881 (ein Prachtwerk). Die ausführlichere Literatur in V. Schultze, Katakomben. Die altchristl. Grabstätten. Ihre Geschichte u. ihre Monumente. Lpz. 1882 (S. 1 ff.); ebend. S. 201—232: „die innere Ausstattung des Grabes." Kraus, Die Blutampullen der röm. Kat. 1868. Paulinus, Die Märtyrer der Kat. und die röm. Praxis 1871. Kraus, Über den gegenw. Stand der Frage n. d. Inh. u. der Bed. der röm. Blutamp. 1872. V. Schultze, Die sog. Blutgläser der röm. Katak. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, X) u. Kat. S. 225—232.

5. Archäologie der kirchlichen Kunst.

I. **Einleitung.** Die für die christlichen Gemeinden selbstverständliche, durch den Geist des Evangeliums geforderte Ablehnung der heidnischen Kunst in ihren unsittlichen und idololatrischen Auswüchsen hinderte doch innerhalb der Kirche weder das Interesse an der Kunst noch die thätige Pflege derselben. Die Ausdehnung der Kunst selbst auf die Grabstätten und der reiche Inhalt der Katakomben an Kunstgegenständen, die dem Hause entstammen, ist ein vollgültiger Beweis dafür. Diese Kunst ist auf dem Boden der Antike ent-

standen. Dieselbe war die gegebene Basis. Kaum vor dem Ende des ersten Jahrhunderts entwickelt sich auf dieser Grundlage eine spezifisch christliche Kunst, die ihre ersten Versuche in der Schöpfung biblischer Darstellungen bethätigt. Der Cyklus erweitert sich im Laufe des 2. Jahrhunderts und erreicht seine größte Ausdehnung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, ohne indeß auf der Höhe der künstlerischen Vollkommenheit des 2. Jahrhunderts zu verharren. Schon seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts macht sich der Verfall bemerklich und setzt sich, in parallelem Gange mit der antiken Kunst, fort, um schließlich nach einer kurzen, aber geringwertigen Nachblüte in dem Zeitalter Konstantins, im 6. Jahrhundert in vollständiger Auflösung zu enden. An die Stelle der altchristlichen tritt die mittelalterliche Kunst. In dem ganzen Verlaufe ihrer Entwickelung trägt jene antike Elemente mit sich.

Als älteste christliche Kunstgattung stellt sich die Malerei dar; an sie schließt dann die Skulptur, mit entschiedener Bevorzugung des Reliefs und starker Abneigung gegen das Statuarische. Die Architektur gelangt in den seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts erstehenden Basiliken und den später aufkommenden Zentralbauten zur Verwendung. Die Geschichte des Mosaik ist mit dem christlichen Kirchengebäude eng verknüpft. Daneben läuft die Kleinkunst.

II. **Die Malerei.** Die ältesten Malereien sind uns in den Katakomben erhalten; erst in nachkonstantinischer Zeit treten die Miniaturen dazu, die auch inhaltlich von jenen sich entfernen. Denn die Katakombenmalereien sind, was von den Miniaturen nicht gilt, in ihrer Hauptmasse symbolischer Art d. h. sie sind Träger eines bestimmten religiösen Gedankens. Was den nähern Inhalt dieser Symbolik anbetrifft, so ist derselbe nicht mit der herkömmlichen, vorzüglich durch die römisch-katholischen Archäologen und Theologen ausgesponnenen Auslegung als ein Komplex ethischer und dogmatischer Sätze, wie sie in der zeitgenösischen Theologie vorhanden waren, zu fassen, noch als Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit Christo ganz allgemein (Heinrici); sondern nach Analogie der antiken Gräbersymbolik und in Übereinstimmung mit der Beurteilung des Dargestellten innerhalb der Gemeinde, wie sich dieselbe aus den literarischen Quellen ergibt, sind die Bilder als Träger sepulkraler Gedanken und Hoffnungen zu beurteilen d. h. sie drücken den festen Glauben an die aus dem Tode errettende Macht Gottes und Christi und an die Fortdauer im Jenseits aus. Aus dieser Voraussetzung allein erklärt sich die Thatsache, daß mehrere antike Stücke sepulkralen Inhaltes in dem christlichen Bilderkreise Aufnahme gefunden haben, wie Eros und Psyche, Medusa, Sirenen und einzelnes aus dem bacchischen Cyklus. Andere Erbstücke der Antike von demselben Werte haben dagegen einen christlichen Inhalt oder wenigstens ein christliches Colorit erhalten: Phönix, Pfau, Schiff, Kranz und Krone, Orpheus (nicht Bild Christi, sondern Vorläufer Christi im Heidentum) u. a. Die Hauptmasse jedoch bilden eigentlich christliche Darstellungen. Ihren Stoff haben sie, jedoch unter dem Gesichtspunkte sepulkraler Symbolik, der heiligen Geschichte entnommen. Die beliebtesten Figuren und Szenen des Alten Testaments sind: Noah in der Arche, die Opferung Isaaks, Quellwunder des Mose, Daniel unter den Löwen, Jona; des Neuen Te-

staments: Heilung der Blutflüssigen und des Gichtbrüchigen, Blindenheilung, Auferweckung des Lazarus, Mahl der Jünger am galiläischen Meere. Auf das Neue Testament (Mt. 7, 9 ff. u. d. Parall.) ist auch die Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches zurückzuführen. Das Symbol bezeichnet ursprünglich Christum als den im hl. Abendmahl den Gläubigen sich mitteilenden, wie es u. a. die berühmte Inschrift von Autun mit den Worten ausdrückt:

Empfange die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen.
Iß mit Verlangen, in deinen Händen hältst du den Fisch.

Mit dem Fische sättige mich nun — das ersehne ich — mein Herr und Heiland.

Die anagrammatische Spielerei, die an das Wort ἰχθύς anknüpft:

ἰχθύς { Ι ησοῦς / Χ ριστός / Θ εοῦ / Υ ἱός / Σ ωτήρ

gehört einer späteren Zeit, dem 4. Jahrhundert, an (Optatus von Mileve).

Die Darstellung des guten Hirten dagegen, welche Christum als Herrn und Schützer der Toten charakterisiert und mit dem widdertragenden Hermes (Ἑρμῆς κριοφόρος) in keinem Zusammenhange steht, vereinigt alt- und neutestamentliche Gedanken in sich (Ezech. 34; Ps. 23. 80; Joh. 10, 12 ff.; Luk. 15, 5 f.).

Von kirchenhistorischer Bedeutung ist unter den Symbolen das konstantinische Monogramm Christi. Die Berichte des Eusebius (Vita C. I, 31) und des Lactantius (De mort. pers. 44) über die Gestalt des Monogrammes weichen voneinander ab. Der Denkmälerbefund gibt ersterem recht. Die Meinung, daß das konstantinische Monogramm die bewußte Erneuerung eines vorchristlichen Symbols sei (Rapp, Bunsen u. a.) ist nicht minder haltlos, wie die Vorstellung, daß es das Kreuz verhülle (de Rossi, Martigny, Garrucci). Das Kreuz tritt erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf den Denkmälern auf. Das Monogram schließt die beiden Buchstaben *X* und *P*, als Anfangsbuchstaben des Wortes *ΧΡΙΣΤΟΣ*, in sich und ist von Konstantin d. Gr. vor der Maxentiusschlacht als Ausdruck des Bekenntnisses zu Christus und dem Christengotte zum erstenmale, wie es scheint, gebraucht worden. Schon frühzeitig stellt es sich in mancherlei Variationen dar und wurde ein beliebtes Symbol im öffentlichen und privaten Leben der Christen.

Neben dem symbolischen Cyklus erscheint schon früh, aber längere Zeit nur mit beschränktem Umfang, eine Anzahl historischer Darstellungen. Erst im 4. Jahrhundert, in welchem der überlieferte symbolische Bilderkreis sich aufzulösen anfängt, kommen sie mehr zur Geltung und erlangen am Ausgange der altchristlichen Zeit die Oberhand. Die niederste Stufe historischer Darstellungen bezeichnen die fast ausschließlich auf Inschriftentafeln als Graffiti sich findenden Abbildungen von Handwerkszeug und anderen Utensilien, welche auf das Gewerbe und die soziale Stellung des Toten Bezug nehmen (Wage = Kaufmann; Faß = Küfer; Lanze = Soldat; Picke = Steinhauer u. s. w.). Aber auch der Tote selbst wird in Ausübung seines Berufes

vorgestellt oder in betender Haltung mit ausgebreiteten Armen (vgl. 1 Tim. 2, 8); für die letztere Figuren ist die Bezeichnung **Oranten** (orantes) gebräuchlich.

Selten sind biblisch-historische Darstellungen; es zählen dazu u. a.: Opfer **Kains** und **Abels**, Aufruhr des Volkes gegen **Mose**, Einzug in **Jerusalem**, Verläugnung **Petri**, **Dornenkrönung**.

Unter den ikonographischen Darstellungen nehmen die **Bilder Christi** den ersten Rang ein. Sie lassen sich bis in das 2. Jahrhundert zurück nachweisen. Der Typus wechselt. Bis zur Mitte ungefähr des 4. Jahrhunderts herrschte der jugendliche bartlose Typus; dann tritt der bärtige auf, vorerst nur ganz vereinzelt, bis er am Ausgange der altchristlichen Kunstentwickelung die Oberhand gewinnt. Sein Ursprung ist nicht in einer Nachbildung der Asklepios-Serapisbilder (Holtzmann) zu suchen, noch in der kirchlichen Formulierung des christologischen Dogmas im 4. Jahrhundert (Hauck), sondern findet seine natürliche Erklärung in der abfallenden Richtung der altchristlichen Kunst des 4. Jahrhunderts. Dieselbe Entwickelung vom unbärtigen zum bärtigen Typus machen die Bilder **Pauli** und **Petri** durch. Eine Darstellung dieser beiden Apostel, die, wenn auch nur auf allgemeine Portraitähnlichkeit Anspruch erheben dürfte, ist nicht vorhanden. Dasselbe gilt von den **Marienbildern**, deren ältestes der Mitte des 2. Jahrhunderts (Wandgemälde in S. Priscilla in Rom) angehört. Doch ist hier sowohl wie in allen übrigen Marienbildern ältester Zeit die Darstellung durch den Jesusknaben motiviert. Erst im 5. Jahrhundert (Goldgläser) finden sich Einzeldarstellungen der Maria, womit eine Rückwirkung des Marienkultus auf die Kunst zum Vorschein kommt.

Als auszeichnendes Attribut Christi, und etwas später auch der Heiligen, dient seit der Mitte des 4. Jahrhunderts der **Nimbus**, anfangs in einfacher kreisrunder Form; später verdoppelt sich der Kreis oder wird durch ein Monogramm (nur bei Christus) oder ein Kreuz gespalten. Der Ursprung des Nimbus liegt im Heidentume (pompejanische Wandgemälde), woselbst er eine künstliche Reduktion des Lichtschimmers ist, von welchen man sich die Göttergestalten umhüllt dachte.

III. **Die Skulptur.** Die genannten drei Klassen bildlicher Darstellungen sind, aber in weit geringerem Umfange, auch in der Skulptur vorhanden. Diese Kunstgattung erschöpft sich, wie schon bemerkt, fast ganz im Relief, das man zunächst an den Sarkophagen brauchte, weiterhin zur Verzierung von Kanzeln und bischöflichen Thronen (die Kathedra des Maximus in Ravenna), und in sehr ausgiebiger Weise als Schmuck der aus der Antike übernommenen und kirchlichem wie privaten Gebrauch dienenden Elfenbein-Diptychen (*δίπτυχα* von *δίς* und *πτύσσειν*), deren Gebrauch sich durch das ganze Mittelalter hindurch erhalten hat. In der Mitte zwischen Malerei und Relief steht die Technik der Goldgläser (fondi d'oro), die in christlicher Zeit zu außerordentlicher Höhe sich entwickelte; sie besteht in der Herstellung einer Zeichnung auf und in der Fläche eines Goldblättchens, welches an der Außenseite des Bodens eines Glasgefäßes befestigt war. Exemplare von Goldgläsern sind uns in verhältnismäßig großer Anzahl erhalten; sie gehören in der Mehrzahl dem 4. Jahrhundert an und scheinen vorwiegend als Geschenkstücke

und Nippes gedient zu haben. Die Darstellungen beziehen sich auf die heilige Geschichte oder die Verhältnisse und Ereignisse der Zeit (Familienportraits, Szenen des Zirkus, Handwerkerleben).

Die Abneigung der altchristlichen Skulptur gegen das Statuarische erklärt sich in erster Linie daraus, daß der antike Götterglauben sich in der Form der Statuen verkörperte; auch erfordert die Statue ein Maß künstlerischen Könnens, das im allgemeinen in der Kirche fehlte. Zu den wenigen uns erhaltenen altchristlichen Statuen zählen mehrere Standbilder des guten Hirten, die bekannte Hippolytusstatue, die aber nur bis etwas über den Gürtel hinauf ursprünglich ist, und das Erzbild des Petrus in der Peterskirche, dessen christlichen Ursprung zu bezweifeln kein Grund vorliegt.

IV. **Die Architektur.** Der Höhepunkt altchristlicher Kunstleistung liegt in der Architektur. Was diese in der vorkonstantinischen Zeit war, können wir freilich nicht ermessen, da uns das Quellenmaterial fehlt. Unter Konstantin erschloß sich ihrer Thätigkeit mit den geänderten Verhältnissen ein reicheres Feld, als vordem der Fall gewesen war. Die Verwüstungen der diokletianischen Verfolgung, das rasche Anwachsen der christlichen Gemeinden und das begreifliche Streben der Kirche, ihrer neuen Stellung entsprechend sich in ihren Bauten zu repräsentieren, stellten an die kirchliche Architektur gesteigerte Ansprüche und gaben ihr dadurch Gelegenheit zu weiterer Entwicklung. Freilich schafft sie keinen neuen Stil: sie verharrt zunächst bei der durch die Tradition ihr angebotenen Basilika, bildet sie aber nach mancher Seite hin aus und gibt ihr eine erweiterte Grundlage.

Die Basilika (= basilica, scl. porticus, aber hier in dem auch der Antike bekannten Sinne „Prachtbau", „Halle") ist nicht aus der antiken Marktbasilika erwachsen, wie man durch den Namen irre geleitet, lange vermutete, noch aus dem antiken oder dem jerusalemitischen Tempelgebäude, noch weniger aus der legendarischen Katakombenkirche (Martigny, Kraus), sondern aus dem antiken Privathause, in welchem in apostolischer und nachapostolischer Zeit die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen stattfanden; und zwar wurde der zurückliegende Teil des Hauses, das Peristylium, zu dem Langhause (ναός), das Atrium zu dem Vorraume (atrium) der Basilika. Der apsidale Abschluß des Langhauses ist ein in der antiken Architektur sehr gebräuchliches Hilfsmittel. Während das Atrium mit seinem Brunnen für den Vollzug der Taufe und als Aufenthaltsort der Büßenden der ersten Grade diente, sammelte sich in dem länglichen Hauptraume die Gemeinde, in der Regel nach den Geschlechtern geschieden. Am Ostende des Langschiffes, das fast ausnahmslos in drei Lagen (Hauptschiff und Seitenschiffe) zerschnitten war, befanden sich in dem apsidalen Anbau, dem Chor, die Sitze des Klerus und zwar in Form eines Halbkreises. Am Scheitelpunkte stand der Thron (θρόνος, cathedra) des Bischofs; daran schlossen links und rechts die Plätze der Presbyter (corona presbyterorum). Der Altar, der bis ins 5. Jahrhundert hinein die Form eines von vier oder einer Stütze getragenen Tisches hat und aus Holz oder Stein (Marmor) verfertigt war, hatte seine Stelle auf der Scheidelinie zwischen Schiff und Chor. In unmittelbarer Nähe wahrscheinlich stand das Lektorium, ein einfaches hohes Katheder mit doppeltem Aufgange, aus dem sich später die Kanzel entwickelte. Ob die Sitte, es für den jedesmaligen Gebrauch her-

bei- und hernach wieder wegzuschaffen, allgemein gewesen, ist unbekannt. Der zunächst an den Chor stoßende Raum des Langhauses (solea, senatorium) blieb den niederen Geistlichen und angesehenen Laien reserviert. Die Geschlechter saßen geschieden. Im Oriente pflegte wohl gar ein Vorhang zwischen Männern und Frauen gezogen zu werden, oder letztere nahmen ihren Platz in Emporen.

Die Wände der Basilika waren mit Teppichen behängt. Durch schmale Einschnitte drang nur spärliches Licht in das Innere ein. Ob der Dachstuhl offen war oder nicht, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden, doch ist das erstere wahrscheinlicher. Das Äußere haben wir uns sehr einfach zu denken. Die älteste Basilika stellt sich als ein langgestreckter, niedriger Bau mit schweren Massen und wenig harmonisch bemessenen Dimensionen dar. Die Horizontale hat das entschiedene Übergewicht.

Von diesem Grundschema aus bildete sich die Basilika zunächst, jedoch nicht vor dem 5. Jahrhundert, weiter dahin aus, daß zwischen Chor und Gemeinderaum das Querschiff (Transept) gezogen wurde, in der Absicht, für Aufstellung des Altars Platz zu gewinnen, vielleicht auch, um die Scheidung zwischen Klerus und Gemeinde auch in dem gottesdienstlichen Versammlungshause zum Ausdruck zu bringen, denn der Chor wird jetzt auch erhöht (daher *βῆμα*, von *βαίνειν*) und durch Holz oder Eisengitter (cancelli) von dem übrigen Raume abgeschieden. Durch das Querschiff, das anfangs noch sehr schmal ist und über die Breite des Langhauses nicht hinausschreitet, wird die architektonische Wirkung des Gebäudes um ein Bedeutendes gesteigert. Unmittelbar in seinem Gefolge erscheint der Triumphbogen (die Bezeichnung nicht symbolisch, sondern nach dem antiken arcus triumphalis), bestimmt, die durch die Ablösung von der westlichen Schlußwand infolge der Einsetzung des Querschiffes in ihrer Festigkeit erschütterten Wände des Langhauses wieder zusammenzubinden. Eine weitere Neuerung bezeichnet die Beseitigung des quadratischen Atriums und die Ersetzung desselben durch eine schmale Vorhalle (ferula, *νάρϑηξ*). Der Grund liegt in dem Aufgeben der älteren Bußdisziplin und den mancherlei Unzuträglichkeiten, welche der Vollzug der Taufen in diesem, dem Eingange vorgelagerten Raum mit sich führte. Die Taufe wird nunmehr innerhalb des Langhauses unmittelbar neben dem Eingange vollzogen, oder es wird ein eigenes Gebäude, Baptisterium (*βαπτιστήριον*, *φωτιστήριον*, *κολυμβήϑρα*), das seinen Platz in der Regel an der Langseite des Kirchengebäudes hat, dafür errichtet und zwar fast ausnahmslos in Form eines von einer Kuppel überdeckten Cylinders (Baptisterien in Ravenna). Außer dem Baptisterium finden sich als An- und Nebenbauten der Basilika noch: Bibliotheken, Katechisationsräume (*κατηχούμενον*), Beratungs- (secretum, secretarium) und Empfangszimmer (salutatorium, *οἶκος ἀσπαστικός*), Kammern zum Aufbewahren der kirchlichen Gewänder und Wertsachen (camera paramenti, *γαζοφυλάκιον*), die carceres (decanica, *δικανικά*) u. a. Wert wurde auf die richtige Orientierung der Kirche gelegt, indem der Altar seinen Platz im Westen erhielt (Const. Apost. II, 57); doch kommen auch Abweichungen vor, die sich nicht immer aus den Terrainverhältnissen erklären lassen, und in der Folgezeit sich mehren, bis die mittelalterliche Kirche wieder eine festere Sitte schafft, indeß so, daß sie den Altar nicht mehr im Westen, sondern im Osten aufrichtet.

Zu den wichtigeren altchristlichen Basiliken, deren keine übrigens die ursprüngliche Form intakt bewahrt hat, gehören in Rom: S. Agnese, S. Clemente, S. Maria Maggiore, S. Paolo fuori le mura; in Ravenna: S. Apollinare in Classe (549 geweiht), S. Apollinare nuovo; in Trier der Dom; in Jerusalem die hl. Grabeskirche; die Geburtskirche in Bethlehem; mehrere Kirchen in Konstantinopel, in Zentralsyrien u. s. w.

Zu der Basilika gesellt sich seit dem 5. Jahrhundert der durch die Forderung größerer Prachtentfaltung und den Mangel an Holzgebälk im Orient hervorgerufene Zentral- oder Kuppelbau. Seine Charakteristika sind: kreisrunder oder polygonaler Grundriß, ein dem entsprechender Mauercylinder von beträchtlicher Dicke und eine auf diesem ruhende Kuppel. Zwar kannte schon das Altertum den Zentralbau (z. B. Pantheon), und die älteren christlichen Bauten schließen sich an diese Vorbilder noch ziemlich genau an; aber bald wird der Stil von den christlichen Architekten in Gemäßheit der praktischen Bedürfnisse des Kultus selbständig ausgebildet. Der Orient geht hier voran (byzantinischer Stil), und der neuen Bauweise gelingt es dort, die Basilika fast vollständig zu verdrängen, während sie im Abendlande zwar Eingang findet (S. Stefano rotondo in Rom, S. Lorenzo maggiore in Mailand, S. Vitale in Ravenna), aber nicht zu herrschendem Einflusse gelangt. Die höchste Leistung dieses Stiles ist die unter Justinian durch die beiden berühmten Architekten Anthemius v. Tralles und Isidor v. Milet i. J. 537 erbaute Sophienkirche (Ἁγία Σοφία d. h. Λόγος) in Konstantinopel, in welcher der zentrale Aufbau mit einem basilikalen Grundriß vortrefflich vereinigt ist.

V. **Mosaiken und Miniaturen.** Bei der inneren Ausstattung der Basilika pflegte mit Vorliebe eine Ornamentation verwendet zu werden, welche mit großer Dauerhaftigkeit ein intensives Kolorit verband, das Mosaik (opus musivum), eine aus gefärbten Stiften, Steinchen oder bunten Glasstücken in der Regel auf Goldgrund hergestellte Malerei. Seine Heimat ist der Orient, von wo es im Zeitalter Alexanders d. Gr. nach Griechenland kam und von hier später nach Italien. Die unter Konstantin aufblühende christliche Architektur bemächtigte sich des Mosaiks als einer willkommenen Dekoration und bildete es zu großer Vollendung aus. Zunächst wurde die Wölbung der Apsis damit überzogen, weiterhin die Architravflächen und der Triumphbogen; in den Zentralbauten auch die Kuppel. Die Komposition ist, was sich aus der Schwierigkeit der Technik leicht erklärt, im allgemeinen einfach; die Haltung der Figuren würdevoll und ernst. Der thronende Christus, von Engeln und Heiligen umgeben, mit dem von goldenen Sternen besetzten Himmelsgewölbe als Hintergrund, ist in ältester Zeit das beliebteste Motiv. Später treten eigentlich biblische Szenen hinzu, und es entwickelt sich auch eine landschaftliche Malerei. Die besten uns erhaltenen Mosaiken bieten S. Cosma e Damiano und S. Maria Maggiore in Rom, S. Vitale in Ravenna und die Hagia Sophia in Konstantinopel.

Wie die Mosaiken der ausgehenden altchristlichen Zeit angehören, so auch die Miniaturen (von minium, Mennige, wegen der beliebten Anwendung dieser roten Farbe bei Initialen und Rubriken), d. i. die Buchillustration. Die klassische Zeit der antiken Kunst scheint sie nicht oder nur als etwas Ungewöhnliches gekannt zu haben; erst in der spätern Kaiserzeit wurden

sie beliebt. Die Kirche hat dann die Sitte wieder aufgenommen zum Zwecke malerischer Ausstattung ihrer heiligen Schriften und im Laufe des Mittelalters zu voller Entfaltung gebracht. Gering ist die Zahl der uns erhaltenen altchristlichen Miniaturen: der Genesiskodex in Wien mit 48 Darstellungen (5. Jahrdt.), der Evangelienkodex in Rossano (6. Jahrhdt.), Szenen aus dem Leben Josua's in der Vatikana (7. Jahrhdt.), die Illustrationen zu dem Ashburnham-Pentateuch (7. Jahrhdt.) und einiges andere. Die Bilder stehen, was Technik und Stil anbetrifft, mit den Illustrationen klassischer Autoren des 5. und 6. Jahrhunderts (Virgil und Terenz in der Vatikana, Homer in der Ambrosiana) in engem Zusammenhange. „Die Farben sind noch nach antiker Weise hell und sehr gebrochen; die Proportionen meist gut, die nackten Teile richtig und nicht ohne Fülle, die Hände nicht selten gut gezeichnet und geschickt bewegt, die Gesichter wohlgebildet mit graden und, nach antiker Weise, breitrückigen Nasen" (Schnaase). Das karolingische Zeitalter ist besonders fruchtbar an Miniaturen gewesen; auch irische und angelsächsische Kunst hat sich darin versucht, mit Umbiegung des Figürlichen in das Ornamentale. Unter den allerdings nicht zahlreichen älteren Miniaturen des Morgenlandes nehmen die Bilder zu den Predigten Gregors von Nazianz (Pariser Kodex des 9. Jahrhdts.) einen hervorragenden Platz ein.

Allgemeine Literatur.

Grüneisen, Über die Ursachen u. Grenzen des Kunsthasses (Tüb. Kunstbl. 1831 Nr. 28 ff.). K. Schnaase, Über das Verhältniß der Kunst zum Christent. und bes. zur ev. Kirche. Berl. 1852. C. Chr. Luthardt, Über kirchl. Kunst, 1. Aufl. Leipz. 1864; 3. Aufl. 1878. M. A. v. Bethmann-Hollweg, Christent. und bildende Kunst. Bonn 1875. G. Portig, Religion und Kunst. 2 B., Iserlohn 1879 (I, S. 340 ff.). G. Fisher (Prof. am Yale College), The old Roman spirit and religion in Christianity (in: Discussions in Hist. & Theol., N. York 1880, p. 35 ff.).

Seroux d'Agincourt, Histoire de l'art par les monuments. 6 Bde. Paris 1807 ff. (deutsch von v. Quast, Berl. 1840). Frz. Kugler, Handb. der Kunstgeschichte. 5. Aufl. Stuttg. 1872. K. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. 2. Aufl. Düsseldorf 1866 ff. W. Lübke, Vorschule zum Studium der kirchl. Kunst. 6. Aufl. Lpz. 1873. F. X. Kraus, Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen. Lpz. 1873. D. Salazaro, Studj sui monumenti dell' Italia meridionale. Neapel 1871 ff. R. Garrucci, Storia dell' arte cristiana. 6 Bde. Prato 1875 ff.

Malerei und Skulptur.

Raoul-Rochette, Sur l'origine des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme. Paris 1834. Ferd. Piper, Über den christl. Bilderkreis. Berlin 1852. Clem. Lübke (kath.), Die Bilderverehrung u. die bibl. Darstellungen in den ersten Jhdten., Freib. 1874. || Crowe u. Cavalcaselle, History of Painting in Italy. Lond. 1864 ff. (deutsch von Jordan, Leipz. 1868 ff.). R. Garrucci, Vetri antichi ornati di figure in oro. 2. Aufl. Rom 1864. W. Lübke, Gesch. der ital. Malerei vom 4.—16. Jahrh. Stuttg. 1878 ff. Woltmann, Gesch. der Malerei. Leipz. 1878 f. Lefort, Chronologie des peintures des catacombes romaines. Paris 1880. || W. Lübke, Gesch. der Plastik, 3. A. Lpz. 1880.

Vgl. auch die oben S. 270 erwähnten Werke über die Katakomben von de Rossi, F. X. Kraus, Th. Roller, V. Schultze.

Monogramm und Kreuz Christi.

De Rossi, De titulis christianis Carthaginiensibus (Spic. Solesm. IV Paris 1878). Garrucci, Numismatica Constantiniana (dazu Anhang zu des Verf. Vetri antichi). Rapp, Das Labarum u. der Sonnenkultus (Jahrbb. des Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinl. 39. 40, Bonn 1866). Brieger, Zum konstant. Monogramm („Constantin d. Gr. als Religionspolitiker", Gotha 1880. Anhang S. 38—45). || Zestermann, Die bildl. Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung. Lpz. 1867 f. (Programm der Thomasschule).

O. Zöckler, Das Kreuz Christi. Gütersloh 1875. E. v. Bunsen, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche. Berlin 1876 [phantastisch]. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung. Breslau 1878. V. Schultze, Kreuz (in PRE.²).

Bilder Christi und der Maria.

W. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. Berlin 1843 [vielfach antiquiert]. H. Holtzmann, Entstehung des Christusbildes der Kunst (Jahrbb. f. prot. Theol. 1877 S. 189 ff.; ebend. 1883 S. 71 ff.). A. Hauck, Die Entstehung des Christustypus in der abendl. Kunst. Heidelb. 1880. L. Veuillot, Vie de Jésus-Christ. Paris 1873 [populär und unwissenschaftlich]. T. Heaphy, The likeness of Christ, Lond. 1880. Dietrichson, Christusbilledet. Kopenhagen 1880 (dazu H. Holtzmann im Repert. f. Kunstwissensch. V, 4 S. 436 ff. u. Jahrbb. f. prot. Theol. 1883 S. 71 ff.). V. Schultze, Ursprung und älteste Gesch. des Christusbildes (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1883, VI). F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh. Stuttg. 1881 (Materialiensammlung). Eckl, Die Madonna als Gegenstand christl. Kunstmalerei und Sculptur. 1883 (mit fast ausschließlicher Berücksichtigung des späteren MA.). V. Schultze, Die Marienbilder der altchristl. Kunst („Archäol. Studien" S. 177—219). Ders, Das Marienbild in der mittelalterl. Kunst (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1884, VII).

Architektur.

A. Zestermann, De Basilicis libri III; zugleich deutsch: Die antiken und die christl. Basiliken. Leipz. 1847. Hübsch, Die altchristl. Kirchen. Karlsruhe 1852. W. Weingärtner, Ursprung und Entwickelung des christl. Kirchengebäudes. Lpz. 1858. O. Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Lpz 1869 J. P. Richter, Der Ursprung der abendl. Kirchengebäude. Wien 1878 [bizarr]. V. Schultze, Der Ursprung der Basilika (Christl. Kunstbl. 1882 S. 117 ff.). G. Dehio, Die Genesis der christl. Basilika. München 1883. || Salzenberg, Altchristl. Baudenkmäler v. Constantinopel vom 5.—12. Jahrh., Berl. 1854. Hahn, Über den Ursprung und die Entwickelung des christl. Central- und Kuppelbaues. Lpz. 1866. De Vogüé, Les Églises de la terre sainte. Paris 1860. Ders., Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle. Paris 1865—1877. J. J. Kreutzer, Paulus d. Silentiariers Beschreibung der Hagia Sophia. Lpz. 1875. R. Adamy, Architektonik d. altchristl. Zeit, Hannover 1884 [empfehlenswert]. Dehio u. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, Stuttg. 1884 f.

Mosaiken und Miniaturen.

Garrucci a. a. O. vol. III. IV; de Rossi, Musaici cristiani, Rom 1870 ff.; Richter, Die Mosaiken von Ravenna 1878. — Kondakoff, Gesch. der byz. Kunst u. Ikonographie nach den Miniaturen der griech. Handschriften 1876 (russ.); Woltmann, Die Gesch. der byzant. Malerei in den Miniaturen („Im neuen Reich" 1877 Nr. 46); Ders., Gesch. der Malerei I S. 181 ff.; Gebhardt u. Harnack, Evangeliorum codex Rossanensis 1880 [Abbildungen und kunstgeschichtl Exkurs ungenügend]. — The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch edited by O. v Gebhardt [photographische Wiedergabe der Bilder].

Die christliche Dogmengeschichte.

1. Der Begriff der Dogmengeschichte.

Um den richtigen Begriff von Dogmengeschichte zu gewinnen, ist zurückzugehen auf den Begriff von Dogma. Was „Dogma" bedeutet, wird wohl damit richtig umschrieben, daß gesagt wird, es sei ein Satz, der mit dem Anspruch absoluter Geltung auftritt und Anerkennung fordert und zwar auf Grund einer gewissen Autorität (sei es einer einzelnen Person, oder einer Gemeinschaft, oder einer Obrigkeit u. s. w.). Für eine Vorschrift und gesetzliche Bestimmung mit religiöser Autorität kommt das Wort vor Akt. 16, 4; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14. Die Kirchenlehrer verstehen unter Dogmen die Grundlehren des Christentums, das Grundsätzliche und Wesentliche von Wahrheit, was Glauben, allgemeine Anerkennung und Bekenntnis fordert auf Grund der göttlichen Autorität, in der Schrift, oder auf Grund menschlicher Autorität, als Lehre der Kirche.

Zergliedern wir den Begriff Dogma genauer, so enthält er 1) einen religiös-psychologischen Faktor. Beim Dogma handelt es sich um eine religiöse Wahrheit als erkannte; das Dogma muß einer wesentlichen Seite der inneren religiösen Erfahrung entsprechen. Im Dogma wird etwas festgestellt und ausgesprochen, das einem ursprünglichen religiösen Bedürfnis des Menschen entspricht; 2) einen biblisch-historischen Faktor. Ein Dogma muß Schriftgrund und Schriftautorität haben. Es mag ein Lehrsatz wahr und für die Frömmigkeit nicht ohne Bedeutung sein, so ist er doch kein Dogma, wenn er nicht mit der Schriftwahrheit in organischem Zusammenhang steht und eine wesentliche Seite der Schriftwahrheit ausspricht; 3) einen kirchlich-traditionellen Faktor. Ein Dogma muß auch ein wesentliches Element des von der Kirche angenommenen und ausgesprochenen religiösen Gemeinglaubens enthalten. 4) einen dialektischen Faktor. Der Inhalt des Glaubens muß auch begrifflich genau gedacht, muß begriffsmäßig bestimmt und begrenzt werden.

So ergibt sich die Definition: ein Dogma ist die begriffliche Formulierung eines wesentlichen Elements des biblisch-kirchlichen Glaubens. Oder ausführlicher: Dogma ist die Fixierung eines Elements des christlichen Glaubens, sofern derselbe ursprünglich in der Schrift ausgesprochen, aber auch in

der Kirche Bekenntnis geworden ist, in der begrifflich begrenzten Form eines allgemeinen Gedankens.

Hieraus ergibt sich der Begriff der Dogmengeschichte. Die DG. hat zu zeigen, wie der christliche Glaube in der Kirche zum Dogma sich gestaltet und wie dieses Dogma sich weiter entwickelt hat; sie schildert den Gang der Erkenntnis der christlichen Glaubenswahrheit und ihrer einzelnen Bestandteile in der Kirche [vgl. die Definition von Warren in den J. f. d. Th. 1867 S. 320: „Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Weltanschauung nach ihrer Entstehung und bisherigen Entwicklung ist kirchliche (christliche) Lehrgeschichte (Dogmengeschichte)"]. Es kommt nun freilich auch darauf an, was man unter Geschichte und geschichtlicher Bewegung und Entwicklung versteht. Für die konsequent katholische Anschauung, für welche die kirchliche Lehre eine von Anfang an schlechthin fertige und stets sich gleich bleibende ist, gibt es folgerichtig eigentlich nicht eine Geschichte des Dogmas, sondern nur der neben der einen Wahrheit hergehenden, diese gleichsam umspinnenden und umrankenden Irrtümer, nur eine Geschichte der Häresen. Wird aber katholischerseits doch auch eine DG. zugegeben, so besteht die „Geschichte" nur in einer rein formalen äußeren Veränderung, die „Entwicklung" nur darin, daß die von Anfang an vorhandene und gegebene Wahrheit mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen wird. Es gibt aber auch eine protestantische Anschauung, für welche, da ihr die ganze Dogmatik schon in der Bibel fertig vorliegt, die DG. nur eine Geschichte der Abirrungen von diesem Gegebenen ist. Der entgegengesetzte Fehler findet sich bei dem subjektiven Pragmatismus der rationatistischen Anschauung, welche bei der DG. nur eben von mannigfaltiger, freier, willkürlicher Bewegung und Veränderung etwas sieht und sehen will, aber das Bleibende, Stetige am Dogma, die objektive und kirchliche Gestalt desselben weniger ins Auge faßt und zu Recht kommen läßt. Bezeichnend ist für letzteren Standpunkt die Vorliebe für Behandlung und Schilderung der häretischen, subjektiv willkürlichen Erscheinungen der DG.

Die spekulative Anschauung, bes. Baurs, erkennt zwar ebenso den wirklichen und wahrhaften Fotschritt, wie die innere Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit der Entwicklung, aber indem sie von den Prinzipien der Hegel'schen Rel.philosophie ausgeht, für welche der religiöse Glaube nur eben die inadäquate, aufzuhebende und zu verlassende Erkenntnisstufe der bloßen Vorstellung ist, ergibt sich hier als letzter Sinn und Zweck der DG. dies, daß der Glaube sich in das Wissen, in das absolute Wissen des absoluten Geistes von sich selbst aufzuheben habe. Für das Individuelle, Einzelne hat diese Anschauung keinen Blick, — es kommt ja nur, so zu sagen, als blindes Organ des sich selbst bewegenden Begriffs in Betracht, — und damit geht, obgleich diese spekulative Anschauung die Geschichte allein zu verstehen meint, gerade die wahrhaft geschichtliche Würdigung des Einzelnen wie des Ganzen verloren.

Die wirklich und echt geschichtliche Anschauung und Auffassung der DG. ist vielmehr die, daß von richtig genommenem Ausgangspunkt aus die Bewegung und das Werden des unmittelbaren Glaubens zum Dogma unter Berücksichtigung aller inneren und äußeren Motive — wie sie in den menschlichen Individualitäten, im Charakter der einzelnen Zeiträume und Nationalitäten

u. s. w. liegen — verfolgt und dargestellt wird, wobei die Notwendigkeit der Entwicklung verstanden und verständlich gemacht, aber auch die sich geltend machende wirkliche und reale Freiheit in Rechnung genommen wird (weßhalb auch den individuellen, willkürlichen, abweichenden und häretischen Lehrbildungen Aufmerksamkeit und richtige Würdigung zu teil werden muß); wo die Schrift als Basis und Norm der religiösen Wahrheit anerkannt, aber zugleich nicht verkannt wird, daß man nicht beim Buchstaben des Bibelworts stehen bleiben könne und dürfe, sondern daß die Kirche die Schätze der Wahrheit aus dem Wort heben und erst mehr und mehr eine klare Erkenntnis derselben gewinnen müsse, indem die christliche Wahrheit in die persönliche Erfahrung aufgenommen wird und das Nachdenken und die Erkenntnis immer tiefer und voller sich derselben bemächtigt und sie durchdringt.

Das ist die wahrhaft protestantische Auffassung von DG., eine Auffassung, wie sie nur auf evangelischem Boden erwachsen kann.

Vgl. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839 [noch jetzt wertvoll u. interessant]; Kling in Stud. u. Krit. 1840, 4. 1841, 3. 1843, 1; auch PRE.[1]; Engelhardt in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1860, 3; Katschthaler (kath.), Begriff, Nutzen u. Methode der DG. in der Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1882, III. Ferner die einleitenden Abschnitte der unten zu nennenden dogmengeschichtl. Darstellungen aus neuerer und neuester Zeit.

2. Verhältnis der Dogmengeschichte zu andern Disziplinen. Wert und Bedeutung, Einteilung der Dogmengeschichte.

Die DG. ist eine selbständige Disziplin im Kreise der übrigen theologischen Disziplinen, und ist in ihrem Verhältnis zu den ihr zunächst stehenden zu bestimmen. Das Verhältnis der DG. zur Dogmatik kann kurz so bezeichnet werden, daß diese die christliche Wahrheit in ihrem organischen Zusammenhang und nach innerer Notwendigkeit auffasse (als eine systematische Wissenschaft), während die DG. (als historische Wissenschaft) die verschiedenen Versuche schildert, die im einzelnen hervortretenden und wichtig werdenden Probleme des christlichen Glaubens zu lösen und die einzelnen Stücke wie den ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit begrifflich zu bestimmen und wissenschaftlich zu begreifen. Die Dogmatik will ein positives Resultat, die DG. ein historisches Referat geben. Das Verhältnis zur ntl. Theologie ist dieses: die ntl. Theologie bildet nur mit ihren Resultaten den Ausgangspunkt der DG., es ist nicht, wie von Baur und seiner Schule geschieht, der Hauptinhalt der ntl. Theologie schon in die DG. zu verweisen, sondern die biblischen Schriften, welche die Lehre Jesu und der Apostel enthalten, sind ein prinzipiell Besonderes und spezifisch Verschiedenes von allen folgenden Schriften christlicher Lehre, welche der dgesch. Entwicklung angehören. Die ntl. Schriften geben nur den Impuls für die DG., sind die Voraussetzung für sie, aber sie fallen nicht mit ihrem Anfang zusammen.

Mit der Kirchengeschichte berührt sich die DG. in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten und Lehrfestsetzungen vielfach und die KG. will sich die DG. als Bestandteil ihrer selbst „nicht entreißen lassen" (Hase, KG. Vorrede zur I. Aufl.). Zwischen der DG. als besonderer Wissenschaft und als Bestandteil der KG. besteht, sagt Hase (a. a. O.), nur ein formeller Unterschied; beide

„behandeln nur die verschiedenen Pole derselben Achse, jene das Dogma als den sich selbst entfaltenden Begriff, diese das Dogma inmitten der äußeren Ereignisse.“ Damit ist eben zugleich die „hohe wissenschaftliche Bedeutung der abgesonderten Ausbildung der DG.“ anerkannt; denn die KG. hat die äußere Geschichte der Lehrstreitigkeiten zu erzählen, während die DG. die inneren Motive der Entwicklung des Dogmas ins Auge faßt und verfolgt.

Die Patristik, welche als theol. Literaturgeschichte (Hdb. I, 67) einerseits von der DG. unterschieden werden kann, ist andererseits eben derjenige Teil der DG., der sich auf die patristische Zeit, die Zeit der älteren Kirchenlehrer, der eigentlichen Kirchenväter bezieht. Unterscheidet man davon noch eine Patrologie, so ist darunter eine eingehendere geschichtliche Darstellung des Lebens und der Schriften der kirchlichen Schriftsteller, bes. der älteren Zeit, also eine Literaturgeschichte besonders der alten Kirche zu verstehen. Die Patrologie müßte alle kirchlichen Schriftsteller in literargeschichtlichem Interesse umfassen, die DG. hätte nur die dogmatisch wesentlichen zu berücksichtigen und insofern hätte jene Disziplin auch ein selbständiges Recht neben der DG.

Verhältnis der DG. zur Geschichte der Philosophie. Wie Philosophie und Dogmatik, so sind auch DG. und Geschichte der Philosophie bei aller bedeutsamen Berührung und Beziehung doch zwei wesentlich und bleibend verschiedene Wissenschaften. Jene muß diese berücksichtigen, soweit die Theologie bei der wissenschaftlichen Verarbeitung der christlichen Wahrheit sich an philosophische Lehren angeschlossen hat, und wieder sofern die Philosophie von ihrem Standpunkt aus sich mit der christlichen Wahrheit auseinandergesetzt hat. Eine gegenseitige genauere Kenntnisnahme kann für beide Wissenschaften nur fruchtbringend sein, ohne daß darüber die beiderseitige Verschiedenheit in Ausgangspunkt und Ziel zu übersehen wäre.

Was das Verhältnis von DG. und Symbolik betrifft, so ist die Anschauung, die DG. gehe seit der Reformationszeit einfach in die Symbolik über (cfr. Marheineke, Chr. DG., Theol. Vorless. IV, 1849, S. 47 f.), zu bestreiten. Es fällt zwar ein wesentlicher Teil des Inhalts der DG. seit der Reformation mit der Symbolik zusammen, aber die DG. hat doch noch einen weiteren Inhalt als die Symbolik, und vor allem hat sie ein anderes Interesse. Denn die Symbolik hat die Lehrbegriffe einzelner noch bestehender Kirchengemeinschaften, soweit sie in Bekenntnissen niedergelegt sind, zu behandeln, die DG. aber befaßt sich ja auch mit solchen Erscheinungen in der Lehre, welche nicht zu einer kirchlichen Geltung und Fixierung gelangt, oder welche jetzt als kirchlich fixierte (veraltet und) nicht mehr vorhanden sind. Überhaupt steht die DG. als Universalgeschichte des Dogmas auf einem universelleren, höheren Standpunkt, sie muß sich über die konfessionellen Gegensätze erheben zu einer umfassenden, weitschauenden Beurteilung der dogmatischen Arbeiten und Bewegungen, und sich dabei leiten lassen von der richtig erfaßten und wirklich hochgehaltenen Idee des Dogmas, sich auch den Blick auf neue Entwicklungen frei erhalten.

Wert und Interesse der DG. Mag sie vielen als eine trockene, wenig ersprießliche Wissenschaft erscheinen, mögen selbst viele Theologen sie als eine der geringeren unter ihren Schwesterdisziplinen ansehen, so ist doch das ganz

gewiß, daß ihr Studium für den Theologen eine heilsame und notwendige Schule ist, worin er einen freieren und weiteren Blick und ein tiefer gegründetes Urteil sich erwerben, worin er lernen kann, von dem, woran Jahrhunderte lang in ernstem schwerem Ringen gearbeitet worden ist, sich nicht mit ungeschichtlicher Willkür loszureißen, sondern in geschichtlich pietätsvollem Sinn sich zu bemühen, an die bisherige Arbeit der Glaubenserkenntnis sich anzuschließen und nach ihrem Beispiel weiterzubauen. Die DG. enthält die Mahnung, auf die menschlichen und wandelbaren Formen des Dogmas kein einseitiges Gewicht zu legen, zu verstehen, wie die wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens auch eine veränderliche Seite an sich hat, und aufrichtig und ehrlich es anzuerkennen, wenn eine dogmatische Anschauung als ausgebraucht und unbrauchbar von der Geschichte beiseite gelegt wird. Andererseits läßt sich im Studium der DG. lernen, daß hinter und über dem oft recht unvollkommenen und armseligen menschlichen Ringen doch der göttliche Geist thätig war. Es geht uns hier mit überwältigendem Eindruck die Erkenntnis auf, daß die göttliche Wahrheit in Christo und alle ihre Geheimnisse noch weit höher stehen als die höchsten Blicke, Griffe und Ausdrücke menschlicher Weisheit reichen, daß die Tiefe und der Reichtum göttlicher Weisheit und Wahrheit noch nicht ausgeschöpft und nicht erfüllt sind durch alles, was die gläubigen Forscher, Denker und Lehrer der Christenheit erreicht, errungen und gefunden haben. An diesem Ringen und Forschen und Suchen teilzunehmen, gewährt einen hohen Reiz und bringt den schönen Lohn, seines Glaubens sicherer und froher zu werden.

Die Einteilung der DG. in Perioden wird nicht in so übereinstimmender Weise getroffen, wie vielleicht erwartet werden könnte. Als naturgemäß bietet sich dar die Unterscheidung einer alten, mittleren und neueren DG. Dabei kann man die erste Entwicklungsperiode bezeichnen als die griechisch-römische, die mittlere als die römisch-katholische, die neuere als die protestantisch-germanische. Auf die nähere Bezeichnung und Abgrenzung dieser Hauptperioden ist hie und da viel scharfsinnige und doch unpraktische und auf Abwege führende Künstelei verwendet worden, da der Gang der Geschichte in ein Schema wie Thesis, Antithesis, Synthesis gebracht wurde, oder sonst die Hauptperioden mehr konstruiert als der wirklichen Entwicklung durch Beobachtung entnommen wurden.

Von der spezielleren Einteilung führen wir als Beispiel ein paar Versuche an. Münscher unterscheidet in seinem Handbuch (das Lehrbuch hat nur die drei großen Perioden: alte, mittlere, neue Zeit) sieben Perioden: 1) Zeit der Simplizität und aufkeimenden theolog. Spekulation, bis 325. 2) Zeit der kirchl. Bestimmungen, bis 604. 3) Zeit der Barbarei und des blinden Kirchenglaubens, bis 1073. 4) Zeit der verkünstelten theolog. Spekulation, bis 1517. 5) Zeitalter der Reformation, bis 1580 resp. 1618. 6) Zeit der festen Anhänglichkeit an symbol. Bestimmungen bis zur Mitte des XVIII. Jahrh. 7) Zeitalter der freien Forschung. Hier ist außer der zum Teil etwas künstlichen Betitelung einzelner Zeiträume, besonders die Unterscheidung der 5. und 6. Periode zu beanstanden. — Hagenbach (Lehrb. d. DG. 1840) unterscheidet 5 Perioden: 1) die Zeit der Apologetik (bis zum Tode des Origenes); 2) der Polemik (bis Johannes Damasc. 730); 3) bis auf das Zeit-

alter der Reformation die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinn des Wortes); 4) bis zur Abschaffung der Formula consensus in der reform. Schweiz und dem Aufblühen der Wolfischen Philosophie in Deutschland (um 1720): die Zeit der polemisch-kirchl. Symbolik oder der konfess. Gegensätze; 5) von 1720 bis auf unsere Zeit, die Zeit der Kritik, der Spekulation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christentum, Vernunft und Offenbarung, sowie der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze. Gegen die hier angenommenen Endpunkte insbes. der ersten, zweiten und vierten Periode lassen sich gegründete Bedenken erheben.

Baur sagt (Lehrb. der DG. 3. Ausg. 1867, S. 14): eigentlich wären bei der großen Bedeutung der Reformation nur zwei Hauptperioden anzunehmen, von welchen die eine das mit dem Dogma sich vermittelnde Bewußtsein in seiner Einheit mit demselben, die andere aber in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm darzustellen hätte. Da aber die Scholastik doch einen wesentlich anderen Charakter trägt, als die Patristik, obgleich auf demselben Glaubensgrunde stehend, so teilt er doch lieber in 3 Hauptperioden ein; jede derselben hat dann wieder zwei besondere Abschnitte. Die erste Hauptperiode erreicht auf der Synode zu Nicäa 325 den ersten bedeutenderen Punkt, auf welchem die Entwicklung des Dogmas zu einer bestimmten Form sich abschließt; in ihrer zweiten Hälfte geht sie soweit, als überhaupt das Gebiet der alten Kirche in ihrer schöpferischen Thätigkeit im 4. und 5. Jahrhdt. sich erstreckt. In der zweiten Hauptperiode bilden die ersten Jahrhunderte des Mittelalters den Übergang zu einer neuen Gestalt des Dogmas und die Vorstufe der Scholastik, welche dann den zweiten Abschnitt dieser Periode einnimmt. In der dritten Hauptperiode macht B. den Einschnitt mit dem Anfang des 18. Jahrhdts. — Wir schließen uns dieser Periodisierung im wesentlichen an, ohne freilich zugleich die Baursche Charakterisierung der einzelnen Perioden mit Kategorien Hegel'scher Dialektik anzunehmen.

3. Quellen, Geschichte und Methode der Dogmengeschichte.

Die Quellen, aus denen die DG. ihren Inhalt zu holen hat, bilden alle diejenigen schriftstellerischen Erzeugnisse, welche uns über den Glauben einer Zeit der christlichen Kirche Nachricht und Kenntnis geben können. Dahin gehören vor allem die kirchlichen Symbole, die Akten der großen Konzilien, unter Umständen auch die kleinerer Synoden; ferner die Dekrete und Bullen der Päpste oder Bischöfe, wie auch etwa von weltlichen Herrschern in Religionsfragen ausgegangene Edikte; endlich Katechismen, Liturgien und Gesänge, die in einer Kirche angenommen und gebraucht sind. Ferner bilden diese Quellen alle diejenigen Schriften der Väter und Lehrer der Kirche, welche unmittelbar dogmatische Fragen erörtern oder aus welchen indirekt ihre dogmatischen Anschauungen und Lehren zu entnehmen sind. In betreff solcher Lehraufstellungen, die von ihren Urhebern selbst nicht schriftlich verfaßt, oder aber uns nicht schriftlich hinterlassen und erhalten sind (wie das der Fall ist bei manchen häretischen Lehren), können als Quelle der Kenntnis auch andere Schriften dienen, welche über derartige Erscheinungen und Lehren berichten, oder sie bekämpfen.

Was die Geschichte unserer Disziplin betrifft, so ist die DG. als selbständige Wissenschaft eine der jüngeren theologischen Disziplinen (vgl. Hdb. I, S. 67, 72). Baur sagt (Nachgel. Vorless. über die DG. I, 104) nicht mit Unrecht, die DG. sei zuerst als Ketzergeschichte ins Dasein getreten; d. h. während die katholisch-kirchliche Auschauung die Möglichkeit einer Bewegung und Veränderung des Dogmas bestritt, mußten die Kirchenlehrer gerade in ihrer Verteidigung der Einheitlichkeit der Kirchenlehre die Häresien als Neuerungen darstellen und bekämpfen.

Eine wirklich geschichtliche Auffassung war ja überhaupt erst durch die Reformation ermöglicht. Aber noch nicht sofort trat das protestantische Prinzip nach dieser Seite hin in Wirksamkeit. Vielmehr ist merkwürdigerweise der erste Versuch einer selbständigen Darstellung der DG. von katholischer Seite gemacht worden, von dem Jesuiten Petavius (Petau), freilich mit allen Mängeln und Unvollkommenheiten, die sein katholischer Standpunkt mit sich brachte. Als „Vater der Dogmengeschichte" ist zu nennen Semler, der Anfänger einer selbständigen und wissenschaftl. Behandlung der Disziplin. Freilich hat er mehr geleistet im Sammeln von Stoff, als in der richtigen Verarbeitung desselben; in letzterer Beziehung erbrachte erst Planck einen namhaften Fortschritt. Die erste Darstellung der ganzen DG. von dem Semler'schen subjektiv-pragmatischen Standpunkt aus gibt Münscher. Die spekulative Behandlung hat vor allem, und zwar in glänzender Weise F. Chr. Baur gefördert; neben ihm verdient unter den Dogmenhistorikern der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts besonders Marheineke genannt zu werden. Nach Gewinnung einer gesunden historisch-genetischen Methode strebten mehr oder minder erfolgreich Hagenbach, Gieseler, Neander. Auch von katholischer Seite wurde die DG. in neuerer Zeit mehrfach bearbeitet, auf besonders gründliche Weise und unter Gewinnung mancher wertvoller Ergebnisse in ihren mittelaltrigen Partien durch Jos. Bach. Selbst der streng ultramontane Schwane (DG. I, vornicän. Zeit, 1862, Vorrede) fürchtet jetzt das Urteil nicht mehr, das vor noch nicht langer Zeit ausgesprochen werden mußte, wonach „der Versuch einer DG. ein bedenkliches", ein „mit Rücksicht auf die eigentlichen Dogmen als unabänderliche Normen des Glaubens ganz unausführbares Unternehmen" zu sein scheine. Er belehrt uns (DG. II, d. patrist. Zeit, 1869, S. 7): „Zwar ist der Inhalt der Dogmen ein unabänderlicher, von Gott gegebener, und selbst die Form der Dogmen nimmt, einmal herausgestellt durch eine Definition der Kirche, den Charakter des Unabänderlichen an, aber diese letztere hat auch eine menschliche Seite, insofern sie durch die Wissenschaft vorbereitet, je nach dem auf menschliche Weise gewonnenen Verständnis über die Glaubenswahrheit gewählt wird", und eben mit den darauf bezüglichen Entwicklungen habe es die DG. zu thun. Nimmt man freilich derartige Erklärungen wirklich ernst, so führen sie hinaus über das, was der kath. Standpunkt gestattet.

Die neuesten auf Vollständigkeit angelegten dogmenhistorischen Darstellungen von protestantischer Seite sind die von Fr. Nitzsch und von Thomasius. Mit Beziehung auf diese beiden Werke möge hier noch ein Wort über die Methode gesagt werden.

Weizsäcker spricht sich in einer Anzeige von Baurs nachgelassenen Vor-

lesungen über die DG. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, S. 172) dahin aus, es wäre wohl die höchste Form dieser Wissenschaft, welche die Fortbewegung des Dogmas selbst rein geschichtlich darstellen und deren Darstellung daher die Einteilungsgründe nur aus den Faktoren der Geschichte und den allgemeineren Erscheinungen derselben entnehmen würde, welche also den ganzen Stoff in der Ausführung dessen, was man jetzt den allgemeinen Teil nennt, geben würde. Daß aber Baur der jetzt vorherrschenden Weise folgt, wo die allgemeine DG. die Einleitung zu jeder einzelnen Periode bildet, die spezielle aber innerhalb der Periode sich der hergebrachten Ordnung der dogmatischen loci anschließt, erhöht, wie Weizsäcker findet, die praktische Brauchbarkeit des Buches. Die Orientierung sei dadurch wesentlich gefördert; die meisten Leser werden es danken, wenn so der geschichtliche Stoff überall im Anschluß an die Fragen, um welche es sich in der Sache selbst handelt, vorgeführt werde.

Ritschl (über die Methode der älteren DG., Jahrb. f. deutsche Th. 1871, 191 ff.) belobt das Werk von Nitzsch darüber, daß es eine andere als die übliche Anordnung des Stoffes habe, und daß sein Verfahren ein entschiedenes Streben nach denjenigen Bedingungen verrate, durch welche der DG. der Eindruck der Lebendigkeit verliehen werden könne. Er klagt die früheren Bearbeitungen der DG. an, daß sie sich mehr wie Sammlungen von allerlei Wissenswürdigem oder auch von allerlei Kuriositäten ausnehmen, als daß sie die geordnete Einsicht in die innere Entwicklung der christlichen Kirche gewähren. Das frühere Verfahren, welches die in jeder Periode vorkommenden Lehrmeinungen allemal in dem Schema und in der Reihenfolge der loci unterbringe, welche in der lutherischen Dogmatik zur Anordnung des Stoffes verwendet werden, nennt er ein anatomisches, da der Lehrstoff als etwas Totes behandelt werde, abgelöst von dem leitenden Interesse, durch welches die einzelnen Lehrer mit der Tendenz ihrer Epoche verknüpft und auf den Gesichtskreis derselben beschränkt sind. Es sei dabei der Schein entstanden, „als ob die geistige Arbeit jeder Periode sich um dieselbe Achse drehte, wie die melanchtonisch-lutherische Dogmatik". Er selbst verlangt für die DG. statt dieses anatomischen ein physiologisches Verfahren, ein solches, wodurch „der lebendige Eindruck oder der Eindruck von der Lebendigkeit der geistigen Produktion jeder eigentümlichen Epoche" hervorgebracht werde. Darin nun, daß Nitzsch in der patristischen Periode „die auf die Kernpunkte des kirchlichen Glaubens, auf Christus und auf die Kirche gerichteten Lehrentwicklungen und Aufstellungen aus dem übrigen Stoffe hervorzieht", findet Ritschl „einen nicht unerheblichen Fortschritt für das Verständnis der alten DG." (also nach der Seite des von ihm gewünschten „physiologischen" Verfahrens), wenn er freilich damit nicht einverstanden ist, daß Nitzsch nach Besprechung der im Vordergrund stehenden Lehren (von der Gottheit Christi und von der Kirche) doch wieder dem Schema folge: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie.

Sachlich stimmt Ritschl in diesen Ausführungen zusammen mit dem, was Weizsäcker (a. a. O.) als die ideale Behandlung unserer Disziplin andeutet, und jeder künftige Darsteller der DG. wird die besonders von Ritschl ausgesprochenen Forderungen zu berücksichtigen haben. Schwerlich wird künftig wieder ganz auf das „anatomische Verfahren" zurückgegriffen werden, wenn

dasselbe auch für die Zwecke des Lernens und sich Orientierens immerhin seinen praktischen Wert behalten wird.

Auch Thomasius, von welchem wir die neueste relativ vollständige DG. haben, verfährt mehr „physiologisch". Er will in der Anordnung nichts „machen, sondern nur zusehen, wie die Bewegung verläuft" (DG. I, S. 22). Jedes einzelne Dogma nimmt er da auf, wo es Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden ist, wirft aber jedesmal „vorab einen Blick rückwärts in die noch unbestimmte Gestalt, die es bis dahin gehabt hat".

Für unsere nachfolgende kurze Skizze der DG. wählen wir die Anordnung, wonach an die allgemeine Charakteristik jeder Periode die Aufzählung und Würdigung der hauptsächlichsten Träger der ihr angehörigen Lehrentwicklung sich anschließt, dann aber auch noch die wichtigeren den einzelnen Dogmen widerfahrenen Fortbildungen spezieller betrachtet werden. Für die Zeit von der Reformation an ergibt sich aus der größeren Mannigfaltigkeit der in Betracht kommenden Lehrrichtungen von selbst eine teilweise Modifikation dieses Verfahrens.

Quellen der Dogmengeschichte.

Sammlung von Bekenntnisschriften:

Eine besonders umfassend angelegte Sammlung ist die von Phil. Schaff: Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The creeds of Christendom with a history and critical notes. 3 Bde. New-York 1878 [enthält nicht alles Hergehörige, so namentlich die luther. Symbole nur unvollständig, dazu auch manches nicht Hergehörige; ist aber wichtig und wertvoll durch reichhaltige Aufführung der Bekenntnisse der neueren prot. Sekten und Denominationen, bes. Amerikas].

Sammlungen röm.-katholischer Symbole von Richter, Danz, Streitwolf u. Klener, Denzinger rc., röm.-griechischer von Kimmel, lutherischer von Hase u. Müller, reformierter von Böckel u. Niemeyer (vgl. die Symbolik).

Conciliensammlungen, nebst Darstellungen der Conciliengeschichte; vgl. o., S. 21 f.

Päpstliche Bullensammlungen (Bullaria). Als neueste bes. wichtig: Bullarum, diplomatum et privilegiorum SS. Rom. Pontificum Taurinensis editio locupletior facta usque ad praesens tempus .... auspicante Card. Franc. Gaude. 24 Bde. 1857—72.

Kirchenväter-Sammlungen.

S. Bibliotheca vett. Patrum, per Margarinum de la Bigne. 17 t. fol. Paris 1575 ff., 1654 ff. Maxima Bibliotheca Patrum et antiqu. Scriptor. eccles. Lugdun. 1677 ff. 28 t. fol.

A. Gallandii Bibliotheca vett. Patrum et antiqu. script. eccl., Venet. 1765 ff. 14 t. fol. Patrologiae cursus completus s. Biblioth. universalis s. patrum et scriptorum eccles. cur. J. P. Migne, Series latina 221 t. 4. Series graeca I. 104 t.; II, 58 t. Paris 1843 ff. (vielfach unkritisch). Als Forts. dazu wichtig die etwas kritischer gehaltene Samml. von Horoy: Medii aevi biblioth. patristica s. patrologia ab a. 1216 usque ad concil. Trid. temp. Ser. I: Doctores eccl. Latinae. Par. 1879 ff., sowie für die byzant. Väter des MA.s: C. N. Sathas, Bibliotheca graeca Medii Aevi. T. I—VI. Athen. 1872—77.

Wegen des Wiener Corpus scriptt. eccl. lat. (1866 ff.) und der neueren kritt. Ausg. der apostolischen Väter u. ältesten Apologeten s. o. KG., S. 56.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patr. Werke in deutscher Übersetz., herausg. v. Reithmayr u. Thalhofer. Kempten, 1869—1884 (geg. 400 Bdchen.)

Patrologische Monographien-Sammlungen und Lehrbücher der Patristik.

a. Von kathol. Autoren: Ellies Dupin, Nouvelle biblioth. des auteurs ecclésiastiques 47 t., Paris 1686 ss. (nebst Rich. Simons „Critique" etc., Paris 1730). R. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés et eccl. des six premiers siècles, 16 t., Par. 1693 ss. Auch Tillemont, Mémoires (oben S. 31). Histoire littéraire de la France, par les relig. Bénédictins de St. Maur, contin. par des Membres de l'Institut, 25 t. Par. 1733 ss. — J. A. Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr, Bd. I (die vornicän. Zeit behandelnd). Regensb. 1839. J. Fessler, Institutiones patrologicae 2 t. Oenip. 1850. J. Alzog, Grundriß der Patr. oder der ält. chr. Literärgeschichte. Freib. 1866. 3. A. 1876. Nirschl, Lehrb. der Patrol, u. Patristik. Mainz 1881 ff. (bis j. 2 BB.).

Beziehungsweise hieher gehörig auch K. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit., 5 B., Schaffh. 1861—67; dess. Gesch. der kath. Theol. Deutschlands seit dem Trienter Concil, München 1866. Ferner als reichhaltige Kompilation (zunächst f. die Zeit von 1564—1763): H. Hurter, Nomenclator lit. rec. theol. cath., 2 t. Oenip. 1871 ff. (Hdb. I, S. 87).

b. Von prot. Autoren: W. Cave, Scriptorum eccl. hist. literaria, 2 t. fol. Lond. 1668 (auch Oxon. 1740; Genev. 1720 u. ö.); C. Oudin, Comm. de Scriptt. eccl., 3 t. Lips. 1722. J. Alb. Fabricii Bibliotheca Graeca, 14 t. Hamb. 1705 ss. (ed. nov. cur. Harless. 12 t. 4., ib. 1790 s.). Ejusd. Biblioth. mediae et infimae Latinitatis, 6 t., Hamb. 1734 (nebst Forts. von Mansi, Padua 1754, 3 t.). G. Schoenemann, Biblioth. patr. lat. hist. liter. 2 tom. Lips. 1792. — J. C. F. Bähr, Gesch. der röm. Literatur, Suppl. I—III, Karlsruhe 1836. Ad. Ebert, Gesch. der christl.-lat. Lit. im MA. B. I bis z. Karl d. Gr., B. II, 1 bis z. Karl d. Kahlen; Leipz. 1874—80.

Vgl. Wiener, Gust. Frank u. Dorner (Handb. I, S. 87), sowie das Smith-Wacesche Diction. of chr. biography etc. (ebend. 119).

Darstellungen der Dogmengeschichte.

a. Von kath. Seite: Dion. Petavii Opus de theol. dogmatibus 1644—50. 4 t. fol. (nov. ed. cur. J. Cleric. 6 t., Antverp. 1700; auch Venet. 1721. 1745) [unvollendet; die Lehrstücke von den Sakramenten, von den Gesetzen, von Glaube, Liebe, Hoffnung, Tugenden und Lastern fehlen].
Lud. Thomassin Dogmata theologica. Par. 1684—89. 3 v. fol.
Lud. Dumesnil, Doctrina et discipl. eccl. Colon. 1730. 4 v. fol.

Neuere: H. Klee, Lehrb. der DG. 2 Bde. Mainz 1837. 38.
J. Schwane (s. Text), DG. Münster 1862—82. (I: Vornicän. Zeit, 1862; II: Patrist. Zeit, 1866; III: MA., 1882).
Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des kathol. MA.s vom christol. Standp. rc. Wien 1874 f. (2 BB., bis z. 13. Jahrh. reichend).

b. Protestantischerseits: Jo. Forbesius a Corse: Instructiones historico-theologicae de doctr. chr. Amstelod. 1645, auch Genev. 1699.
J. Sal. Semler, Histor. Einl. in die Glaubensl. (vor S. J. Baumgartens Glaubenslehre). Halle 1759 f.
W. Münscher, Handb. der chr. DG. 4 Bde. (die sechs ersten Jahrh. behandelnd). Marb. 1797—1809. Dess. vollst. Lehrb. der chr. DG., Marb. 1812. 3. A. [erweiternd bearb. durch v. Cölln, Hupfeld u. Neudecker], Cassel 1832—38.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. DG. Jena 1832 u.: Compendium der chr. DG. 1840. 46 (der zweite Band v. Hase).
C. H. Lentz, Gesch. der chr. Dogmen I. Helmstädt 1834 [unvoll.].
J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte. Neust. 1839.
F. K. Meier, Lehrb. der DG. Gieß. 1840; 2. Aufl. v. Gust. Baur 1854.
K. Rud. Hagenbach, Lehrb. der DG. 1840. 5. A. 1867.
F. Chr. Baur, Lehrb. der chr. DG. 1847. 3. A. 1867.
Dess. Vorless. über die chr. DG., herausg. v. F. Friedr. Baur, 3 Tle., Lpz. 1865—68.
C. Beck, Chr. DG. 1848. 2. A. 1864.
Ph. Marheineke, Chr. DG. (herausg. v. Matthies u. Vatke). Berl. 1849.
J. C. L. Gieseler, DG. (herausg. v. Redepenning). Bonn 1855 (2 B., die alte Zeit und das MA. behandelnd).
A. Neander, Chr. DG. (herausg. v. J. L. Jacobi). Berl. 1857. 2 Bände.
H. Schmid, Lehrb. der DG. Nördl. 1860; 3. A. 1877.
F. Nitzsch, Grundriß der chr. DG. I. (Die patrist. Periode). Berl. 1870.
G. Thomasius, Die chr. DG. als Entwicklungsgesch. des chr. Lehrbegriffs. 2 BB. Erl. 1874—76 (Bd. II besorgt v. Plitt).

Außerdem ist reiches dogmengesch. Material zu finden bei C. F. A. Kahnis, Die luth. Dogmatik hist.-genet. dargestellt. Bd. II. Leipz. 1864, sowie in den kirchenhistor. Handbb. von Ebrard (Erl. 1865, 3 Bde.) u. Guericke (9. Aufl., Lpz. 1866).

Wichtige dogmenhistor. Monographien:

F. C. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. der Menschwerdung. 3 Tle. Tüb. 1841 ff., sowie dess. „Chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer gesch. Entw.", Tüb. 1838.
Ch. A. Meier, Die Lehre von der Trinit. in ihrer hist. Entw. 2 Tle. Hamb. 1844.
W. Gaß, Beiträge zur kirchl. Literat. u. z. DG. des griech. MA.s. 2 Tle. Bresl. 1844, Greifsw. 1849.
J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi, Stuttg. 1846 f., 2. A. 1851 ff.

Alex. Schweizer, Die prot. Centraldogmen in ihrer Entwickl. innerh. der ref. Kirche. 2 Tle. Zürich 1854—56.
Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. Lpz. 1863.
A. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung. B. I: Die Geschichte der Lehre. Bonn 1870. 2. A. 1883. Dess. Gesch. des Pietismus. Bd. I u. II, 1. Bonn 1880. 84.
Herm. Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im MA. 2 B. Berlin 1875—77.
O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwisch. Theol. u. Naturwissensch. 2 Tle. Gütersloh 1877—78 (umschließt eine vollst. Geschichte des Schöpfungsdogma, z. Tl. auch der Lehren vom Urstand u. Sündenfall).
B. Jungmann (S. J.), Dissertationes selectae in hist. eccl., III t. Ratisbon. 1880—84. [bes. in dogmenhist. Bez. wichtig].
H. Schmidt, Die Kirche; ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Entwickl., Lpz. 1884.

Erste Periode der Dogmengeschichte.

4. Vom Ende des apost. Zeitalters bis zum Konzil von Nicäa (100—325).

A. Allgemeine Charakteristik der ersten Periode.

Das Prinzipielle des Christentums, die Person des Erlösers, bildet in diesem ersten, grundlegenden Zeitraum den Hauptgegenstand aller dogmatischen Spekulation und Lehrbildung. Das Geheimnis dieser gottmenschlichen Persönlichkeit zu erfassen, zu erforschen und zu ergründen war die Haupt-Aufgabe und -Arbeit dieser Zeit. Die „Thorheit" des Kreuzes Christi zu verteidigen und die tiefe göttliche Weisheit, die darin verborgen, aufzuzeigen und zu rechtfertigen gegenüber von Judentum und Heidentum, und dagegen mit der sieghaften Kraft des Evangeliums die an sich selbst verzweifelnde oder doch sich selbst mißtrauende und nur mit letzter Anstrengung sich selbst behauptende Weisheit des Heidentums samt dem in seiner Selbstgerechtigkeit ausgelebten Judentum anzugreifen, geistig wie sittlich zu überwinden und in seiner Nichtigkeit zu widerlegen, das war es, um was es sich zu allererst handelte. So hat die erste Zeit einen apologetisch-polemischen Charakter, wovon wir unterscheiden den dogmatisch-polemischen Charakter der zweiten Periode. Diese letztere hatte vielmehr Gelegenheit und Veranlassung, nicht nur rechtfertigend und verteidigend, sondern auch selbständig und selbstbewußt und mit dem Anspruch völliger Berechtigung und allgemeinster Geltung die christlichen Glaubenssätze aufzustellen.

Ausgangspunkt der dgesch. Entwicklung überhaupt ist Christi Persönlichkeit, seine Lehre, sein Bewußtsein und Zeugnis von der Wahrheit. Es fragt sich, ob wir die Lehre Christi in ihrer reinen Ursprünglichkeit irgendwie haben und haben können? Dies ist trotz aller Aufstellungen der spekulativen Kritik, welche eben immer nur eine durch die Subjektivität der Apostel hindurchgegangene und von ihr beeinflußte Wiedergabe und Darstellung der Lehre Christi anerkennt, doch zu bejahen. Es muß im wesentlichen möglich sein, das persönliche Bewußtsein und Zeugnis Christi von dem der Apostel zu unterscheiden. Es ist freilich eine und dieselbe Wahrheit, aber die eine Wahrheit in Christo zeigt sich gleichsam gebrochen in den nach ihrer Individualität verschiedenen Auffassungen der Apostel (ohne daß dadurch die Einheit dieser Wahrheit gefährdet oder die Reinheit getrübt würde). Und eben darin, daß Christus die religiöse Wahrheit in intuitiver, zentraler, prinzipieller und persönlicher Weise hatte und sie in volkstümlicher, konkreter, aber noch nicht begrifflich entwickelter Form aussprach, und daß die Lehren der App.

gleichsam die ersten Versuche sind, die Geheimnisse Christi und der in ihm liegenden Wahrheitsschätze zu ergründen und zu deuten, — Versuche, die freilich für alles spätere Nachdenken von normativer Dignität sind, während sie den Aussagen Christi gegenüber nur abgeleitete und sekundäre Dignität haben — eben darin liegen die ersten treibenden Motive für die DG. Denn in der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas handelt es sich um eine immer vollere Erkenntnis, immer tiefere Ergründung, immer reichere Aneignung der in Christi und der Apostel Aussagen prinzipiell und prägnant, aber eben auch nur prinzipiell, zentral, noch nicht systematisch und expliziert, gegebenen religiösen Wahrheit.

Zwischen der apost. und der unmittelbar nachapost. Zeit macht ein erheblicher Unterschied des relig. theologischen Gehalts ihrer beiderseitigen Geisteserzeugnisse sich bemerklich. Die spekulative Kritik eines Baur und bes. Schwegler, welche die Entstehung eines Teils der ntl. Schriften und die Erreichung des geistigen Höhepunkts derselben in die nachap. Zeit verlegen will, verkennt diesen Unterschied, der aber doch nur daraus zu erklären ist (und somit auch einen Erkenntnisbeweis dafür bildet), daß das Urchristentum der apost. Zeit eine in sich abgeschlossene Einheit bildet und die kanonische Voraussetzung für die weitere Entwicklung ist, nicht aber in diese Entwicklung selbst hineinfällt.

In der nachapost. Zeit sehen wir noch nicht unmittelbar ein Bedürfnis und Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Erörterung der christlichen Wahrheit hervortreten, vielmehr ist das Interesse aufs Praktische gerichtet. Man suchte den von den App. überkommenen Glauben, an dem man in einfacher Weise festhielt, durch gegenseitige Ermunterung zu stärken und durch Missionierung zu verbreiten, wie denn auch die ältesten literarischen Erzeugnisse, die Schriften der app. Väter, diesen praktischen, lehrhaft paränetischen Zweck und Charakter tragen. Aber während anfangs die Christengemeinden mehr aus einfachen, ungelehrten Leuten bestanden hatten, treten nun in wachsender Zahl auch gebildete Heiden zum Christentum über; diese hatten dann das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Betrachtung des christlichen Glaubens (Justin, Tatian, Athenagoras u. s. w.). Hauptsächlich aber wurde nun zu einem treibenden Motiv der wissenschaftl. Thätigkeit die Notwendigkeit, das Christentum gegenüber dem Heidentum und Judentum zu verteidigen. Von beiden wurde es bekämpft mit äußerlichen und innerlichen Waffen; äußerliche Waffen hatte es ja keine entgegenzusetzen, um so mehr war geboten, mit den Waffen des Geistes zu streiten. Aber heidnische und jüdische Elemente drangen auch eben in die aus früheren Heiden und Juden zusammengesetzten Gemeinden mit ein und trübten die christliche Wahrheit. Es war also nötig, gegen die häretischen Erscheinungen sich zu wehren, ihnen gegenüber die christliche Wahrheit in ihrer Lauterkeit darzustellen und zur Geltung zu bringen. Da diese Trübungen sowohl von jüdischer als von heidnischer Seite ausgingen, so haben wir *judaisierende* und *paganisierende* Häresien zu unterscheiden.

a) Was die ersteren betrifft, so ist bekanntlich die Baur'sche Anschauung vom Urchristentum, daß auch die älteren App. nicht über den jüdischen Standpunkt hinausgekommen seien, daß also die judaistische Auffassung des Christentums die der sämtlichen App. und auch der Urgemeinde war, und daß

erst Paulus über dieselbe hinausgeschritten sei und hinausgeführt habe. Dies ist nicht als richtig anzuerkennen. Wohl ist zuzugeben, daß die älteren App. mitunter schwankten zwischen der milderen judenchristlichen und der strengeren judaistischen Anschauung (welche von einzelnen Gegnern des Paulus, die aber nicht unter den App. zu suchen sind, vertreten war), aber doch ist zu behaupten, daß sie im wesentlichen auf dem paulinischen Standpunkt standen, resp. auf ihn gelangten. Unterschiede fanden freilich statt, jedoch nicht Gegensätze. Aber im nachapostolischen Zeitalter trat allerdings die judaist. Richtung als judaisierende Häresie, in den Ebioniten, auf, und die Vorläufer derselben waren die judaistischen Gegner des Apostels Paulus, mit denen er in seinen Briefen zu kämpfen hat. Der Name Ebioniten (Tertullian und Epiphanius leiten ihn von einem Sektenstifter Ebion ab; Origenes, Eusebius und neuere, wie Thomasius, von ihrer dürftigen, ärmlichen Ansicht von Christus, um derentwillen er ihnen beigelegt worden sei) bezeichnet am wahrscheinlichsten (Neander, Nitzsch, Uhlhorn) ursprünglich die Christen überhaupt als Arme, später aber nur die häretisch gewordene judaistische Richtung der früheren Judenchristen (wie die Nazarener sich zu den Ebioniten verhalten, ist nicht ganz klar; vgl. Thomasius DG. I, S. 146). Charakteristisch war für sie ihr Festhalten an der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, an den irdischen Messiasreichshoffnungen, ferner die Verwerfung des Ap. Paulus, den sie als Apostaten ansahen, sowie endlich die Läugnung der übernatürlichen Erzeugung Christi.

b) Die paganisierende Häresie haben wir vor uns in den verschiedenen höchst merkwürdigen Erscheinungen der Gnosis. Gnosis ist zunächst ein höheres Wissen von der Religion und ihrer Wahrheit. Ihr ist der einfache Glaube etwas Niedrigeres, das praktische Christentum etwas relativ Gleichgültiges. Darin wirkt die paganische Wertlegung auf das Erkennen, eine gewisse dem Heidentum eigentümliche Aristokratie des Wissens nach. Die Gnosis will die Religion spekulativ vollenden, ist religiöse Spekulation. Aber diese Spekulation verwendet allerlei Elemente, christliche, jüdische und besonders auch heidnische; und es sind die allgemeinen Probleme des Bösen, des Verhältnisses vom Unendlichen zum Endlichen, der Schöpfung und Weltentwicklung von Geist und Materie u. s. w., welche sie zu lösen unternimmt, indem sie heidnische und christliche Gedanken kombiniert. Es ist vielleicht unmöglich, die mancherlei Arten der Gnosis nach einem Einteilungsprinzip zu unterscheiden. Die Hauptformen sind die Systeme des Basilides (c. 125 in Alexandria), des Valentinus (c. 150), die verschiedenen Arten des ophitischen Systems und das des Marcion. Während wir aber hier gar nicht versuchen, die phantastischen Gedankenflüge eines Basilides und Valentinus zu verfolgen, läßt die Gnosis Marcions, des nüchternsten, verständigsten und verständlichsten, der auch am meisten religiös-praktisches Interesse hat unter den Gnostikern, eher zu, daß in Kürze die Hauptgedanken bezeichnet werden. Er sieht im Christentum so sehr etwas schlechthin Neues, daß er die auf dasselbe vorbereitenden Mächte, speziell das Judentum, äußerst gering schätzt und völlig verkennt. Die metaphysischen Prinzipien, mit denen er operiert, sind der höchste gute Gott, der Demiurg, und die ewige Materie. Nach einigen Quellen hatte er nur zwei Prinzipien, wobei dem Demiurg eine abgeleitete,

nicht eine prinzipielle Stellung von ihm zugewiesen worden wäre; insofern könnte er noch in buchstäblicherem Sinn Dualist genannt werden. Aber auch wenn die drei Prinzipien von ihm aufgestellt waren, verbleibt ihm ein gewisser „Dualismus". Der Demiurg ist gegenüber dem höchsten guten Gott nur der gerechte, zugleich aber der strenge, starre, unfreundliche. Die Schöpfung, die vom Demiurg herkommt, ist eine unvollkommene; nur der Demiurg ist es, der sich im Heidentum und Judentum offenbart, der wahre, höchste, gute Gott war dem Judentum noch nicht und dem Heidentum noch weniger offenbar. Das Christentum ist etwas absolut Neues, gänzlich Unvermitteltes; (andere Gnostiker konstruieren eine unendlich lange Reihe von kosmogonischen Potenzen und Erscheinungen, die das Auftreten des Christentums einleiten und auf dasselbe abzielen sollen). Christus ist direkt vom Himmel gekommen und sofort als Lehrer aufgetreten; aber sein ganzes Auftreten beschreibt Marcion in doketischer Weise, eben damit Christus mit dem Demiurg, in dessen Sphäre er auftritt, nichts gemein habe. Christus hat einen universellen Beruf, an alle Menschen, nicht bloß als jüdischer Messias. Gerade um dieses Universalismus willen bevorzugt Marcion den Ap. Paulus ausschließlich; ihm erst habe Christus die wahre Glaubenslehre mitgeteilt und geoffenbart. Daraus ergeben sich dann seine bekannten Anschauungen vom Kanon (Hdb. I, 418 f.).

c) Eine dritte Art von häretischen Erscheinungen vereinigt judaistische und paganistische Elemente, wie das gnostische Buch Baruch, Kerinth, besonders die pseudo-clementinischen Homilien und Rekognitionen. Wir haben es in ihnen, sagt Uhlhorn (PRE.[2] III, 286) „mit dem Lehrbegriff einer Fraktion des Judenchristentums und zwar höchst wahrscheinlich eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berührten und von hellenisch heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums zu thun".

d) Der Montanismus, der von Manchen neben diesen judaistischen und paganistischen Häresen aufgeführt wird (Neander, Gieseler, Hagenbach), gehört insofern nicht hieher, als derselbe mehr eine Abweichung und Besonderung in ethischer und kirchlich-praktischer Beziehung ist. Immerhin gibt er in seinem gesetzlichen Geist und seiner vom Chiliasmus aus gegen die Verweltlichung der Kirche reagierenden Tendenz einen judaistischen Zug zu erkennen.

Die Bedeutung aller dieser häretischen Anschauungen für den dogmatischen Prozeß ist eine unverkennbare. Die judaistische Häresie allerdings hat eine wesentlich rückwärtsschauende, eher hemmende Tendenz, aber um so mehr wirkte als ein lebendiges Ferment des Fortschritts die so außerordentlich großartige, wenn freilich auch phantastische, abstoßende und gefährliche Gnosis. Die Gnosis als das Streben der wissenschaftlichen Erkenntnis des Christentums ging aus einem wohlberechtigten Trieb des menschlichen Geistes hervor, und sie hat gewissermaßen die Bahn der wissenschaftlichen Erkenntnis des Christentums überhaupt eröffnet. Lipsius (Ersch und Gruber, Art. Gnostizismus; vgl. auch Möller, Kosmol. ꝛc.) findet in ihr den Wendepunkt in der Kirche, da das Christentum nicht allein als Heilsprinzip, sondern zugleich als Weltprinzip betrachtet ward; sie ist der erste Versuch einer vom christlichen Standpunkt ausgehenden umfassenden Weltbetrachtung. Freilich nahm dieser Erkenntnisdrang nicht eine ruhige Entwicklung, vielmehr verlor er sich in allerlei phantastischen, bizarren Spekulationen, in abenteuerlichen Dichtungen,

so daß oft nur eine verzerrende Karrikatur des biblischen Christentums übrig bleibt. Die einfachen Gedanken des Bibelworts werden allegorisch und spekulativ ausgedeutet und verflüchtigt, und doch ist hinter all diesen Auswüchsen jener seltsamen Erscheinung auch wieder ein Reichtum von Ideen verborgen, die vielfach über ihre Zeit prophetisch hinausweisen. Freilich waren diese Gedanken großenteils dem Heidentum entnommen (so der Dualismus, die Kosmogonie, die Ableitung des Bösen aus dem Endlichen u. s. w.); aber eben die Geltendmachung und Vorhaltung derselben konnte das Christentum davor warnen, die in jenen heidnischen Gedanken liegenden Wahrheitselemente zu übersehen. Jedenfalls aber zwang die Gnosis die Kirche, sich ernstlich zum wissenschaftlichen Kampfe wie zur wissenschaftlichen Forschung über die christliche Wahrheit aufzuraffen.

Dies führt uns auf einen für die alte Kirche hochwichtigen Gegenstand, nämlich die **Glaubensregel** und das **apostol. Symbolum**. Die Glaubensregel ist „eine Ausprägung des kirchlichen Gemeindebewußtseins um die Objekte des kirchlichen Glaubensinhalts, wie solches Gemeindebewußtsein sich als Niederschlag aus den Schriften des neuen Bundes und der echten mündlichen Tradition gebildet hatte" (Güder, PRE.² V, 183). Aber diese zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedenen Glaubensregeln setzen „ein kurzes, fest formuliertes Bekenntnis voraus". Eben dieses war die Grundlage des apostolischen Symbolums, welches in der uns jetzt vorliegenden Gestalt zwar erst seit dem Ende des 5. Jahrh. nachweisbar ist, aber in kürzerer Formulierung, als altrömisches Bekenntnis, bis vor die Mitte des 2. Jahrh. zurückverfolgt werden kann; es war dies das ursprüngliche kirchliche Taufbekenntnis. Diese Glaubensregeln aber fanden eben im Kampf der Kirche mit den Häresien eine vollere und umfassendere Gestaltung und Fixierung. Zugleich betonte man den eindringenden, fremden, neuen Elementen gegenüber auch mehr und mehr die kirchliche Tradition, und fixierte bestimmter, daß es eben die katholische Kirche sei, welche die wahre und echte Überlieferung besitze und welche auch die schriftlich vorhandene Lehrüberlieferung (im Kanon) in der rechten Weise zu erklären und auszulegen allein im stande sei. So dienten die Angriffe der Häresien für die Kirche wesentlich dazu, daß eine feste Substanz der Kirchenlehre und ein bestimmtes formuliertes Bekenntnis derselben sich gestaltete. Das Andere aber, was die häretischen Erscheinungen herausforderten und mit hervorriefen, sind die apologetisch-polemischen Erörterungen der Kirchenlehrer, welche wir im folgenden kurz zu charakterisieren haben.

B. Die wichtigsten Lehrer und Lehrrichtungen.

I. **Die apostolischen Väter**, d. h. diejenigen älteren Väter, welche Schüler der App. gewesen sein sollen. Leider sind von dieser Literatur nur unvollständige und teilweise unsichere Überreste vorhanden. Den Namen des **Barnabas** trägt ein (spätestens unter Hadrian entstandener) Brief, der gegenüber der judaistischen Auffassung des Christentums den Nachweis gibt, daß die wahre Erlösung allein durch Christus gegeben sei. Schon das A. T. weissage auf Christum, und nur darin liege der Wert des atl. Gesetzes und Gottesdienstes, während jetzt in der Gegenwart der alte jüdische Gottesdienst keinen Wert mehr habe. Nach der einen Ansicht ist der von einem im allge-

meinen auf kirchlichem Standpunkt stehenden Unbekannten verfaßte Brief von einem Judenchristen und an Judenchristen geschrieben zur Abweisung des jüdischen Ansinnens, daß auch die (Juden)Christen das jüdische Gesetz zu halten verbunden seien. Nach der andern Ansicht (Harnack in PRE.[2] II, 104) ist er von einem Heidenchristen an Heidenchristen gerichtet, denen er die wahre Gnosis geben will, die Erkenntnis, „daß das Bundesvolk der Christen das eigentliche und einzige ist und daß das jüdische Volk niemals im Bund mit Gott gestanden hat". Unter dem Namen des Clemens Romanus besitzen wir in dem sog. I. Korintherbriefe ein sicher noch in die letzten Jahre des 1. Jahrhdts. gehöriges Schriftstück von bedeutendem relig.=ethischem Gehalt und Interesse (Hdb. I, 411). Von den zahlreichen Pseudoclementinen sind die ältesten und wichtigsten einerseits die sog. Homilien und Rekognitionen des Clemens, eine judaistische (elkesaitische) Tendenzschrift aus der Mitte des 2. Jahrhunderts; andererseits der sog. 2. Clemensbr. an die Korinther, aus der 2. Hälfte desſ. Jahrhdts. Der Pastor Hermae (bestehend aus vier Visionen, zwölf Anweisungen oder Ermahnungen und 10 Gleichnissen mit dem gemeinsamen Zweck, die in Gefahr der Verweltlichung befindliche Kirche zur Buße zu rufen), ist ein weiteres wichtiges Schriftstück aus der ältesten römischen Kirche (vgl. a. a. O.). Die Auffassung, daß das Buch judenchristlichen Charakter habe (Schwegler, Hilgenfeld, Lipsius), wird neuerdings abgelehnt (Uhlhorn, Thomasius), ebenso die, daß es montanistisch sei (Ritschl); vielmehr findet man in ihm den parteilosen Standpunkt des durchschnittlichen ältesten Kirchenglaubens. Unmittelbar nahe steht dieser durch Barnabas, Clem. Rom. und Hermas gebildeten Gruppe der apostol.=väterlichen Literatur, die jüngst entdeckte, gleichfalls der 1. Hälfte des 2. Jahrhdts. angehörige διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Vgl. über sie, sowie über die übrigen hieher gehörigen Urkunden (die Ignatianen, Polykarp, Papias, Ep. ad Diogn.) oben I, 411 f. und II, 32.

II. **Die Apologeten.** Der wichtigste ist Justin der Märtyrer (geb. c. 90, † c. 166; vgl. oben, KG., S. 36 f.). Er ist keine hervorragende Persönlichkeit, kein schöpferischer Geist, kein streng wissenschaftlicher Schriftsteller, hat aber wissenschaftliche Tendenz. Ein philosophischer Heidenchrist steht er auf dem Standpunkt der kirchlichen Mitte und sucht sich hier die christliche Wahrheit zu vermitteln (vgl. Engelhardt, Das Christenk. Justins S. 485). Die Welt war in einem Umwandlungsprozeß begriffen, er steht in demselben. Er hat zwei Denkweisen, zwei Weltanschauungen in sich aufgenommen, von denen die eine ihm von Natur, Geburt, Bildung und Erziehung anhaftete, die andere ihm aus der christlichen Gemeinde zugekommen ist. Die erste ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen, die andere hat er im Glauben grundsätzlich als die allein wahre anerkannt. Außer Justin ist zu nennen: Tatian (160 bis gegen 180), die Griechen Athenagoras, Theophilus von Antiochia, Hermias, Melito von Sardes, sowie der Abendländer Minucius Felix (180—190). Vgl. oben, KG. S. 36 f.

III. Bei den **Kirchenlehrern** unterscheiden wir die mehr praktische, positive Richtung, welche besonders im Abendland, und die spekulative, freiere, die hauptsächlich im Morgenland zu Hause ist. Der klassische Vertreter der ersteren ist Tertullian (vgl. KG. S. 41). Er ist ein schroffer Gegner der Philo-

sophie, dieser weltlichen Weisheit, deren der Glaube nicht bedarf und die nur Häresen erzeugt; Plato ist ihm verhaßt als omnium haereticorum condimentarius). Jerusalem und Athen, Kirche und Akademie, Christentum und Häresie haben nichts mit einander gemein. Die Gnosis, ihr Dualismus und Doketismus, ist seinem aufs Einheitliche und Reale gerichteten Glauben völlig zuwider. Für das kirchliche Dogma, dessen Schöpfer er schon genannt wurde, streitet er in seinen vielen und ideenreichen, aber vielfach dunkeln und schwer zu verstehenden Schriften mit viel Geist, mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit, auch mit Witz und Spott über seine Gegner, oft mit sophistischer Dialektik. Er war ein Mann des strengen Ernstes, der Konsequenz, „ein herbes, düsteres, ungeduldiges Kraftgenie", das der Geist des Evangeliums nicht ganz zu veredeln, zu verklären und harmonisch durchzubilden vermochte, und doch „ein von der Macht des Christentums tief ergriffenes und dafür feurig begeistertes Gemüt" (Schaff). Und seltsam, gerade dieser für die kirchliche Lehrentwicklung so hochwichtige und geradezu grundlegende Mann wurde durch seinen Übergang zum Montanismus zum Schismatiker. Sein Schüler, in der kirchlichen Richtung, ist Cyprian (vgl. S. 44 f.), der ihm an Geist und Gelehrsamkeit nachsteht, aber eine gewinnendere Persönlichkeit durch größere Milde und Ruhe. Seine Schriften behandeln hauptsächlich praktisch-kirchliche Fragen. Weniger ausgesprochen ist diese Richtung bei Commodianus, Arnobius und Lactantius (ob. S. 50).

Der spekulative Geist andererseits ist im griechischen Morgenland, vor allem in der alexandrinischen Schule zu Hause. Schon Justin, den man als Vorläufer der alexandrinischen Schule bezeichnen kann, ging von dem Gedanken aus: das Christentum ist die wahre Philosophie. Zum Mittelpunkt der philosophisch-christlichen Bestrebungen wurde dann die alexandrinische Katechetenschule. Der erste Vertreter derselben ist Pantänus, wichtiger ist Clemens v. Alexandria († c. 215) der berühmteste und glänzendste Lehrer derselben ist Origenes (geb. 185, † 254). Die alexandrinische Schule unterscheidet zwischen πίστις und γνῶσις. Der einfache Glaube, das unmittelbare Ergreifen und Festhalten der christlichen Wahrheit ist auch ihr das Erste und Notwendige. Aber mit der πίστις soll die γνῶσις sich verbinden, der Glaube soll zur Gnosis sich erheben, sich darin vollenden; dies hat aber, wenigstens bei Origenes, auch den Sinn, daß der einfache Glaube im Gegensatz zum Wissen etwas Unvollkommenes ist, nur ein Χριστιανισμὸς σωματικὸς gegenüber dem Χρ. πνευματικὸς der Wissenden; der geschichtliche Inhalt der kirchlichen Verkündigung ist etwas, das der Vollkommene als ihm entbehrlich hinter sich läßt (vgl. Möller, PRE.[2] XI, 104). Damit hängt zusammen des Origenes Ansicht von der Schrift und vom dreifachen Schriftsinn, sowie seine Exegese. Bei dem buchstäblichen, somatischen Sinn dürfen die einfach Gläubigen stehen bleiben; höher ist der allegorisch-psychische, der moralische Sinn, der sich auf die allgemein sittlich religiösen oder erbaulichen Wahrheiten bezieht; der höchste ist der pneumatische oder mystische, der die geistigen Wahrheiten kundthut. So gewinnt Origenes reiche Gelegenheit, seine spekulativen, spiritualistischen Anschauungen als mit der Schrift überstimmend und in ihr enthalten vorzutragen. Aber materiell enthält sein System wesentlich und vorwiegend philosophische Elemente. Platonischen Einfluß zeigt seine abstrakte

Fassung des Gottesbegriffs, denjenigen Philos die Verwendung der Idee des λόγος als des Mittlers der göttlichen Selbstoffenbarung. Seine eigentümliche Spekulation haben wir in der Annahme einer unendlichen Reihe von Welten, in der Unterscheidung der Schöpfung der intelligiblen oder Geisterwelt und der erst durch den Fall der Geister hervorgerufenen materiellen und zeitlichen Welt. Durch den Fall, welcher Sache der Freiheit ist, ist das πνεῦμα zur ψυχή (d. h. erkalteter Geist) geworden, die auch einen materiellen Leib nötig hat (individualisiert ist). Aber die materielle Welt ist auch der Läuterungsplatz für diese gefallenen Geister; und das Ziel des Ganzen und das Resultat der Entwicklung ist die ἀποκατάστασις πάντων, die Rückkehr der Geister zu Gott. Die Vermittlung dafür ist die Menschwerdung des λόγος in Christus und seine Erlösung. Freilich kann Origenes eine wahre Menschwerdung des λόγος und einen sündlosen Christus eigentlich nicht lehren. Auch legt er auf die geschichtlichen Thatsachen des Leidens und Sterbens Christi einen geringeren Wert, da ihm der höhere Standpunkt der ist, des Sohnes Gottes nicht mehr zu bedürfen als des Arztes, Erlösers und Hirten, sondern als des λόγος, der vollkommenen Wahrheit. Wir sehen so bei Origenes ein für die christliche Anschauung bedenkliches Nachwirken der heidnischen Philosophie. Besonders ist bei ihm die Gefahr einer Entwertung des geschichtlichen Christentums und einer Verflüchtigung desselben in spekulative Ideen nicht zu läugnen. Aber auch die hohe Bedeutung dieses neben Tertullian größten Kirchenlehrers der I. Periode, wie überhaupt die Wichtigkeit der durch ihn hauptsächlich vertretenen spekulativen Richtung der Alexandriner ist nicht zu verkennen. Es verbindet sich in ihm in großartiger Weise das philosophische und das christlich-religiöse Interesse. Die Art, wie das geschieht, macht sein Werk, wie Thomasius sagt (DG. I, 137) zu einem „zwar kühnen, geistreichen, aber verfrühten Versuch", der aber doch, möchten wir hinzusetzen, von vorbildlicher, prophetischer Bedeutung und lange dauernder Wirkung ist.

Ein Mittelglied zwischen den beiden einander so scharf entgegenstehenden Standpunkten, deren ausgeprägteste Vertreter Tertullian und Origenes sind, ist Irenäus († 202, s. oben S. 39 ff.), der, eine milde, besonnene Persönlichkeit, einerseits philosophisch gebildet, doch gegen die Irrtümer der Gnosis und Gnostik eine feste Stellung einnimmt, und andererseits die kirchliche Lehre und ihre praktische Aufgabe würdigend und teilend, doch nicht in die extreme Schroffheit und den starren Realismus eines Tertullian verfällt.

Geistesverwandt sind Hippolytus († 236) wahrscheinlich Verfasser der „Philosophumena" (s. S. 42), sowie Methodius († 311, S. 50).

C. Entwicklung der einzelnen Hauptdogmen.

Die früheste wissenschaftliche Thätigkeit der Christen war eine apologetische (s. oben). Gegen Juden und Heiden mußte das Christentum sich zur Wehre setzen, sein Existenzrecht, die staatliche Ungefährlichkeit und sittliche Tadellosigkeit seiner Bekenner und die Wahrheit seines Glaubens verteidigen. Dies geschah zunächst in der Defensive, aber bald kam die Notwendigkeit, die Offensive zu ergreifen, oder führten die Verhältnisse zu dem Versuch, die Gegner in friedlicher Auseinandersetzung zu überzeugen. Je nach der Verschiedenheit der Gegner modifiziert sich das Verfahren, je nach

der Geschicklichkeit der Kämpfenden wird es mit mehr oder weniger Glück und Erfolg gehandhabt. Die Juden wandten ein, Christus sei nicht und könne nicht der Messias sein; sie klagten über die Mißachtung des Gesetzes seitens der Christen. Die Heiden, welchen gegenüber es sich nicht nur um den religiösen und philosophischen Gegensatz, sondern auch um die politische Existenz handelte, erklärten das Christentum für einen Betrug (Celsus), überschütteten es als eine Lächerlichkeit mit Hohn (Lucian v. Samosata), oder verfolgten es als eine Schlechtigkeit mit den gehässigsten Anklagen und Vorwürfen oder mit politischen und polizeilichen Maßregeln. Sonach galt es den Offenbarungscharakter des Christentums, die Person Christi, seine übernatürliche Erzeugung, seine Auferstehung, seine Wunder, seine sittliche Größe, die Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit der Evangelisten und Apostel zu verteidigen und ins rechte Licht zu setzen. Der rein geistige Charakter des Christentums, ohne Bilderkultus, mußte gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt werden, die Anklagen auf epulae thyesteae forderten eine Herausstellung des sittlichen Charakters und Wandels der Christen, ihrer Opferwilligkeit und Sterbensfreudigkeit u. s. w. Die Offensive richtete sich gegen die Nichtigkeit des Götterglaubens, gegen die Unwürdigkeit des Götzendienstes, gegen die Irrtümer der heidnischen Philosophie. Daneben wird in irenischem Interesse hingewiesen auch auf die mannigfache Übereinstimmung des Christentums mit Gedanken heidnischer Weisheit, welche einen auf das Christentum vorbereitenden Charakter haben (*σπέρματα ἀληθείας, σπερματικὸς λόγος*). Hierin geht besonders Justin ziemlich weit, welchem ein Heraklit, Sokrates u. a. als Christen vor Christus gelten. Tiefer ist jedenfalls das, worauf Tertullian mit seinem bekannten: „anima naturaliter christiana" hinweist, ohne jedoch das hierin liegende Moment in seiner vollen Bedeutung zu verwerten.

Für die Begründung der christlichen Lehre griff man anfangs unbefangen auf die mündliche Tradition zurück, welche von Christi und der Apostel Zeiten vorhanden war, benützte aber auch das A. T. und seine Weissagungen. Aber besonders den Häretikern gegenüber war es mehr und mehr angezeigt, eine Norm der Auslegung der ntl. Schriften, auf welche sich die Häretiker beriefen, zu haben. Diese fand man eben in der Tradition, besonders in derjenigen der römischen Gemeinde. Aber neben derselben machte sich allmählich die Notwendigkeit geltend, auf die Schrift zurückzugehen. Den Gnostikern gegenüber mußte genau fixiert werden, welche Schriften von normativem oder kanonischem Wert seien (s. Hdb. I, 409 ff.). Wie man aber mehr und mehr die app. Schriften als normativ erkannte, so dehnte man auch den Begriff von Inspiration, den man vom A. T. hatte, auf die ntl. Schriften aus. Irenäus legt schon entschiedenes Gewicht auf die Inspiration, noch mehr Tertullian (der das Wort inspiratio in die dogm. Sprache eingeführt zu haben scheint) als Montanist. Scharfe Begriffe über Art und Weise der Inspiration darf man freilich von jener Zeit noch nicht erwarten.

Von den materialen Dogmen sehen wir in dieser 1. Periode vor allem als Grundfrage in Angriff genommen und als Grundlehre ausgebildet die Lehre über das trinitarische Verhältnis Christi wie seine Person überhaupt. Auch die eschatologischen Glaubenshoffnungen, insbes. die Erwartung eines Millenium, stehen noch im Vordergrund.

Beim Dogma von der Trinität handelt es sich zuerst darum, in wiefern der Glaube in Christo Gott, und dann, jedoch erst wesentlich später, wie er auch im hl. Geiste Gott sah. Selbstverständlich bieten die der apostolischen Zeit unmittelbar folgenden Schriftsteller noch keine Formulierungen, die eine wissenschaftliche Abzweckung haben. Es werden immerhin höhere als nur menschliche, aber doch nur allgemeinere und unbestimmtere Aussagen über Christus gethan. Von den Apologeten aber wird — und das ist wichtig für die weitere Lehrentwicklung — der Logosbegriff auf Christus angewendet. Einen entscheidenden Schritt thut dann Origenes, der nicht nur den hypostatischen Charakter des präexistenten Sohnes, sondern auch die Ewigkeit dieser präexistenten Hypostase, die ewige Zeugung des Sohnes ausspricht. Zugleich aber wird von ihm entschieden die Subordination des Sohnes behauptet, und so ist er, wie Baur sagt, der gemeinsame Ausgangspunkt für Arianismus wie für Athanasius.

Nebenher läuft eine andere Richtung, die das Interesse hat, die Einheit Gottes zu wahren, die ihr gefährdet schien. Dieser **Monarchianismus** oder **Unitarismus** ist von zwiefach verschiedener Art. Von der einen Reihe seiner Vertreter wird, indem die Einheit Gottes betont wird, die Verbindung Gottes und Christi so innig gedacht, daß eigentlich Gott selbst in Christus wirkt und — leidet (daher **Patripassianismus**, oder auch **modalistischer Monarchianismus**, weil Christus und das göttliche in ihm so nur ein modus, eine Art und Wirkung des einen Gottes ist). Hieher gehören **Praxeas**, der von Tertullian bekämpft wurde, **Noëtus** v. Smyrna, **Callistus**, teilweise auch **Beryll** von Bostra. Auch **Sabellius** ging von der *μοναρχία* Gottes aus: er läugnete einen Unterschied von Hypostasen in ihm, behauptete aber eine dreifache Offenbarung des göttlichen Wesens (*πρόσωπα*), welche er wahrscheinlich als eine objektive, im Wesen Gottes erfolgende Veränderung, eine zeitliche Succession dachte, hiemit also eine Wendung zum Pantheismus hin nehmend. — Die andere Art von Monarchianismus zieht aus der postulierten Einheit des göttlichen Wesens den Schluß, daß ihm gegenüber Christus ein bloßer Mensch sei, in welchem das Göttliche nicht spezifisch verschieden, sondern nur eben, ähnlich wie in andern Menschen, aber freilich in hervorragendem Grad, dynamisch vorhanden und wirksam sei. Es ist dies der **dynamistische Monarchianismus**, eine dem modernen Rationalismus (sowie dem Sozinianismus) verwandte Richtung, vertreten durch **Theodotus** den Älteren (*σκυτεύς*) u. d. Jüngeren (*τραπεζίτης*), **Artemon**, sowie bes. durch **Paul** v. **Samosata** (o. S. 47).

Gegenüber dem Sabellianismus nun betonte **Dionysius** v. Alexandrien, daß der Sohn *ποίημα* und *γενητός* sei, nicht *φύσει ἴδιος*, sondern *ξένος κατ᾽ οὐσίαν*. Diese Lehre, die deutliche Vorläuferin des Arianismus, wurde siegreich bekämpft von dem römischen **Dionysius** (S. 46). Derselbe Konflikt wiederholte sich später in dem epochemachenden Gegensatz zwischen Arius und Athanasius. Jenem war der Sohn *κτίσμα, γέννημα*, entstanden *ἐκ τῶν οὐκ ὄντων, θελήματι καὶ βουλῇ πατρός, ἀλλότριος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*, durchaus wahrer Mensch, nicht einmal von angeborener Heiligkeit; dennoch galt er ihm andererseits als präexistent. Dieser Widerspruch war es vor allem, den sein Gegnern Athanasius mit siegender Klarheit aufdeckte und welchem gegenüber

die Nicänische Synode sich bekannte zum „Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater, eingeboren, aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (ὁμοούσιος) dem Vater."

In der Lehre vom hl. Geist erbrachte das Nicänum noch nicht so, wie für die von der Gottheit Christi, einen bestimmten Abschluß; dieses Dogma erfuhr erst in der folgenden Periode seine Ausbildung. Eine Trinitätslehre im eigentl. Sinn gab es demnach noch nicht, obschon die Namen τριάς (bei den Orientalen seit Theophilus von Antiochia) und trinitas (im Abendl. seit Tertullian) schon häufig gebraucht wurden.

Die bisher angedeuteten Lehrkämpfe betrafen das trinitarische Verhältnis Christi. Davon verschieden war die Frage nach der Einheit und dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in der geschichtlichen Person Christi. Von häretischen Gegnern wurde teils das Göttliche in Christo so sehr zum allein Herrschenden gemacht, daß das Menschliche keinen Raum mehr hatte und nur scheinbar noch vorhanden war (Doketismus, bei den Gnostikern, bes. bei dem patripassianisch lehrenden Marcion), teils aber wurde die Persönlichkeit Christi so vorwiegend als eine rein und gewöhnlich Menschliche angesehen, daß das Göttliche nur als in Form der Kraft in Christo wohnend gedacht wurde (Ebionitismus). Seltsamerweise spielt aber der Doketismus auch wieder in diese ebionitische Anschauung herein, indem zwar einerseits die übernatürliche Geburt Christi geleugnet (die Nazaräer geben sie jedoch zu), die Sündlosigkeit Christi nicht als eine vollkommene zugegeben, aber dann die Bedeutung der Taufe Christi, in welcher das Göttliche (oder wie bei Kerinth ein göttlicher Äon) unvermittelt über Christus kommt, in einer Weise betont wird, daß die menschliche Persönlichkeit Christi sich zu bloßem Scheine verflüchtigt. Der Unitarismus (s. oben) gelangte teils auf doketische, teils auf ebionitische Anschauungen. — Dieser doppelten Abweichung gegenüber verfochten die Kirchenlehrer mit steigender Klarheit und Bestimmtheit einerseits übernatürliche Erzeugung, Sündlosigkeit und überhaupt Göttlichkeit Christi, andererseits seine wahrhafte Menschheit, wobei besonders Tertullian betonte, daß Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe. Über die Art aber, wie die göttliche und menschliche Seite vereinigt seien, kam man noch nicht zu bestimmten Ausdrücken; man blieb mehr nur bei dem „daß" dieser Vereinigung stehen.

Endlich stehen noch im Vordergrund des Interesses die eschatologischen Fragen. Daß Christus sichtbar wiederkommen werde und ein 1000jähriges Reich nach Unterwerfung der Feinde der Kirche gründe, war ziemlich allgemeiner Glaube. Dieser Chiliasmus, der natürlich auf die ntl. Stellen sich stützt, bei dem aber auch die jüdische sinnliche Erwartung vom Messiasreich als Element hereinspielt (vgl. Semisch, PRE.[2] III, 196), nahm z. B. bei Papias einen sehr realistischen Charakter an. Aber auch Justin, und Irenäus waren noch eifrige Chiliasten. Der Montanismus übertrieb den Chiliasmus in schwärmerischer Weise, aber Origenes und seine Schule (bes. Dionysius), für deren Idealismus er natürlich anstößig war, bekämpften ihn energisch; auch die meisten Gnostiker teilten ihn nicht. Die Verfolgungszeiten unter Decius und Diokl. gaben ihm neue Nahrung; noch Methodius und Laktanz (s. o., S. 50) verteidigten ihn eifrig. Hauptsächlich war es dann die

veränderte politische Stellung der Kirche, was seinen Fall herbeiführte; denn seit das Christentum Staatsreligion war, konnten die Erwartungen, welche in dieser Weltansicht ihren Ausdruck fanden, auf dem ruhigen Weg geschichtlicher Entwicklung ihre Erfüllung hoffen.

Vgl. im allgemeinen (außer der oben KG. S. 31 u. S. 56 angeg. Lit.): Kuhn, Die theol. Streitigkeiten in der röm. Kirche im 3. Jahrh. (Theol. Quart.schr. 1855); J. Huber, Die Philosophie der KVV., 1859; J. Schwane, DGesch. der vornic. Zeit (ob., 288); Iwanzow-Platonow, Die Häresien u. Schismen der 3 ersten Jhdte., Mosk. 1877 (russ.); A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipz. 1884.

Gnosticismus. Zusammenfass. Monogrr. von Neander (1818), Matter (1833), Baur (1835), W. Möller (D. Kosmol. der KVV. bis auf Origenes, 1860), R. A. Lipsius (D. Gnosticism., s. Wesen, Urspr. u. Entwicklung, 1860); Ad. Harnack (Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticism., 1873 — nebst Lipsius' kritischer Gegenschrift: D. Quellen der ältesten Ketzergesch., 1875); H. L. Mansel, The Gnostic heresies of the 1. & 2. centuries, Lond. 1875. Neuestens bes. Hilgenfeld, l. c., sowie nochmals Lipsius in s. Apokryph., Apostelgeschichten u. Ap.-Legenden, 1883 f.

Judenchristl. Sekten. Gieseler, Baur, Wirthmüller rc. über Ebioniten u. Nazaräer; Ritschl üb. Elkesaiten (Ztsch. f. hist. Theol. 1853); Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn, Lehmann, Lutterbeck, Lipsius rc. über d. Pseudoclementinen.

Manichäismus. Nach Beausobre, Baur u. a. älteren bes. Chwolson, Die Ssabier, 1856; G. Flügel, Mani, 1862; Geyler, D. System des Manich. u. s. Verh. z. Buddhismus, 1875; Keßler, Zur Genesis des manich. Relig.Systems, 1876.

Montanismus s. oben, KG. S. 56.

Monarchianische Streitigkeiten. Baur, Meier, Dorner (oben S. 288). Lobeg. Lange, Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor d. Nicän. Koncil 1831. A. de Réville, Le Christianisme unitaire au troisième siècle (Rev. des d. Mondes 1868).

M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. 1872.

W. Ryssel, Gregor. Thaumaturg., 1880, S. 65 ff. Kahnis, Die Lehre v. hl. Geist, 1847.

Wegen der übrigen Hauptlehrbereiche vgl. noch:

Zöckler, Lehre v. Urstand des Menschen, 1879; Rüetschi, Gesch. u. Krit. der Lehre v. der ursprüngl. Vollkommenheit, 1881. H. Wendt, D. chr. Lehre v. d. menschl. Vollk., 1882. || Knittel, Des Orig. Lehre v. d. Menschwerdung (Tüb. Quart.Schr. 1872, I). Thomasius, Christi Person u. Werk, III, 169 ff. H. O. Köhler, Die Höllenf. Christi (Ztschr. f. luth. Th. 1864). || Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, Straßb. 1874. Höfling, Das Sacr. der Taufe, Erl. 1846–48. Kahnis (1851) u. Dieckhoff (1854), L. v. Abendmahl. Steitz, Die Abendmahlsl. der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwickl., Jahrbb. f. d. Theol. 1864 u. 65. Leimbach, Beiträge z. AM.-Lehre Tertullians, Goth. 1874. G. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklg., Bresl. 1864. || Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasmus, 1781. W. Volck, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, 1869. H. Schmidt, Die eschatol. Lehrstücke rc., Jahrbb. f. d. Th. 1868. || A. Teller, Fides dogmatis de resurrectione per quatuor priora secula Eccl. 1766. A. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustand n. d. Tod nach Apokr., Talmud u. KVV. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, II u. III).

Zweite Periode der Dogmengeschichte.

5. Vom Konzil zu Nicäa bis zu Gregor I. (325—600).

A. Allgemeine Charakteristik.

Hatte in der ersten Periode, neben der Fixierung und Verteidigung des christlichen Standpunkts überhaupt, die Gottheit Christi das Hauptproblem für die dogmatische Arbeit gebildet, so wird während der zweiten Periode in Fortführung dieser Arbeit besonders die menschliche Seite der Person Christi nach ihrem Verhältnisse zur göttlichen verhandelt und erforscht. Zugleich aber wird nun ein anderer Grundbestandteil der christlichen Lehre, das Wesen des erlösungsbedürftigen Menschen genauer ins Auge gefaßt. An die objektiv-

theologische Grundfrage nach der Person Christi als des gottmenschlichen Erlösers schließt sich die subjektiv-anthropologische nach dem Wesen des Menschen, sofern derselbe Gegenstand der Erlösung durch Christus ist. — Wir nehmen in dieser zweiten Periode eine noch weit größere dogmatische Produktivität wahr, als in der ersten. Die Kontroversen breiten sich extensiv weiter aus; sie nehmen zugleich den Charakter von weit intensiveren, tiefer eindringenden und das kirchliche Ganze gewaltiger aufregenden Bewegungen an.

Es handelt sich fortan — abgesehen von vorübergehenden Nachklängen — nicht mehr um Apologetik und Polemik gegenüber Judentum und Heidentum. Sondern im Schoß der Kirche selbst werden die Kämpfe ausgekämpft, in welchen teils bisher schon erörterte Lehrgegenstände noch gründlicher und allseitiger untersucht werden, teils neue Seiten des christlichen Lehrganzen zu erforschen, mit dem Glaubensverständnis zu durchdringen versucht werden. So ist das Bild, das diese Periode bietet, ein reicheres, bewegteres; aber doch auch wieder ein einfacheres, leichter zu übersehendes. Wir stehen auf einem helleren historischen Boden. Die veränderte äußere Lage der Kirche seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion begünstigt diese freiere Bewegung und reichere Entfaltung der dogmatischen Kontroversen. Die wissenschaftliche Thätigkeit wird, da kein geistiger Aufwand zur Bekämpfung des auch äußerlich niedergeworfenen Heidentums mehr notwendig ist, für die Richtung nach innen frei, während allerdings auf der anderen Seite durch die Verbindung der Kirche mit dem Staat auch ganz fremdartige, politische, persönliche und Partei-Interessen unter dem Deckmantel der Theologie hereinspielen und die Glaubensstreitigkeiten und theologischen Erörterungen sich mitunter auch mit Hofintriguen verquicken. Teils dadurch, daß so das Verhältnis von Kirche und Staat auf die Tagesordnung gesetzt wird, teils durch die Entwicklung und Ausgestaltung der christlichen Kirche in ihrer äußeren Organisation und Hierarchie, sehen wir auch die Entwicklung des Dogmas darauf gerichtet, die Idee der Kirche deutlicher zum Bewußtsein zu bringen und den Glauben an sie bestimmter auszusprechen und zu fixieren. Mehr und mehr steigt die Macht der Kirche, das Ansehen der Bischöfe. Die synodalen Entscheidungen schränken die individuelle Freiheit der Überzeugung auf einen immer kleineren Kreis ein, die selbständige wissenschaftliche Forschung muß der herrschenden Autorität Schritt für Schritt weichen, resp. sich in ihren Dienst stellen. Indessen, wenn auch der Streit der Leidenschaften manchen Schatten auf die Entscheidungen der Synoden wirft, so ist doch nicht zu verkennen, daß nicht nur formell viel wissenschaftliche Fähigkeit und Kraft auf dem Gebiet des dogmatischen Erkennens thätig ist, sondern auch materiell durch die Bewegung unserer Periode ein hochbedeutsamer Fortschritt und reicher Gewinn im Dogma erreicht wird.

Entsprechend den 3 im Vordergrunde stehenden Lehrfragen sind es besonders 3 Arten von Lehrstreitigkeiten; 1. die christologischen, 2. die anthropologisch-soteriologischen, 3. der donatistische Streit. Die ersteren, da es sich um spekulative Probleme handelt, spielen vorwiegend im Morgenland, die beiden letzteren mehr praktischen bewegen wesentlich, ja fast ausschließlich das aufs Praktische gerichtete Abendland. In Betreff des Manichäismus und seines Nachzüglers, des Priscillianismus, s. oben S. 48. 64 f.

Zur allgemeinen Charakteristik unserer Periode und der in ihr waltenden und arbeitenden Geistesmächte und Richtungen sei hier noch an Folgendes erinnert. Während für das Verhalten der Kirchenlehrer zum klassischen Altertum und seinen Studien der bekannte Traum des Hieronymus (die visio anti-Ciceroniana, in s. Ep. 22 ad Eustochium) charakteristisch ist, und während der mönchisch ascetische Geist, besonders des Abendlandes, das Interesse der christlichen Kreise von diesen klassischen Studien abzog, trat dagegen die heidnische Philosophie in eine eigentümliche Verbindung mit der christlichen Theologie. In der griechischen Kirche war freilich die philosophische Neigung sozusagen angeboren und bei vielen griechischen Kirchenlehrern wirkte die griechische Philosophie nicht nur mit formalem Einfluß nach. Aber auch Augustin hat vom Platonismus viele Elemente auf sich wirken lassen. Besonders erscheint jedoch in den Werken des Pseudodionysius Areopagita der Neuplatonismus auf merkwürdige Weise mit dem Christentum vermischt. Die heidnische Philosophie war ja früher — gedeckt durch die äußere Macht des heidnischen Staats, und sich überlegen dünkend durch ihre Dialektik — dem verfolgten Christentum nur unfreundlich entgegengetreten; jetzt da das Heidentum sowohl äußerlich, politisch, rechtlich, als auch geistig mehr und mehr überwunden ist, handelt es sich für sie darum, mit dem Christentum Friede zu machen. Eine gewisse Verwandtschaft war ja vorhanden zwischen Neuplatonismus und Christentum. Beide „gehen aus von dem tiefen Gefühl der Hilfsbedürftigkeit, von dem drückenden Bewußtsein des unendlichen Abstands zwischen Natur und Geist, Welt und Gott; eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht“ (Wagenmann, PRE.[2], X 527). Aber eben nur im gleichen Suchen, nicht aber im Finden sind beide verwandt, vielmehr findet da ein tief einschneidender Gegensatz statt. Unter christlicher Umhüllung und Einkleidung treten in den Schriften des Areopagiten heidnisch-neuplatonische Ideen auf, die das spekulative Bedürfnis nähren und befriedigen, während sie das christliche Interesse nicht zu verletzen scheinen. Ob sie es aber nicht in Wahrheit doch verletzten? In der That ist ein gutes Stück heidnischer Weltanschauung, besonders heidnischen Pantheismus, auf diesem Wege ins christliche Dogma eingedrungen (vgl. Baur, KG. II, 65) und noch lange Zeit hindurch bleiben diese Elemente als trübende und beschwerende im Körper der christlichen Lehrbildung liegen, ja sie sind selbst jetzt noch nicht überall und in jeder Hinsicht ausgeschieden.

B. Die hauptsächlichsten Lehrer und Lehrrichtungen.

Was die einzelnen Träger der Lehrentwicklung betrifft, so bleibt der Unterschied zwischen den Orientalen und den Occidentalen d. h. einer mehr spekulativen und einer mehr positiven Richtung nach wie vor charakteristisch und einflußreich. Die Griechen lieben kühne christliche Spekulation, verschmähen aber dazu die Hilfe der alten Philosophie nicht. Man findet hier nicht in der Weise, wie im Abendland einen Gegensatz zwischen dem christlichen und dem nichtchristlichen Geist, sondern man erkennt im Christentum die Vollendung dessen, was auch die außer- und vorchristliche Weisheit angestrebt; man erblickt im Heidentum und seinen Geisteserzeugnissen auch eine Vorbereitung und Anbahnung der christlichen Wahrheit (λόγος σπερματικός). Im Abendland da-

gegen wird mit Ausnahme des Einen Augustin vorwiegend das Gebiet der praktischen Fragen angebaut, und außerdem eifrig — mitunter mit subtiler, wenig fruchtbringender Gelehrsamkeit — die Exegese der biblischen Schriften gepflegt. Das Christentum gilt den Lehrern im Abendland weit mehr als neue großartige Schöpfung. Auch Augustin betont besonders die göttliche in Christo vermittelte Gnade gegenüber dem menschlich-natürlichen Sündenverderben. Geht dieser KV. auf manchen Punkten in fast abstoßender Weise ins Extrem (z. B. mit seinem Wort von den „glänzenden Lastern der Heiden" u. dgl.) und mögen andererseits einzelne Orientalen mit ihrer ansprechenden Art, ihren einleuchtenden, milderen Anschauungen manchmal besser gefallen und den Schein erwecken, als gehöre ihnen die Zukunft der dogmatischen Entwicklung, so kann man doch nicht umhin, zu erkennen, daß die Weiterentwicklung des Dogmas an Augustin hängt, und von ihm auf die Seite des Abendlandes und die Richtung des abendländischen Geistes herübergenommen und -gewonnen wird. Die orientalische Kirche dagegen bleibt in semipelagianischer Halbheit stecken, dringt auch in den anthropologischen und soteriologischen Lehren nicht bis zur ganzen Tiefe der sittlich-religiösen Wurzeln des Christentums, und verfällt so einem Stillstand der Lehrbildung, der später zu völliger dogmatischer Verflachung und Verödung wird.

In der morgenländischen Kirche hat die einst so bedeutende Katechetenschule zu Alexandrien ihr Ansehen mehr und mehr verloren. Origenes selbst wird jetzt verketzert und verdammt. Seine Bekämpfer wurden besonders Epiphanius, Theophilus von Alexandrien und Hieronymus; später der Exarch Sabas in Palästina um 530 (s. KG., S. 77). An der Spitze der Verehrer und Verteidiger des Origenes steht zu Anfang der Periode Eusebius von Cäsarea (Pamphili † 340) bei dem sich das Geisteserbe des Origenes teils in dem weiteren Blick und freieren Urteil des Historikers, teils in seiner umfassenden Gelehrsamkeit zeigt. Ähnliches gilt vom letzten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, dem gelehrten aber auch wegen mehrfacher Heterodoxien verrufenen blinden Didymus († 395).

An die Stelle der durch diese Gelehrten repräsentierten älteren alexandrinischen Schule tritt (seit der Mitte des 4. Jahrh.) allmählich eine jüngere Gruppe alexandrinischer oder origenistischer Theologen, charakterisiert durch eifrige Wahrung des Standpunkts kirchlicher Rechtgläubigkeit, aber freilich seit Anfang des 5. Jahrh. in manchen ihrer Vertreter (Theophilus, Cyrill, Dioskur) zu fanatischer Verfolgungssucht und starrem, hie und da auch häretische Elemente in sich aufnehmendem Orthodoxismus entartet. Der bedeutendste Theologe dieser neualexandrinischen Schule, ihr eigentlicher Begründer ist Athanasius († 373, vgl. KG., S. 57 ff.). Das Mystisch-Spekulative seiner Theologie erinnert vielfach an Origenes, aber er ist dabei pater orthodoxiae (wie schon Epiphanius ihn nannte), ein hervorragend kirchlicher Charakter, dessen ganzes wechselvolles, bewegtes Leben, reiches Arbeiten und unermüdliches Kämpfen der Befestigung des nicänischen Glaubens gewidmet war, und dessen Glaubensdrang für die christliche Wahrheit auch manches Schroffe und Leidenschaftliche, das er in seinem Wesen hatte, zu gut zu halten ist. — Zu derselben neu-alexandrinischen oder athanasianischen Richtung gehören die 3 Kappadocier: Basilius d. Gr. († 379), sein Freund Gregor

v. Nazianz († 390) und sein jüngerer Bruder Gregor v. Nyssa († 394). Basilius ist mehr der Mann der Praxis, der Kirchenleitung, Gregor v. Nazianz mehr ein glänzender Prediger. Der wissenschaftlich bedeutendste des Kleeblattes ist Gregor v. Nyssa, an Geist und philosophischem Talent, wie auch in einzelnen dogmatischen Fragen z. B. auf eschatologischem Gebiete, (Wiederbringungslehre) dem Origenes vorzugsweise nahe stehend. Der nicänische Glaube wird von diesen Dreien mit Milde und Mäßigung vertreten und verteidigt. Anders im folgenden Jahrhdt. Cyrill v. Alexandrien († 444) der das streng Supranaturalistische, mystisch Spekulative der neualexandrinischen Schule besonders vertritt, in der Christologie als Begründer der (von Eutyches, Dioskur ꝛc. fortentwickelten) monophysitischen Doktrin bis an die Grenze des Doketismus streift, in der Exegese spielendes Allegorisieren übt, in der Frage nach der Heilsaneignung aber charakteristischer Weise — trotz sonstiger Orthodoxie und teilweisen mystischen Tiefsinnes — flach pelagianisch denkt.

Einen wesentlichen Gegensatz zu dieser neualexandrinischen bildet die antiochenische Schule; sie hat auch ein Erbteil des Origenes empfangen, und setzt dessen biblisch exegetische und kritische Studien fort. Gegenüber der weitverbreiteten allegorischen Auslegung treiben die Lehrer derselben eine grammatisch, historisch und logisch strengere und richtigere Exegese (Eustathius v. Antiochien, Eusebius v. Emisa, Diodor v. Tarsus, Theodor v. Mopuestia). Entgegen der zum Doketismus führenden Überspannung des Göttlichen in Christo betonen sie das Menschliche, Natürliche, Geschichtliche in ihm. Sie halten das Göttliche und Menschliche im Gottmenschen mehr auseinander, suchen die wahrhaft sittliche Entwicklung Christi zur Geltung zu bringen und meiden die gewagten trinitarischen Spekulationen der Alexandriner. Das Nüchterne, Verstandesmäßige ihrer Theologie hat ihnen die Bezeichnung: „rationalistisch“ eingetragen, welche für einzelne Vertreter dieser Richtung (Diodor, Nestorius, Ibas) in der That nicht ganz unzutreffend erscheint. Die bedeutendsten freilich, insbesondere der geniale, großartig gelehrte Theodorus von Mopsuestia (von seinen begeisterten syr. Lobrednern als Mare sapientiae, Praeceptor totius ecclesiae, Polyhistor, oder auch als Interpres schlechtweg bezeichnet), desgleichen sein Jugendfreund Johannes Chrysostomus sowie Beider späterer Nacheiferer Theodoret — der Erstgen. als Schriftausleger, der Zweite als Kanzelredner, der Dritte als Dogmatiker und Historiker vorzugsweise bedeutend — zeigen neben ihrer verständigen Nüchternheit auch eine gewisse religiöse Wärme und spekulative Kraft. Zuzugeben ist jedenfalls, daß eine geistige Verwandtschaft zwischen dieser antiochenischen Schule und dem Arianismus bestand, wohl beruhend auf dem Schülerverhältnisse des Arius zu Lucianus † 311 (s. KG. S. 51 u. 57), welcher seinerseits selbst durch origenistische Einflüsse gebildet, mit Recht als Begründer und frühester charakteristischer Vertreter des Antiochenismus betrachtet wird. Vgl. im Übrigen KG., S. 66, 71 f. — Vermittelnd zwischen antiochenischer und alexandrinischer Geistesrichtung halten sich der als Kanzelredner (Katechet) gefeierte, spekulativ begabte Cyrill v. Jerusalem († 386) sowie der weniger dogmatisch als praktisch-theologisch bedeutende Isidor v. Pelusium († 430). Mehr dem traditionalen Alexandrinismus genähert erscheint Epiphanius v. Salamis († 403), der gelehrte

aber orthodoxistisch beschränkte und zelotische Geschreiber und Ketzerbekämpfer. Einer freieren Richtung, teilweise an den älteren Origenismus erinnernd, begegnet man bei den ihren philosophisch-heidnischen Standpunkt nur leicht durch christliche Gedanken verhüllenden platonisch-christlichen Philosophen Chalcidius und Synesius (Schüler der Hypatia, † c. 415), den Aristotelikern Nemesius und Joh. Philoponos (geg. 600), sowie dem merkwürdigen neuplatonischen Mystiker Dionysius Areopagita (vgl. üb. letztern teils oben S. 78, teils unten, am Schluß dieser Per.).

Als Lehrer der abendländischen Kirche sind hervorzuheben: Hilarius v. Pictavium (geb. c. 310, † 366) der Athanasius des Abendlands, „nach Tertullian und vor Augustin der originellste, tiefsinnigste, am meisten spekulativ begabte und an biblischer Mystik genährte Dogmatiker der lateinischen Kirche" (Nitzsch, DG. I, 170). Ambrosius v. Mailand (geb. c. 340, † 397), in mehrfacher Hinsicht ein Vorläufer Augustins, wichtiger als Kirchenfürst, denn als Kirchenlehrer. Hieronymus († 420), mehr vielseitiger Gelehrter, besonders Übersetzer und Erklärer der hl. Schrift, als selbständiger Denker, Ruffinus († 410) literarisch thätig hauptsächlich für Übermittlung der origenistischen Theologie an das Abendland (KG., S. 66 f.).

Weitaus der hervorragendste Lehrer des Abendlandes ist Augustinus (geb. 354, † 430, vgl. S. 67), für die abendld. Kirche mindestens so wichtig wie Origenes für die morgenländische. An spekulativem Talent und dogmatischem Tiefsinn stehen beide große Theologen wohl auf gleicher Höhe, Augustin der systematischere, konsequentere Denker, Origenes der vielseitigere Gelehrte und freiere Geist. Ist bei Or. die Freiheit der beherrschende Grundbegriff, so dreht sich die ganze Gedankenwelt Aug.s um den Gegensatz von Sünde und Gnade. Dem Gesamtleben der Sünde, das von Adam ausgeht, steht gegenüber das durch Christi Erlösungsthat und Gottes Geist der sündigen, verdorbenen, zum Guten unfähigen Menschheit eingepflanzte neue Leben der Gnade. Freilich nicht allen wird dasselbe zu teil, sondern nur den von Gottes absolutem Willen schlechthin dazu Prädestinierten, die anderen fallen dem verdienten Verderben anheim. In völligem Gegensatz zur Freiheitsbetonung bei Origenes findet bei Augustin die menschliche Freiheit und Vermittlung gar keine Berücksichtigung, die Gnade kommt über den Menschen mit unwiderstehlicher, gleichsam magischer Gewalt, und wenn auch Augustin manchfach versucht, eine Vermittlung zu finden, um das ethisch-religiöse Interesse, das dabei auf dem Spiel steht, zu wahren, so wird doch immer wieder diese Vermittlung gehemmt. Der menschliche Wille ist eben immer der vom göttlichen absolut abhängige, der von außen überwältigte und völlig determinierte. Aug.s eigene persönliche Entwicklung hat einen großen Anteil an der Bildung dieser Lehre. Kam ja doch über ihn, den Gott entfremdeten und Gott widerstrebenden die Gnade so mächtig und übergewaltig, daß er an sich selbst das überzeugendste Beispiel dieser Wunderkraft der rettenden und auserwählenden Gnade Gottes hatte. Auch seiner manichäischen Periode ist eine versteckte, ihm selbst unbewußte Nachwirkung auf die Bildung seiner dogmat. Anschauungen zuzuschreiben, wie sie in dem schroffen Dualismus zwischen Gott und Mensch, zwischen gut und böse, zwischen Gnade und Freiheit zu Tag trat. Aber auch der Platonismus, der in seiner Entwicklung

die Brücke zum Christentum für ihn bildet, wurde für sein Lehrsystem wichtig. Eine Schwierigkeit, resp. ein innerer Widerspruch ergibt sich für sein System daraus, das er neben seiner Prädestinationslehre doch auch wieder das persönliche Heil in überaus enger Weise an die Kirche bindet, die äußere Vermittlung des Heils durch die Kirche geschehen läßt, und den Grundsatz: extra ecclesiam (visibilem) nulla salus energisch geltend macht. Hier steckt ein judaistisches Element, das sich überhaupt in der abendländischen Kirche, aber besonders auch bei Augustin findet. Wenn aber auch derartige Mängel unwidersprechlich sind, so ist doch die große Bedeutung nicht zu verkennen, die Augustins Theologie hat. Seine Lehre bezeichnet nicht nur in ihrer Zeit einen großen Fortschritt, sondern seine großen Gedanken beherrschen für weithinaus die Entwicklung des Dogmas. Der Katholizismus des ganzen Mittelalters ist die Ausgestaltung des historischen Augustinismus, aber der in Luther erstandene Protestantismus ist so zu sagen die Entwicklung und Verwirklichung des idealen, des von den katholischen Schranken und Schlacken gereinigten und befreiten Augustinismus.

Von den vielen Schriften Augustins sind dogmatisch und dogmengeschichtlich besonders belangreich die polemischen Schriften gegen die Manichäer, Pelagianer, Semipelagianer und Donatisten, das große apologetische Werk de Civitate Dei, ll. XXII (s. oben S. 69); die dogmatischen: Enchiridion s. De fide, spe et caritate, De fide et symbolo, De doctrina christiana, De Trinitate, ll. XV; teilweise auch die ethisch-paränetischen Werke, sowie die an tiefsinnigen spekulativen Ausführungen reichen Confessiones (s. o. S. 67).

Augustins Antipode Pelagius ist eine grundverschiedene Individualität: eine sittlich strebsame Natur, die sich des Guten, das das menschliche Wesen an sich hat, bewußt ist, und sich dessen, was der Mensch zu stande bringt, freut, ein Mann, dem keine tieferen Kämpfe, schwerere Proben oder gröbere Sünden die Unvollkommenheit und gründliche Verderbtheit des menschlichen Herzens gezeigt und beschämend zum Bewußtsein gebracht haben, der deshalb keine durchgreifende Veränderung anerkennt, die im Menschen durch die Sünde hervorgebracht wäre. In Adams Sünde erblickt dieser christliche Stoiker wesentlich nur ein der Menschheit gegebenes schlimmes Beispiel, dem man ja aber nicht zu folgen braucht, wie man denn auch jederzeit von jeder Sünde umkehren kann; denn auch im einzelnen Menschen wird durch das Sündigen kein Sündenzustand (habitus) zustandgebracht. Natürlich erscheint bei Pelagius wie beim Semipelagianismus die ganze Lehre vom Bösen, von der Gnade und vom Werk Christi durchaus anders geartet als bei Augustin. Es ist aber keine Frage, auf welcher Seite die größere Tiefe und die reinere Erfassung des christlichen Prinzips sich findet. Augustin ging in Einzelnem zu weit, Pelagius hat in Einzelnem Recht; aber zweifellos ist die größere Tiefe, der tiefere Ernst, das ernstere Suchen und das reichere Finden der evangelischen Wahrheit auf Seite Augustins.

Auf die pelagianische Seite gehören noch einerseits der die Konsequenzen dieses Standpunkts kräftiger als Pelagius selbst ziehende Julian von Eclanum (S. 68), andererseits die ihn abschwächenden Vertreter einer gemäßigt synergistischen Denkweise oder Semipelagianer: Joh. Cassianus († 432), Vincentius v. Lerinum († c. 450), Faustus v. Riez († 493) und Genna-

dius († 496). Von Augustins Anhängern verdienen besondere Hervorhebung Marius Mercator (um 430), Prosper von Aquitanien († 461), Fulgentius v. Ruspe († 533), Avitus v. Vienna († 523), Cäsarius v. Arelate († 542).

Eine Mittelstellung zwischen Augustinismus und Semipelagianismus repräsentiert Papst Leo I. d. Gr. († 461), soweit der große Kirchenfürst hiehergehört. Auch Petrus Chrysologus v. Ravenna († 450), ferner der von ihm wohl zu unterscheidende Verfasser des Werks De vocatione gentium (um 436), sowie von Späteren Salvianus v. Massilia († 484), der als Aristoteles-Kommentator und stoisch-neuplaton. Ethiker berühmte Philosoph Böëthius † 524 (in seinen theol. Schriften, deren Untergeschobensein freilich mehrfach behauptet wird) und Cassiodorius († 565) zeigen auf anthropol. Gebiete eine ähnliche vermittelnde Haltung. Über Gregor d. Gr. s. u., folg. Per.

C. Die im Vordergrund stehenden Lehrfragen

sind die trinitarisch-christologische, die anthropologisch-soteriologische und die ekklesiologische (das Dogma von der Kirche und ihren Gnadenmitteln betreffende). Wir betrachten aber in Kürze auch einige mit diesen Hauptlehrstücken zusammenhängende Probleme der Lehrbildung von sekundärer Bedeutung.

Die apologetische Lehrthätigkeit, welche während der ersten Periode vorherrschte, war auch jetzt, zumal in der 1. Hälfte unseres Zeitraums noch nicht überflüssig geworden; brachten doch die Angriffe eines Julianus Apostata so zu sagen eine neue, teilweise verstärkte Auflage der früheren Anfechtungen des Christentums. Doch erwachsen den christlichen Apologeten nunmehr wesentlich neue Aufgaben. Es handelt sich nicht mehr, wie früher um das Einzelne und Äußere, sondern um das Tiefere, Prinzipielle, um „den Kampf zweier Weltanschauungen, der heidnischen und christlichen, und zwar je in ihren letzten Tiefen" (Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrb. f. d. Th. 1862, 238). In diesem vertieften Sinn hatte teilweise schon Origenes die Aufgabe der christlichen Apologetik aufgefaßt, an dessen Verfahren deshalb fortan die griechischen Apologeten hauptsächlich anknüpfen. So Eusebius (Praeparatio und Demonstratio evangelica), Athanasius (*Λόγος καϑ' Ἑλλήνων*, und *Λόγ. περὶ τῆς ἐνανϑρωπήσεως τοῦ λόγου* — vgl. über beide unten, die Apologetik); später bes. Cyrill v. Alexandrien (*K. τοῦ ἀϑεοῦ Ἰουλιανοῦ*, 10 BB.) und Theodoret (*Ἑλληνικῶν παϑημάτων ϑεραπευτική*, 12 BB.). — Mehr noch wird die Sache auf das Niveau einer prinzipiellen Erörterung erhoben durch Augustin. In seinem großen Werke „vom Gottesstaat" bietet er den Versuch einer christlichen Philosophie der Geschichte, ausgehend von dem Grundgedanken, daß das Christentum Mittelpunkt und Ziel der Weltgeschichte sei. Zwei Reiche sind es, die sich in der Welt entwickeln, die civitas hujus saeculi und die civitas Dei, beide dermalen miteinander vermischt, bis dereinst Christus als Weltrichter diese Entwicklung zum rechten Abschluß bringen wird. Das Christentum, der Träger und geistige Lebensgehalt der civitas Dei, ist das die ganze Weltentwicklung beherrschende Prinzip, ist von zeitlicher und ewiger Bedeutung.

Was die Lehre von der hl. Schrift betrifft, so gelangt der Kanon in

unserer Periode zum endlichen Abschluß (s. Hdb. I, 416 f., 727 f.). Die lateinische Kirche verfährt dabei weniger kritisch als die griechische, sofern sie, der Autorität Augustins folgend (Konzil zu Hippo 393 und zu Carthago 397), den atl. Kanon durch Aufnahme der Apokryphen erweitert. — Auch die Lehre von der Tradition kommt zu einem gewissen Abschluß. Klassischer Repräsentant der kirchlichen Traditionslehre wird der auf Augustins Schultern stehende Vincentius von Lerinum, (Commonitorium pro cath. fidei antiquitate et universitate 434). Danach kann man die Wahrheit des katholischen Glaubens vom häretischen unterscheiden einmal divinae legis autoritate, sodann ecclesiae catholicae traditione. Um der Mißbräuche der Ketzer willen ist eine Regel für die Erklärung der h. Schrift notwendig: überall ist das festzuhalten, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est vere proprieque catholicum. Die universitas also, die antiquitas und die consensio sind die drei Merkmale der wahren Tradition. Betreffs der Vergangenheit mußte man freilich zu allerlei gewaltsamen Mitteln greifen, um die antiquitas und die consensio herauszubringen. Für alle Zukunft aber sollte auf diese Weise die katholische Lehre fixiert sein, so daß es nach diesen Grundsätzen keinen Fortschritt des Dogmas hätte geben dürfen, sondern nur eine immer schärfere Präzisierung, immer sichrere Befestigung und eine stets treue Bewahrung der einen katholischen Lehre. Vincentius gebraucht für seine Anschauung das Gleichnis vom allmählichen Wachstum des leiblichen Organismus; auch bei Erwachsenen seien es noch dieselben Glieder wie bei Kindern, nur finde ein Unterschied statt in der Größe. Allerdings dient diese Analogie im Grunde zur Widerlegung dessen, was Vincentius damit sagen will; trotzdem hat man katholischerseits seine Anschauung vom Fortschreiten der christl. Wahrheit fortan im wesentlichen stets festgehalten.

Für die Lehre von der Trinität hatte das Nicänum nur eine vorläufige, noch keine definitive Entscheidung gebracht. Nach Dazwischentritt der mehr als 50jährigen verwickelten arianischen Streitigkeiten, (vergl. KG., S. 57—62), erfolgte die Bestätigung des nicänischen Glaubens durch das 2. ökumenische Konzil zu Konstantinopel. Es ist zuzugeben, daß zum Sieg desselben äußere, politische Mittel mitwirkten; aber andererseits ist nicht zu läugnen, daß sein religiöser und spekulativer Vorzug und die geistige Überlegenheit seiner Vertreter ihm dem Sieg verschaffen mußten. Athanasius ging eigentlich ganz auf in der Aufgabe seines Lebens, das Nicänum zu verteidigen. Unter den verschiedenen Instanzen, die er für die Homousie vorbringt, ist die bedeutsamste die, daß das religiöse Interesse diese Lehre fordere, daß Christus beim arianischen Glauben nicht unser Erlöser sei, sondern es nur sein könne, wenn er wesensgleich mit Gott ist. Christus ist Mensch geworden, damit wir in ihm Gott werden; mit einem bloßen Geschöpf verbunden wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden. So knüpft Athanasius die ganze Wahrheit des Christentums an die wesentliche Gleichheit des Sohnes mit Gott.

Auch Baur, von dem man vielleicht eine Vorliebe für den Arianismus erwarten könnte, erkennt das tief Bedeutsame des Streites voll an; er gesteht zu, daß es sich in demselben eben um Wesen und Charakter des Christentums überhaupt gehandelt habe, darum, „ob das Christentum die höchste absolute Offenbarung Gottes sei." Der Arianismus hält — im Interesse der Abso-

lutheit und Einzigkeit Gottes, also schließlich in einem vom Judentum her nachwirkenden Interesse des reinen Monotheismus — den abstrakten Unterschied zwischen Gott und dem Sohne Gottes aufrecht, macht das Attribut des Ungezeugtseins zu einem absolut wesentlichen für Gott und setzt damit das Gezeugtsein des Sohnes in einen abstrakten Gegensatz. Oder er eliminiert aus dem Begriff der Zeugung den Gedanken der Mitteilung des eigenen Wesens und sieht in diesem Lehrbegriff nur noch das andere Moment, das der bloßen Hervorbringung. So ist der Sohn ihm eben der nur „Hervorgebrachte", nur „Gewordene", d. h. aber, er ist ihm eben ein Geschöpf. So treten im Arianismus überhaupt Gott und Mensch abstrakt auseinander und dualistisch nebeneinander. Mit Recht charakterisiert aber Baur den Arianismus auch als Rationalismus, der das Christentum in die Reihe der gewöhnlichen menschlichen Erscheinungen herabzusetzen droht, dem die Religion zum bloßen Wissen wird, der allem Mystischen und Transcendenten, allem, was sich nicht dialektisch definieren läßt, abgeneigt ist; er weist zur Probe hiefür auf die arianische Ansicht von der Sündenvergebung gegenüber von der athanasianischen hin. Andererseits aber hebt er auch hervor, wie dem so transcendenten Supranaturalismus des Athanasius gegenüber der Rationalismus eines Arius und seiner Anhänger als Gegengewicht und Warnung auch wieder eine gewisse Berechtigung habe (vgl. Baur, KG. II, 97 ff.).

In Beziehung auf den heil. Geist, über die vom 2. ökum. Konzil oder wahrscheinlicher erst zu Chalkedon aufgestellte Formel *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* u. s. w. und das abendländische „filioque", durch welches der Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohn bekannt wurde, vgl. oben S. 63 u. Symbolik 1. Letztere Bestimmung forderte schon Augustin, noch bevor sie 589 zu Toledo ins Nicänoconstantinopolitanum sowie später in das s. g. Athanasianum aufgenommen wurde. — Überhaupt erscheint Augustins Einfluß auch für die Entwicklung der Trinitätslehre als ein nachhaltig bedeutsamer. Ihm vor allen dankt die theologische Spekulation kräftige Impulse zu tieferer spekulativer Durchdringung und zur Gewinnung eines denkenden Verständnisses des trinitar. Mysteriums. Nicht die Kategorien von Substanz und Accidenz passen ihm für das Verhältnis der drei Personen der Trinität, das er vielmehr als ein Verhältnis der Relation kennen lehrt: der Vater ist nicht Vater ohne den Sohn, der Sohn ist nicht Sohn ohne den Vater u. s. w. Die drei Personen existieren eben nur durch das Verhältnis, die Beziehung zu einander Dieses notwendige Verhältnis und die Vereinbarkeit der Dreiheit der Personen mit der Einheit des Wesens ist durch aus dem Wesen des Geistes genommene Analogien zu begreifen, namentlich durch die psychologische Trias: memoria, intellectus, voluntas, oder durch jene andre: mens (ipsa), notitia mentis, amor 2c.

Fraglich bleibt freilich bei Augustin, ob diese seine trinitarische Spekulation mit seinem Gottesbegriff zusammenstimme, den er sich ja wesentlich im neuplatonischen Sinn gebildet hatte. Derselbe kommt wesentlich hinaus auf das abstrakte, reine, einfache Sein; er erscheint durchaus beherrscht durch die Kategorie der Substanz, während in der Trinitätslehre die Kategorie der Relation und der Wechselwirkung zu Grunde gelegt wird. Jene Einfachheit des göttlichen Wesens, da Wissen, Wollen und Thun zusammenfallen, da ein-

zelne göttliche Eigenschaften nicht (objektiv) unterschieden werden können, wird durch die trinitarische Zusammensetzung aufgehoben. Der Widerspruch, mit welchem Augustins Lehre auf diesem Punkte behaftet ist, kann wohl nicht geläugnet werden. Ritschl sagt mit Recht: „Gewissermaßen präludiert schon Augustin der Unternehmung der Scholastik, indem er das Dogma von der Trinität, das er in einer Beziehung erst zum formellen Abschluß bringt, und das er demnächst als ein der Vernunft widersprechendes Geheimnis im dezidiertesten Überlieferungsglauben festhält, dennoch nachträglich als etwas Vernunftgemäßes sich anzueignen bestrebt ist;" es sei dies „die erste Probe der Kapitulation zwischen der kirchlichen Überlieferung und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft, welche in der Scholastik durch verschiedene Phasen hindurch versucht wird" (Jahrb. f. d. Th. 1871, S. 213).

Nächst der trinitarischen Stellung des Gottes Sohns ist ferner das Verhältnis der menschlichen und der göttlichen Seite in Christus ein Hauptgegenstand der dogmatischen Arbeit unserer Periode. Wenn Christus in seiner trinitarischen Stellung so ganz in die Homousie mit Gott gerückt wird, so fragt sich um so mehr, wie seine wahre Menschheit zu denken, und wie, wenn Christus ebenso als wahrer Gott wie als wahrer Mensch anzusehen ist, dieses beides in der Einheit der Person zusammengedacht werden kann?

Offenbar ist in der kirchlichen Lehre für die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nur wenig Sorge getragen; wie denn schon Athanasius, der Begründer des Homousianismus, mehrfach an den Doketismus streift. Zu angelegentlicherer Berücksichtigung auch der menschlichen Wesensseite Christi gibt der kirchlichen Lehre Veranlassung der merkwürdige Versuch des Apollinaris (des Jüngeren, B. zu Laodicea, † 390), eine den Arianismus vermeidende Lösung der christologischen Frage zu finden. Apollinaris konnte die Einheit der Person Christi aus den beiden konstituierenden Faktoren nur so begreifen, daß er den göttlichen λόγος die Stelle des menschlichen λόγος, des Geistes, der vernünftigen Seele einnehmen ließ. Christus hat einen menschlichen Leib und eine menschliche ψυχή (d. h. sinnliche Seele); aber statt der vernünftigen Seele (νοῦς oder πνεῦμα) hat er den göttlichen λόγος, sonst wäre ja der Mensch Jesus eine besondere Persönlichkeit neben dem λόγος. So lehrte er auch im Interesse der Unsündlichkeit Christi. Im menschlichen νοῦς liegt das Prinzip der Freiheit, der Selbstbestimmung, also auch die Möglichkeit des Bösen; damit nun die Erlöserwürde Christi gesichert bleibe, soll ihm gleichsam dieses wandelbare Element genommen werden. Diese Lehre wurde von Athanasius, den beiden Gregoren u. a. bekämpft und von der 2. ökumenischen Synode 381 verurteilt; womit freilich die Gefahr des Doketismus noch nicht wahrhaft überwunden war.

Die antiochenische Schule nun will die wahrhaft menschliche Natur und die freie Entwicklung Christi zur Geltung bringen. Nicht unfreie Unsündlichkeit (worauf Apoll. hinauskommt), sondern wahrhaft menschliche freie sittliche Entwicklung Christi verlangt Theodor von Mopsuestia, gleichwie im wesentlichen schon dessen Lehrer Diodor von Tarsus. Nicht ἐνοίκησις θεοῦ der οὐσία oder der ἐνέργεια nach will er von Christus zugeben, sondern nur eine ἐνοίκησις der εὐδοκία annehmen. Darin eben, in dem höchsten Grad von Einwohnung vermittelst des göttlichen Wohlgefallens, bestehe die Menschwer-

dung. Nicht der λόγος sei Mensch geworden, sondern der λόγος habe einen Menschen angenommen. Also eine bloße Willenseinheit, eine moralische Verbindung, wird hier gelehrt, nicht eine Wesenseinheit, wie der kirchliche Standpunkt sie forderte. — Des Theodorus eifriger Schüler ist Nestorius. Er will — von der vollen Wahrheit der beiden Naturen ausgehend — eine wirkliche Vereinigung beider Naturen, aber sie gelingt ihm nur äußerlich, nur als συνάφεια, der Unterschied der zwei Naturen wird ihm zum Unterschied zweier Personen. Sein Gegner Cyrill aber verliert über der engeren Verbindung beider Naturen zu persönlicher Einheit die Wahrheit der menschlichen Natur; die von ihm gelehrte Einigung der beiden Naturen trägt, statt der „mechanischen" Beschaffenheit der nestorianischen συνάφεια, einen „magischen" oder „chemischen" Charakter (Dorner). Dort also abstrakte Separation der Naturen, hier mystische Konfusion derselben; dort Dyoprosopismus, hier Monophysitismus! — Die äußerste Konsequenz der cyrillischen Lehre zog Eutyches, der nur Eine Natur, die Natur des fleischgewordenen Gottes, lehren wollte und so zum Begründer des eigentlichen Monophysitismus, eines in etwas kirchlicherer Gestalt wieder aufgelebten Doketismus wurde.

Das Chalcedonense (451) verwarf sowohl die nestorianische Trennung in zwei Personen, wie die eutychianische Vermischung beider Naturen. Es stellte beiden die Formel: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegenüber. Damit erscheinen freilich zwei Paare einander widersprechender Bestimmungen schroff und scharf nebeneinander gestellt; aber die bleibende Bedeutung dieser kirchlichen Fixierung ist doch die, daß weder die göttliche Seite der menschlichen, noch die menschliche der göttlichen schlechthin untergeordnet, sondern die eine der andern in gleicher Berechtigung gegenübergestellt wird. Das Problem selbst ist so, und zwar in geschärfterer Fassung, der weiteren christologischen Lehrentwicklung aufgegeben. Die wahre menschliche Natur erscheint durch die chalcedon. Formel im Prinzip gefordert, während die Lehrbildung der Monophysiten in der aphthartodoketischen Lehre eines Julian v. Halikarnaß, Stephanus Niobes 2c. zu ihrer letzten Konsequenz gelangt, wonach der historische Christus geradezu als Gott bezeichnet und die Unverweslichkeit seines Leibes schon vor der Verklärung behauptet wird.

Bemerkenswert und bezeichnend ist, wie zwar der Schauplatz dieser trinitarisch-christologischen Streitigkeiten hauptsächlich das Morgenland ist, aber doch das Abendland, speziell der römische Stuhl, mehrfach mit kräftiger Entscheidung eingreift: im trinitarischen Streit die Autorität Augustins, in den christologischen Kämpfen das gleich kluge wie energische und zielbewußte Auftreten des römischen Leo I.

Ein weiteres Hauptproblem unserer Periode ist das anthropologische. Die erste Periode hatte in der Frage nach dem Wesen der Sünde noch keine genaueren Bestimmungen gegeben. Natürlich wurde die Sünde als allgemeine Thatsache anerkannt, sie wurde auch in einen gewissen Zusammenhang mit Adams Sünde gebracht. Im wesentlichen aber bleibt, nach der Ansicht der griechischen Lehrer, trotz Adams Fall die Freiheit beim Menschen vorhanden, und zwar nicht nur als das Vermögen der Wahl, sondern auch als Kraft zum Guten. Die Ursache des Bösen liegt, das ist die Anschauung dieser morgenländischen Väter, in der Sinnlichkeit der Menschennatur, ja sie beruht

schließlich auf der kreatürlichen Beschränktheit und Endlichkeit des menschlichen Wesens überhaupt. Origenes scheint insofern eine Ausnahme zu machen, als ihm die Sündhaftigkeit Folge eines schon im Zustand der Präexistenz erfolgten Sündenfalles ist; aber innerhalb des irdischen Lebens leitet auch er die Sünde wesentlich aus der Endlichkeit her.

In extremer und bewußt prinzipieller Weise tritt nun diese Anschauung der orientalischen Theologie auf bei Pelagius. Die Sünde Adams ist ihm nur eine einzelne That; sie hat nicht einmal Adams eigene Natur eigentlich verändert, noch viel weniger auf die Nachkommen einen störenden Einfluß gehabt, sondern die menschliche Natur ist wesentlich noch unverdorben. Allerdings hat die erste Sünde ein böses Beispiel gegeben, und da sich an die erste Sünde eine lange Gewohnheit des Sündigens anschloß, so liegt darin immerhin ein gewisses Hemmnis für die moralische Kraft des Menschen. Aber doch kann der Mensch auch jetzt noch vollbringen, was er soll, die individuelle Freiheit und die Kraft zum Guten ist nicht weggenommen. Natürlich gibt es auch keine Zurechnung der adamitischen Sünde und kein Übergehen des Todes als der Strafe der Sünde auf das ganze Menschengeschlecht.

In der lateinischen Kirche war eine dieser griechisch-pelagianischen Anschauung direkt entgegengesetzte Lehre schon von Tertullian angebahnt worden. Cyprian und Ambrosius hatten auf dem von ihm gelegten Grunde weitergebaut. Augustin endlich bildete diese auf Röm. 5, 12 ff. zurückgehende anthropologische Lehrweise des Abendlands in abschließender Weise aus. Er lehrt, daß die Sünde Adams nicht nur die ganze Natur und das Wesen des ersten Menschen und ersten Sünders selbst verändert und verderbt habe, sondern daß diese Verderbnis auch auf das ganze Geschlecht übergegangen sei. Und zwar ist dieses erbliche Sündenverderben (vitium originis; peccatum originale, haereditarium) Strafe für die Sünde des Stammvaters. Weil Adam die Einheit aller Menschen repräsentiert, so haben alle Menschen schon in Adam gesündigt, Adams Sünde ist Gesamtthat des ganzen Geschlechts. Dieses allgemeine Sündenverderben, das sich durch die Concupiscenz fortpflanzt, ist ein vollständiges, und infolge desselben gibt es beim Menschen kein liberum arbitrium mehr zum Guten, sondern nur ein servum arbitrium. Augustin meint mit diesen Anschauungen die richtige Mitte zwischen Manichäismus und Pelagianismus einzunehmen; in Wahrheit freilich steht er dem ersteren näher. Das Korrelat, „die Gegenprobe" (Ritschl) zu seiner Erbsündenlehre ist seine Lehre von der Gnade, das grundlegende Lehrstück des soteriologischen Bereichs.

Augustin ist Vertreter eines entschiedenen soteriologischen Monergismus. Da das liberum arbitrium durch die Sünde zerstört ist, so muß die Gnade allein wirksam sein im Zustandekommen des Heils. Durch die zuvorkommende schöpferische Gnade wird der Widerstand des natürlichen Menschen gegen Gott gebrochen und ein göttlich guter Wille, das Prinzip eines neuen Lebens im Menschen gesetzt. Ist aber die Gnade allein wirksam, so ist sie zugleich vorherbestimmend zum Heile. Bis auf Augustin wurde die Seligkeit oder Unseligkeit des Menschen von seinem eigenen sittlichen Verhalten abhängig gedacht; es wurde, im Gegensatz zur fatalistischen Theorie der Gnostiker von einer unabänderlichen ἀποκλήρωσις, allgemein angenommen, daß Gott solches

Verhalten nicht etwa vorherbestimmt, sondern nur vorausgewußt habe. Bei Augustins Gottesbegriff und seiner Läugnung der Freiheit des Menschen ergab sich ihm die Lehre, daß Gott nicht erwählt, weil er weiß, daß die Menschen gut werden, sondern damit sie gut werden. Von den nicht zum Heil Prädestinierten sagt er nicht sowohl, daß sie zur Verdammnis prädestiniert seien, sondern lieber, daß sie im Sündenverderben belassen werden (in massa perditionis relinquuntur, oder auch reprobantur, etc.; doch einmal auch der Ausdruck: praedestinavit ad poenam") — während die Erwählten gleichsam eine Ausnahme vom allgemeinen Ratschluß der Verdammnis bilden. Auch geht er nicht so weit, zu sagen, daß sogar Adams Sündenfall vorherbestimmt gewesen sei; also ist es ein nur infralapsarischer, nicht supralapsarischer Prädestinationsbegriff, dem er huldigt.

Augustins Lehren wurden nicht einmal von seinen Freunden in ihrer ganzen Strenge angenommen. Die Vermittlung zwischen ihm und dem pelagianischen Lehrgegensatze bilden die Massilienser, später Semipelagianer genannt, wie Johannes Cassian, Faustus v. Riez, Gennadius 2c. (s. o.). Die Lehre derselben geht dahin, daß durch den Sündenfall allerdings eine Übermacht der sinnlich-fleischlichen Richtung, eine Schwäche zum Guten entstehe, die aber nicht als absolute anzusehen sei. Es seien vielmehr noch Kräfte zum Guten vorhanden, nur nicht mehr integrae; der Mensch sei prostratus, proclivis ad vitia, geistlich krank. — Verteidiger des strengen Augustinismus waren besonders Prosper v. Aquitanien und Fulgentius v. Ruspe. Nachdem auf den Synoden zu Arles und Lyon (475) der Semipelagianismus vorübergehend gesiegt hatte, wurde schließlich zu Oranges (Arausio 529) unter dem hauptsächlichen Einflusse des Cäsarius von Arles der Streit über Gnade und Freiheit abgeschlossen. Es wurde hier zwar die augustinische Lehre von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten, sowie von der gratia praeveniens angenommen, aber von einer Unwiderstehlichkeit des Wirkens der Gnade wollte man nichts wissen, ebensowenig von einer absoluten Prädestination oder einer Partikularität der Erwählung. Ähnlich das Dekretalschreiben des Papsts Bonifaz II. an Cäsarius vom Jahre 530. — So endete der lange Streit in Feststellung eines mittleren Lehrtropus, dem der Vorwurf einer gewissen unklaren Halbheit schwerlich erspart werden kann. Dem Namen und Schein nach war der Augustinismus Sieger geblieben und zur herrschenden kirchlichen Lehre geworden; in Wahrheit aber dachte man in der Kirche synergistisch oder semipelagianisch.

Von dem Lehrstück von der Kirche haben wir bei der ersten Periode — welche allerdings für die faktische Entwicklung, Ausbreitung und Konsolidierung der Kirche höchst Wichtiges leistete, in welcher aber doch die Lehre von der Kirche noch mehrfach unbestimmt, unklar und schwankend blieb, jedenfalls noch nicht auf einen eigentlichen dogmatischen Höhepunkt gebracht wurde — nicht geredet. Wir blicken daher auf die betreffenden Haupterscheinungen des ersten Zeitraums hier zurück. Von Bedeutung waren besonders die Forderungen des Montanismus und Novatianismus gewesen, welche das Moment der Heiligkeit der Kirche entschiedener betonten und zugleich gegen die hierarchische Machtstellung der Bischöfe Protest erhoben. Aber eben diesen idealistischen Forderungen gegenüber und in Abwehr derselben erklärte man

es für unmöglich, daß die Kirche aus lauter Heiligen bestehe, gab so in der sündigen Beschaffenheit kein absolutes Hindernis der Kirchengliedschaft zu, sah vielmehr die empirische katholische Kirche mehr und mehr als mit der idealen identisch an. Die Reformversuche, die im Montanismus und Novatianismus lagen, hielten sonach die Richtung, in welcher die Kirche sich befand, nicht nur nicht auf, sondern, weil sie selbst extrem geartet waren, riefen sie auch eine extreme Antwort hervor, d. h. sie wurden zum Anlaß jener grundsätzlichen Verfestigung der kirchlichen Tradition in Lehre, Kultus und Leben, welche seitdem der Kirche mehr und mehr geläufig wurde. Besonders einflußreich hatte in dieser Richtung Cyprian gewirkt (namentlich durch seine Schrift De unitate ecclesiae) und bezeichnend ist, daß er die Einheit der Kirche vornehmlich repräsentiert findet im Episkopat. Noch geht er zwar nicht soweit, die Idee des römischen Papats geltend zu machen. Vielmehr gelten ihm, trotz eines gewissen Ehrenvorrangs, den er der Cathedra Petri vindiziert (s. o. KG., S. 45), thatsächlich alle Bischöfe als gleichberechtigt; sie alle zusammen stellen den einen Episkopat dar, und sind Träger des heiligen Geistes, der in der Kirche wohnt. Aber natürlich lag der Papat in der Konsequenz dieser Anschauungen, und weitere Fortschritte in dieser Richtung erbrachte unser Zeitraum. Die Forderung der Einheit der Kirche wird ebenso entschieden geltend gemacht, wie von Cyprian: Extra ecclesiam nulla spes salutis bleibt überall herrschender kirchlicher Grundsatz. Dabei wird der Abschluß der Einheit jetzt mehr und mehr im römischen Bischof gefunden; (Hieronymus, Innocenz I., Leo I., Ennodius v. Pavia; vgl. oben S. 73, 86). Aber in betreff der Heiligkeit der Kirche erhob sich nun der bedeutsame Widerspruch des Donatismus. Dieser protestierte dagegen, daß offenbar unheilige Glieder in der Kirche geduldet würden, sprach deshalb den Sakramenten der katholischen Staatskirche ihre heiligende Kraft und Giltigkeit ab und schritt bis zu wiedertäuferischer Praxis (rebaptizare) fort. Optatus von Mileve und Augustin (s. ob., S. 65. 69) machten dem gegenüber geltend, daß die Heiligkeit der Kirche nicht sowohl in der sittlichen Beschaffenheit ihrer Glieder, sondern darin liege, daß die Kirche durch den Besitz der reinen Lehre und der Sakramente heilig sei. Augustin insbesondere machte einen Unterschied zwischen einem corpus Christi verum und permixtum; jenes bestehe aus den wahren Christen, den Prädestinierten, welche für jetzt noch mit den „bösen Säften im Körper Christi" zusammen sein müssen, bis in der Vollendung die Scheidung eintreten werde. Während also die Donatisten in schwärmerisch-sektiererischer Weise das Ideal der Kirche in der empirischen Kirche realisiert sehen, in der äußeren Kirche die wahre Kirche haben wollen, strebt Augustin zwar einerseits dem evangelischen Kirchenbegriff, der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zu, aber andererseits ist es doch der römisch-katholische Standpunkt, auf dem er fußt. Denn es ist ihm in Wahrheit eben die sichtbare (lateinische) Kirche, deren Zugehörigkeit über das Heil entscheidet, die die berufene und allein wirksame Vermittlerin des Heils bildet, die das, was zu glauben ist, vorschreibt. Und hiedurch wird auch seine Lehre von der Prädestination in ihrer Wirkung und Bedeutung umgebogen. Es ist ein bezeichnender Unterschied von der späteren reformierten Erwählungslehre, daß bei Augustin nicht der einzelne im Glauben an die Erwählung seiner Selig-

keit gewiß werden kann; sondern die Hoffnung der Seligkeit hat der Prädestinierte nur, sofern ihm die Kirche, die Spenderin der Sakramente, die Vermittlerin der Gnade, dieselbe garantiert. So hat Augustin nicht nur, in der Gnadenlehre und der Lehre von der Prädestination, eine tief innerlich und wahrhaft christliche Seite, sondern auch, indem er die Gnade so eng mit der Kirche und ihren Anstalten und Sakramenten verbindet, eine sehr äußerliche, und in ihrer Konsequenz pelagianische Seite. In Augustins Lehre von der Gnade, die an die paulinischen Aussprüche anknüpft, sind die evangelischen Elemente vorhanden, welche dann in der Reformation zur fruchtbaren Anwendung kommen und die Gewissen von dem Bann und der Macht der Kirche befreien. Aber für ihn selbst persönlich und für die unter seinem Einfluß stehende Kirche diente die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen und von der alleinwirkenden Gnade dazu, den Menschen um so mehr darauf hinzuweisen, wie er allein an der katholischen Kirche einen festen Halt habe.

Ritschl hat (Jahrb. f. d. Th. 1871, S. 212) auf die Bedeutung hingewiesen, welche auch der Areopagite für die Lehre von der Kirche erlangt habe, eine Bedeutung, die er mit der epochemachenden Stellung in Parallele bringt, welche Augustin in dieser Frage hat. Diese gewiß richtige Beobachtung veranlaßt uns, des interessanten monophysitischen Mystikers hier nochmals zu gedenken. Der Areopagite (in seinen stark neoplatonisierenden Schriften: *Περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου*, *Π. τῆς ἱερ. ἐκκλησιαστικῆς*, *Π. τῶν θείων ὀνομάτων* und *Π. τῆς μυστικῆς θεολογίας* [nebst 12 Briefen]) geht aus von der absoluten Transcendenz der Gottesidee. Gott steht als absolute Einheit, unerkennbar, über der Vielheit der geteilten Dinge; er liegt über alle Aussagen, die von ihm gemacht werden wollen, und über alle Gegensätze, in die er gestellt werden will, hinaus in unendlicher Erhabenheit. Und doch ist er zu denken als letzte Ursache, als letzter Grund und Träger von allem Seienden, und er ist zugleich der Mittelpunkt und das letzte Ziel, zu dem alles Sein hinstrebt. Diese Einigung mit Gott geschieht auf mystischem Wege in drei Stufen: Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Hieran schließt sich die eigentümliche, dem Neuplatonismus entlehnte Lehre von der himmlischen Hierarchie an, die der Areopagite mit der kirchlichen Engellehre einerseits und mit dem Dogma von der Kirche und ihrem Klerus andererseits verbunden hat. Hierarchie ist ihm eine heilige Ordnung, kraft deren nach festen Abstufungen die reinigenden, erleuchtenden und vollendenden göttlichen Wirkungen von oben herab verbreitet werden und herabsteigen, und andererseits eine jede Stufe die unter ihr Stehenden zur Vergöttlichung hinanführt. Der himmlischen Hierarchie (in ihren 3 Triaden: 1. Throne, Seraphim, Cherubim; 2. Herrschaften, Mächte, Gewalten; 3. Fürstentümer, Erzengel, Engel) entspricht die irdische kirchliche Hierarchie, wo die Stände der Bischöfe, Priester und Diakonen die Abstufung bilden; durch die letzteren wirken die reinigenden, durch die Priester die erleuchtenden, durch die Bischöfe die vollendenden Kräfte der Hierarchie. Natürlich hat die höhere Ordnung jedesmal auch die Kräfte der niedrigeren, aber nicht umgekehrt. Dem entsprechen dann die Stufen der gereinigt werdenden, sich zur göttlichen Wesenheit annähernden Katechumenen: sodann die eigentliche Gemeinde (*ἱερὸς λαός*) und als höchste Stufe der zur vollendeten Gemeinschaft mit Gott Kommenden: die Therapeuten oder —

Mönche. Von hier aus gelangen nun die einzelnen „Mysterien“ (Sakramente) zu einer großen Bedeutung und finden ausführliche Erörterung. Reiche Mysterien werden in den einzelnen liturgischen Formen, Formeln und Handlungen gefunden, resp. in sie hineingelegt; „jeder Kultusakt erhält seine besondere Beziehung und geheime Bedeutung“ (Steitz, Jahrb. f. d. Th. 1866, 229). Und eben dieses liturgische Interesse ist es, das, von dem Areopagiten angeregt, von nun an in der griechischen Kirche besonders stark vorwiegt. „In diesem liturgischen Interesse ruht die griechische Kirche seitdem aus“ (Ritschl). Man hat wohl auch darin recht, daß man den Areopagiten mit seinen einerseits so mystisch-phantastischen, andererseits so sehr äußerlichen und äußerlich wirksamen Ausführungen zu Augustins großartigen und epochemachenden Gedanken über die Kirche in Parallele setzt. Augustin hat mit diesen Ideen in der That den Grund gelegt zur mittelalterlich-scholastischen, und spezifisch katholischen Anschauung von der Kirche, welche später durch Männer der That wie Gregor I., Isidorus &c. in die Praxis umgesetzt wurde.

Wegen der oppositionellen Bestrebungen eines Jovinian, Vigilantius und anderer Bekämpfer des Aberglaubens und der Werkheiligkeit gegen die immer mehr veräußerlichende Kirche — denen aber die Kraft zur Herbeiführung einer wirklichen Reaktion oder gar Reformation fehlte — vgl. oben KG., S. 65.

Wegen der theol. Schulen, Kirchenväter-Ausgaben u. -Monographien s. o., KG., S. 87 f. Ebendas. über Synkret. Häres., Origenist. u. Donatist. Streitigk.

Trinitar. Streit. Baur, Meier, Dorner (oben, S. 284); W. Koelling, Gesch. der arian. Häresie 2 Tle., 1874—83; Böhringer, Athanas. u. Arius, 1874; L. Atzberger (kath.), Die Logoslehre des Athanas., ihre Gegner &c. 1880; B. Jungmann, Diss. sel. II, 1881; H. M. Gwatkin, Studies of Arianism, Cambr. 1882. || H. Hort, The Constantinop. Creed and other Creeds of Antiquity, Cambr. 1876. H. B. Swete, On the History of the procession of the H. Spirit, from the apost. age to the death of Charlem., Cambr. 1876. A. Harnack, Art. Konstpl. Concil in PRE.[2] Jos. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwisch. der morg.- u. abdl. Kirche, Bonn 1876.

Christologische Streitigkeiten. Im Allgem.: Dorner I, 925 ff.; Hefele, Conciliengesch. I u. II. || Apollinarismus: C. P. Caspari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols &c. III, 1879, S. 65 ff.; Draeseke in JBW. f. prot. Theol. 1883 u. 84 (auch Ztschr. f. KG. 1883). || Nestorianismus: Jablonsky, Exercitatio de Nestorianismo, 1724; A. Thierry, Nestorius et Eutyches, Par. 1876; Kopallik, Cyrill v. Alex. 1881. A. Bertram, Theodoreti doctrina christologica, Hildes. 1883. || Monophysitismus: Gieseler, Commentatt. duae de Monophysitis, Götting. 1838. Thierry u. Kopallik, l. c. J. Punker, Papst Vigilius u. der Dreikapitelstreit, Münch. 1865. Hergenröther im Bonner Th. Litbl. 1866, Nr. 17. H. G. Kleyn, Het leven van Joh. van Tella. Leiden 1882. Ders., Jac. Baradeus, ib. 1882.

Anthropol.-soteriolog. Streitigkeiten. Im allgem.: Luthardt, Lehre v. fr. Willen, 1863. A. Dorner, Augustinus &c., 1873. Storz, Die Philos. des h. Aug., Freib. 1882. H. Reuter, Augustinische Studien (Ztschr. f. KG. 1880 fg). || Pelagianismus: H. Norisii Hist. Pelagiana, Patav. 1673. Walch, De Pelagianismo ante Pelag., Jen. 1793. J. Wiggers, Pragmat. Darstellung des Augustinism. u. Pelagsm., 2 BB., Berl. 1821 f. F. Wörter, D. Pelagsm., Freib. 1866; 2. A. 1874; Frz. Klasen, Die inn. Entwickl. des Pelagsm., Freib. 1882. || Semipelagianismus: J. Wiggers, De J. Cassiano, Rostoch. 1824. Id., De Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis, ib. 1840. Ders., Gesch. des Semipelagsm., Hamb. 1835. Ders., Schicksale der augustin. Anthropologie v. 529 bis Gottschalk, 1838.

Zur Spezialgesch. einz. Lehrgebiete vgl. sonst noch: Th Förster, Chrysost. als Apologet (Jahrb. f. d. Th. 1870, S. 428 ff.); H. Schmidt, Origenes u. Augustin als Apologeten (ebend. 1863 S. 261 ff.); F. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder, Berl. 1865. || Bruch, Die Lehre v. d. Präexistenz der Seelen, 1859. Jos. Kleutgen, Über den Ursprung der menschl. Seele (Ztschr. f. kath. Theol. 1883, II); Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach

der Lehre des h. Aug., 1854. Scholl, Die Lehre des h. Basilius von der Gnade, 1881. || Thomasius, Christi Pers. u. Werk III, 186 ff.; H. J. Bestmann, Zur Christologie (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. rc. 1881 u. 1882). Atzberger, Die Lehre v. d. Unsündlichkeit Christi, 1883. || H. Schmidt, Augustins L. v. der Kirche (Jahrb. f. d. Th. 1861, II); ders., Die Kirche rc. (o., S. 289); A. E. Krauß, Das Dogma v. d. unsichtb. Kirche, 1876; H. Reuter a. a. O. S. 506 ff. || G. L. Hahn, Höfling, Kahnis, Dieckhoff u. E. Steitz a. a. O. (ob. S. 300); J. Marquardt, S. Cyrillus Hierosolymit. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres. Lips. 1882. Vogt, Neoplatonism. u. Christenth., Berl. 1836; Hipler, Dionys. d. Areopagite, 1861; Ritschl, Jahrbb. f. d. Th. 1871. || Corrodi, Schmid, Volck rc. (oben S. 300); A. Vincenzi, In Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom. 1864; Hergenröther, u. F. X. Kraus im Bonner Th. Lit.bl. 1866, S. 446 u. 1872, S. 170; F. N. Oxenham, What is the truth as to the everlasting punishment, 2 parts, Lond. 1882.

Dritte Periode der Dogmengeschichte.

6. Vorscholastisches Mittelalter (600—1070).

A. Allgemeine Charakteristik.

Wir kommen von den Zeiträumen her, in welchen der Bau des kirchlichen Dogmas begründet, nach seinen wesentlichen Stücken aufgerichtet und auch so zu sagen unter Dach gebracht, d. h. unter die sichernde Autorität der Kirche gestellt wurde. In den nachfolgenden Zeiträumen handelt es sich nun um den weiteren Ausbau, — wobei ohne Veränderung des ganzen Stils und Bauplans doch Abänderungen im einzelnen auch vorkommen können — um allerlei Ausschmückung und Zierat, die an dem Gebäude angebracht werden. Mit anderen Worten: auf die dogmatisch produktive Zeit folgt nun eine Zeit der Reproduktion; die schöpferische Thätigkeit wird zur erhaltenden, bewahrenden, verarbeitenden. Man darf darum das in diesen Epochen Geleistete nicht verachten, wie überhaupt von einer Zeit nicht mehr zu verlangen ist, als sie zu leisten vermag. Die Welt, in welcher die bisherige religiöse, kirchliche und dogmatische Entwicklung vor sich gegangen war, lag in Trümmern. Neue Völker nahmen mit neuen Kräften und Anlagen, aber auch auf neuen Wegen die Arbeit ihrer Vorgänger auf; aber vieles was die Vorgänger gehabt hatten, fehlte noch den Nachfolgern, und erst in langer Arbeit mußten diese emporsteigen zu der Höhe, welche jene schon innegehabt hatten, und neue Grundlagen der wissenschaftlichen Bildung überhaupt wie der theologischen insbesondere legen. In den Stürmen dieser Zeit nun, die so manches von alten Erbstücken zerstörten und begruben, war es gerade die Kirche, welche manchen Rest geistiger und geistlicher Schätze aus der zusammenstürzenden Vergangenheit in die noch dunkle und unsichere Zukunft rettete. Freilich diente die Kirche damals vorwiegend praktischen Interessen; der Ausbau der Verfassung, die Bereicherung des Kultus, die Stärkung der Hierarchie, die Ausbreitung der Mission standen im Vordergrund, für wissenschaftliche Bildung und Thätigkeit war weniger Gelegenheit und Zeit, und so auch für theologische. Man sammelte eben die theologische Überlieferung, hielt sie in Respekt, aber es war Epigonenzeit, in der man kaum wagte, weiter und anders zu denken und zu schauen, als der Väter Richtung und Blick gewesen war, wenn freilich einzelne für ihre Zeit überaus merkwürdige Ausnahmen (Scotus Erigena) sich finden.

Allmählich allerdings und unter diesem lernenden Aneignen und unselbständigen Nacharbeiten erstarkte die wissenschaftliche Kraft. Karl d. Gr. und besonders Karl der Kahle thaten Erhebliches zur Weckung eines neuen wissenschaftlichen Lebens und Strebens. Es kam unter ihnen wieder zur Erörterung wichtiger theologischer Probleme, und in den nach dem Muster der königlichen Hofschule (Schola Palatina) des Frankenreiches sich gestaltenden Schulen der Klöster und der Kathedralen erwuchs der Geist, den die folgende Periode der Scholastik in gleich mächtiger wie erfolgreicher Arbeit begriffen zeigt.

Gilt das Letztere von der abendländischen Kirche, so sehen wir dagegen bei den Orientalen ein zunehmendes Erlahmen der dogmatischen Produktion und Sinken der theologisch-wissenschaftlichen Kraft. Unter dem Überwuchern des äußerlichen, zeremoniellen Kirchenwesens und der liturgischen Formen erstarrt das theologische Leben immermehr zu äußerlichem Traditionalismus.

Es fehlt übrigens auch unserer im ganzen geistes- und lebensarmen Periode, welche durchaus den Charakter des Unfertigen, des Übergangs an sich trägt, nicht völlig an den Lehrstreitigkeiten, die in der vorangegangenen Periode ein Zeugnis kräftigen, gewaltig und im Innersten bewegten geistigen und religiösen Lebens abgelegt hatten. Freilich sind auch sie epigonenhaft, nur Nachspiele der früheren Kämpfe. So setzen die monotheletischen Streitigkeiten den Kampf fort, der zwischen Monophysitismus und Zweinaturenlehre gekämpft worden war, und der interessante adoptianische Streit erwächst schließlich aus derselben Wurzel wie der monotheletische. Die zunehmende Neigung zum Pelagianismus, in welcher sich die Kirche befindet, obgleich sie denselben seiner Zeit verurteilt hatte, ruft im Gottschalk'schen Streit eine Reaktion des Augustinismus hervor. Der Abendmahlsstreit eines Berengar und Lanfrank zeigt den Widerstand eines selbständigen tieferen Nachdenkens gegen den plumpen drastischen Realismus und sinnlichen Supranaturalismus der kirchlichen Transsubstantiationslehre. Dogmatisch weniger bedeutsam, aber kirchengeschichtlich höchst charakteristisch ist der Bilderstreit. Die Kontroverse über den Ausgang des heiligen Geistes erscheint mehr durch die in ihr äußerlich hervorgetretene Trennung zwischen der römischen und der griechischen Kirche, als durch dogmatische Bedeutung bemerkenswert.

Von Kämpfen mit sektiererischen Parteien ist in unserem Zeitraum wenig zu berichten. Es kommt hauptsächlich nur in Betracht die Auseinandersetzung mit den Paulicianern, einer geistig nicht unbedeutenden Erscheinung, welche, wie ihr Name andeutet, ursprünglich darauf gerichtet war, im Gegensatz zur veräußerlichten Religiosität der orientalischen Kirche das ursprüngliche paulinische Christentum wieder herzustellen. Ihre Lehre enthält einen Dualismus, der eher an die Marcionitische Gnosis als an den Manichäismus erinnert. Die sittlichen Vorwürfe, welche gegen die Paulicianer erhoben wurden, treffen jedenfalls nicht ihr System, und das Recht, das diese Sekte hatte, liegt in dem Widerspruch gegen die Mängel der herrschenden Kirche; aber daß sie neben diesem negativen Protestantismus auch positiv die evangelische Wahrheit innegehabt und vertreten hätte, kann nicht gesagt werden.

Der Islam dagegen, der in einer für die Kirchengeschichte so bedeutsamen Weise mit dem Christentum zusammenstößt, hat in dogmenhistorischer Beziehung wenig Anspruch auf genauere Berücksichtigung.

B. Die wichtigsten Lehrer.

Unter den Lateinern steht an der Spitze der Lehrentwicklung des Zeitraums Gregor d. Gr. (geb. c. 540, Papst von 590—604). Er steht theologisch unter dem Einfluß Augustins und hat dessen Lehre nach ihrer synergistisch gemilderten und mehr auf das Praktische gerichteten Auffassung für die spätere Kirche fortgepflanzt und nutzbar gemacht, freilich auch zur Veräußerlichung der Kirche viel beigetragen. Isidor v. Sevilla (geb. c. 560, † 636) ein Mann von großer, wenn auch nicht selbständiger Gelehrsamkeit und von reicher, aber vorwiegend kompilatorischer schriftstellerischer Thätigkeit, dogmatisch in der Richtung Augustins und Gregors, dessen Sätze er in seinem Hauptwerk (Sententiarum libri III) im wesentlichen widergibt. — Ferner Beda Venerabilis (geb. 674, † 735) dogmatisch zwar weniger bedeutend, aber hervorragend wichtig als fleißig sammelnder Erhalter und „Repräsentant alles Wissens seiner Zeit", in dieser Beziehung der Isidor der Angelsachsen.

Alcuin (geb. 735, † 804) der Hofgelehrte und große Verehrer Carls M., ein frommer, sehr gelehrter und kirchlich gläubiger Mann, der zwar nicht für die Dogmatik, aber überhaupt für Begründung und Verbreitung wissenschaftlicher Bildung im germanischen Abendland große Verdienste erwarb. — Agobard v. Lyon (geb. 779, † 840), der „hellste Kopf im ganzen neunten Jahrhundert" (Reuter, Gesch. d. Aufkl. I, 24), dem Dogma der Kirche zwar durchaus nicht feindlich gegenüberstehend, aber doch in höherem Grade als irgend ein Autor der Zeit „als Lichtfreund sich ankündigend", besonders dem Aberglauben der Zeit und ihrer übertriebenen Bilderverehrung gegenüber. — Paschasius Radbertus, Abt v. Corbie († c. 865), kraft der Methode seines Schriftstellerns als ein Vorläufer der Scholastik erscheinend, bekannt auch als derjenige, der zuerst den Grundgedanken der kirchlichen Verwandlungslehre im Abendmahlsdogma bestimmter aussprach. Theologischer Hauptgegner des Paschasius war der freier und kritischer gerichtete Ratramnus, einer der tüchtigsten und fähigsten Männer unserer Periode. Mit beträchtlicher Gelehrsamkeit ausgerüstet und in ähnlicher Weise wie Isidor und Beda verdient um die Konservierung wissenschaftlicher Bildung für sein Zeitalter steht Rabanus Maurus da. Ein nicht unwichtiger Schüler des letzteren ist Servatus Lupus; mehr in praktisch kirchlicher und kirchenpolitischer Beziehung bedeutend erscheint der gewaltige Hinkmar v. Rheims. Als originellste Erscheinung der abendländischen Lehrentwicklung unserer Periode ist hervorzuheben Johannes Scotus Erigena, Vorsteher der schola palatina unter Karl dem Kahlen (gest. nach 877, vgl. KG. S. 106). Dieser für sein Zeitalter fast unverständliche, vielfach wie modern erscheinende theologische Philosoph und philosophische Theologe spricht sich einerseits dahin aus, daß ohne die Thatsache der Offenbarung keine Erkenntnis der Wahrheit möglich sei, daß die Schrift und ihre Autorität das Fundament aller Wahrheit bilde; andererseits ist ihm die „Offenbarung Gottes" nichts als dessen Immanenz im menschlichen Geist. Zwischen der Autorität der Offenbarung und der Schrift kann kein Widerspruch bestehen; beide kommen aus einer Quelle, beide sind im wesentlichen eins. Die wahre Meinung des Philosophen ist wohl, daß der religiöse Wahrheitsgehalt in der Offenbarung und in ihrer Urkunde meist in

bildlicher Form enthalten sei, die Vernunft aber den allgemeinen Wahrheitsgehalt aus dieser Form herausnehmen müsse. Darin liegt nun eine sehr freisinnige, für jene Zeit geradezu aufklärerisch zu nennende Anschauung von der heiligen Schrift verborgen. Desgleichen wird von ihm die Tradition und ihre Autorität unter einen anderen Gesichtspunkt gerückt als der kirchliche war. Die Tradition ist ihm wesentlich Entwicklung der Schriftwahrheit durch die Vernunft; das in dieser Autorität Enthaltene habe Wahrheit nur insofern es durch die Vernunft bestätigt werde. Aber die wahre Vernunft sei durch ihre eigenen Gründe gewiß und brauche keine fremde Stütze. Es kommt das schließlich darauf hinaus, daß nur um derentwillen, welche des eigenen Denkens unfähig eine Autorität nötig haben, das Zeugnis der Tradition anzurufen sei; die letzte Entscheidung über die Wahrheit aber liege nur in der denkenden Vernunft. — Derartige teils an Origenes und andere christliche Platoniker der früheren Zeit, teils auch an Augustin erinnernde Gedanken hat Scotus allerdings nicht als Erster ausgesprochen. Er erscheint aber im ganzen doch als ein mit seinen Ideen weit über seine Zeit hinausgehender, der Zukunft zugewandter, prophetischer Geist. Unter seinen theologischen Gegnern sind außer Ratramnus, Servatus noch Florus Magister und Prudentius v. Troyes hervorzuheben.

Der Gegensatz zwischen Erigena und seinen kirchlich traditional gerichteten Gegnern wiederholt sich gegen Ende unseres Zeitraums, in der unmittelbar vorscholastischen Epoche, bei Berengar v. Tours († 1088), dem kühnen Kritiker der Radbertusschen Abendmahlslehre, sowie der magisch abergläubischen und hierarchischen Denkweise seines Zeitalters überhaupt, und seinem einstigen Mitschüler und Freunde, späteren Antagonisten Lanfranc († 1089), dem Fortbildner des Transsubstantiationsbegriffs und eifrigen Wahrer des strengkirchlich-dogmatischen Interesses.

Aus der griechischen Kirche sind verhältnismäßig weniger Namen von hervorragender Bedeutung zu nennen. Zuerst Maximus Confessor, der Märtyrer der Rechtgläubigkeit im Monotheletenstreite († 662), ein „Stern erster Größe am Himmel der christlichen Kirche" (PRE.² IX, 443). Ob damit nicht zu viel gesagt ist? Wir möchten eher Steitz beistimmen, wenn er von ihm sagt: „Gleich ausgezeichnet durch die feine Schärfe seiner Dialektik wie durch die Tiefe seines frommen Gemütes war er der genialste Denker und der geistvollste Mystiker des Morgenlandes in seiner Zeit", und wenn er ihn als „das verbindende Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena für die abendländische Entwicklung" charakterisiert (Jahrb. f. d. Th. 1866, 230). Er ist ein Schüler und Verehrer des Areopagiten, und geht daher aus von dem transcendenten areopagitischen Gottesbegriff, aber er sucht doch denselben positiver zu gestalten, und seiner mystischen Einigung mit Gott weiß er einen mehr ethischen Charakter zu geben.

Johannes v. Damaskus († c. 760) der schlagfertige Bekämpfer der ikonoklastischen Häresie (s. S. 96 ff.), war nicht ein hervorragender Genius ersten Rangs, aber ein scharfsinniger Sammelgeist, der es verstand, die dogmatischen Dekrete der großen Konzilien und die Arbeit der hervorragendsten älteren Lehrer (bes. des Athanasius, der 3 Kappadocier, des Cyrill v. Alexandrien und des Areopagiten) in sich zusammenzufassen (vgl. Nitzsch, DG. I,

131, 149). So bildet er einen Abschluß der Entwicklung der griechischen Kirche, und sein Hauptwerk (Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) war und blieb für die griechische Dogmatik die höchste Autorität. Von den griechischen Dogmatikern der Folgezeit stehen Theodorus Studita († 826) und Photios († 891) in Hinsicht auf umfassende Gelehrsamkeit und bedeutende schriftstellerische Produktivität ihm nahe, ohne einen gleich tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf den Gang der Lehrbildung zu üben.

C. Hauptmomente der speziellen Dogmenentwicklung.

In keinem einzigen Dogma zeigt unsere Periode sich eigentlich schöpferisch, so daß eine Lehrbildung zu ihrem dogmatischen Abschluß oder auch nur zu einem entscheidenden Wendepunkt geführt worden wäre. Selbst in der Abendmahlslehre, zumal nach ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den übrigen kirchlichen Sakramenten, läßt Lanfranc seinen scholastischen Nachfolgern noch wichtiges zu thun übrig.

Charakteristisch für die Auffassung der Inspiration ist der Streit zwischen Abt Fredegisus von Tours und Agobard, in welchem jener sich dafür ereiferte, daß in der Schrift nichts als gegen die Grammatik verstoßend gefunden werden könne, während dieser die freiere Anschauung vertrat, daß der heilige Geist nur eben die Lehre gegeben, nicht aber auch die Worte den Schriftstellern geschenkt habe. Mit solcher freieren Anschauung stand übrigens Agobard ziemlich allein. Im allgemeinen herrschte fester Glaube an die Autorität der Schrift, selbst bis auf den Buchstaben hinaus. Die Ehrfurcht vor dem Wortlaut der Schrift wurde freilich noch überboten durch den Respekt vor der kirchlichen Tradition, die als letzte entscheidende Instanz, selbst über der Schrift, und zwar in recht äußerlicher, mechanischer Weise gebraucht wurde; wie denn schon Gregor d. Gr. die 4 ersten ökumenischen Synoden mit den 4 Evangelien in Parallele setzte. Eine Ausnahme machen in dieser Hinsicht Scotus Erigena, Fredegis, Berengar und Eusebius von Angers.

In der Gotteslehre sehen wir die hervorragendsten Lehrer nach dem Vorgang des Areopagiten darauf hinauskommen, daß das wahre Wissen von Gott sei: zu wissen, daß man nichts wissen könne (Maximus), denn Gott sei über alles, auch über das Sein erhaben, so daß man von ihm passender durch Negation als durch positive Aussagen rede (Joh. v. Damaskus). Gott ist freilich das Absolute, die reine Identität mit sich, aber er ist so sehr über alles Wissen und Sein hinaus, daß man nicht einmal Wesenheit und Sein von ihm positiv aussagen kann, daß auf ihn der Begriff des absoluten Nichts paßt; alle „Eigenschaften" Gottes haben also nur im menschlichen Vorstellen ihren Grund ꝛc. (Scot. Erigena). Mit derartigen Sätzen wird ein wesentlich pantheistischer Standpunkt eingenommen; und wenn Erigena dabei, z. B. in der Trinitätslehre sich dennoch an die herkömmliche orthodoxe Lehrform anschließt, so ist dies eben nur ein Beweis von der eigentümlichen Januskopfartigen Doppelseitigkeit seiner Lehre und seines Standpunkts. In besonders charakteristischer Weise zeigt sich die Anschauung des Scotus bei der Lehre von der Schöpfung. Je abstrakter er die Gottesidee faßt, desto mehr fragt sich, wie er von dieser rein abstrakten Einheit des göttlichen Wesens zum Unterschied Gottes und der Welt, des Schöpfers und des Geschöpfs komme?

Bekannt ist seine Vierteilung aller „Natur“ oder alles Seins als in sich begreifend: 1. die natura creans non creata (Gott), 2. die natura creans creata (der Logos), 3. die natura creata non creans (die Welt), 4. die natura nec creata nec creans (Gott als Endziel aller Dinge). Danach ist Gott allein das wahrhaft Seiende, außer ihm kann nichts wesentliches sein (Akosmismus); aber woher denn nun die Mannigfaltigkeit der Welt? Wohl redet Scotus von einem „Hervorgehen“ des Endlichen aus Gott, durch den Logos, die Idealwelt, die Einheit der Prinzipien, aber das ist wohl nicht (mit Christlieb) emanatistisch zu fassen, es kann ja hier kein wirkliches Hervorgehen aus Gott geben. Gott und Welt sind schließlich nur für die Betrachtung verschieden, wobei der von Scotus gern gebrauchte Ausdruck „Theophanie“ charakteristisch ist.

Die Christologie war Gegenstand einiger lebhafter Kontroversen, welche freilich einerseits als unfruchtbar und kleinlich abstoßen, wie die um 845 zwischen Paschasius und Ratramnus mit fast ekelhafter Ausführlichkeit erörterte Frage nach der Art der Geburt Christi (de clauso utero Mariae — ein Hauptbeispiel seltsamer theol. Geschmacksverirrung des Zeitalters), anderseits wenigstens als eigentümlich modifizierte Reproduktionen früherer Lehrstreitigkeiten ein lehrreiches Interesse bieten. So die fast ein volles Jahrhundert füllende monotheletische Kontroverse, entbrannt unter Heraklius um 630, definitiv beendigt erst 713 durch den Sieg des Dyotheletismus über die letzte monotheletische Reaktion unter Philippikus Bardanes. In diesem Streite wiederholte sich die einst zwischen Monophysitismus und Dyophysitismus verhandelte Frage, nur mehr auf das psychologisch-ethische Gebiet verlegt. Der Monotheletismus enthielt für die Kirche die ernste, aber vorerst doch so gut wie nicht befolgte Mahnung, die menschliche Seite in Christo zu ihrem Recht zu bringen. Die Unterdrückung der adoptianischen Lehrweise eines Elipandus und Felix (oben, S. 103 f.) war nur ein weiterer Schritt auf dem Wege zum Doketismus hin, den die Kirche trotz ihrer Anatheme über Monoph. und Monotheletismus zu verfolgen fortfuhr. — Eine von der Kirchenlehre mehrfach abweichende Anschauung vertritt auch auf christologischem Gebiete Scotus Erigena. Ihm ist in Christus, der eigentlich nur die ideale Seite des menschlichen Wesens repräsentiert, die Menschheit in die Einheit mit der Gottheit aufgenommen. Die Menschwerdung Christi hat nur symbolische Bedeutung, ist nur ein Bild des allgemeinen Prozesses. Nicht ohne tieferes Interesse ist es ferner, wenn Maximus Confessor die Frage aufwirft, ob die Menschwerdung Christi auch ohne die Sünde des Menschen erfolgt sein würde? Seine Antwort lautet, daß Christus auch ohne die Sünde der Menschen, nämlich um das All zur Einheit mit Gott zu führen, Mensch geworden wäre. Freilich sei die Menschwerdung faktisch doch geschehen, um die durch die Sünde entstandene Verkehrung wieder aufzuheben, ꝛc. Dem Begriff der Erlösung vermag Maximus mittelst dieser Spekulation nicht wahrhaft gerecht zu werden. Mehr noch verliert beim Pantheismus des Erigena das Werk Christi seine spezifische Bedeutung, denn wo es kein reales Endliches, keine wirkliche Sünde gibt, da auch keine Erlösung und Versöhnung als wahre Vermittlung des Gegensatzes.

Was das Verhältnis von Sünde und Gnade, Gnade und Freiheit betrifft, so hielt man im Abendland zwar in thesi noch die augustinische Lehr-

form fest, schwächte sie aber doch schon wesentlich ab. Der pelagianische Geist bekam immer mehr das Übergewicht, mochte immerhin nominell die augustinische Lehre als die kirchliche gelten. Die Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit, das Pelagianische der gesamten religiös-sittlichen Lebensansicht, die Neigung in äußeren Werken Sündenvergebung und Anspruch auf ewige Seligkeit zu suchen, nehmen stetig zu. Es tritt dies besonders in dem auf das Roheste veräußerlichten Bußwesen hervor, in dessen reichlicher Anwendung auch von Geldstrafen als Pönitenzen oder poenae canonicae bereits die Keime des Ablaßunfugs der späteren Jahrhunderte enthalten sind. In der Prädestinationslehre erneuerte Gottschalk in seinem Kampf mit Rabanus Maurus und Hinkmar die augustinische Lehre, aber mit dem Unterschied von Augustin, daß er im Interesse der Absolutheit des göttlichen Ratschlusses ausdrücklich eine doppelte Prädestination (gemina praed.) lehrte; doch ging er nicht soweit, auch die Sünde auf die göttliche Kausalität zurückzuführen. Ähnlich Gottschalks Bundesgenossen Ratramnus, Prudentius, Remigius ꝛc., sowie die 6 canones der Synode zu Valence 855, die indessen das Harte und Bedenkliche der Annahme einer gemina praedestinatio möglichst zu mildern suchten und so den entschieden universalistisch gehaltenen Sätzen der von Hinkmar geleiteten Synode von Chiersy (articuli Carisiacenses) wenigstens bis zu einem gewissen Punkte entgegenkamen.

Die Erwähnung des Radbertschen und Berengarschen Abendmahlsstreits verbinden wir, indem wir hier vorläufig nur auf die betr. Literatur verweisen, mit der späteren zusammenhängenden Betrachtung der Ausbildung des Lehrstücks von den Sakramenten im scholastischen Zeitalter.

S. im allgemeinen und was die wichtigeren patristischen Monographien betr., oben S. 121. Sonstige Lehrstreitigkeiten: **Schrift und Tradition** (Agobard und Fredegis ꝛc.): Reuter, Gesch. der Aufklärung im MA. I, 36 ff.). || **Trinit. u. Ausg. des hl. Geistes**: Jos. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwisch. d. morgen- u. abendl. K., Bonn 1876. H. B. Swete, On the hist. of the procession of the H. Spirit. from the apost. age to the death of Charlemagne. Cambridge 1876. K. Werner und A. Pichler, a. a. O. (S. 121). || **Monothelet. Streit**: Combefis, Hist. Monothelet. in vol. II des Nov. Auctarium Biblioth. Patr. Gr., Par. 1648). Jos. Bach, DG. d. MA.s, I, 38 ff. Jungmann, Diss. sel. II. Hefele u. Le Page-Renouf üb. d. Honoriusfall (s. o., KG. S. 82). || **Adopt. Streit**: Enhuber, de haeresi Adoptianorum (in Opp. Alcuini ed. Froben. 1777, t. I, p. 944 ff. G. Baudissin, Eulog. u. Alvar. 1872, S. 61 ff. Jos. Bach, DG. des MA.s I, 102 ff. Gams, KGesch. Spaniens II, 2, 254 ff. || **Prädest.-Streit**: G. Mauguin (Jansenist): Veterum auctorum, qui sec. IX de praed. et gratia scripserunt, opera, Par. 1650. 2 voll. Gegen dens. der Jesuit: L. Cellot, Historia Godeschalchi praedestinatiani. Par. 1655. J. Weizsäcker in d. Jahrb. f. d. Theol. 1859. Borrasch, Der Mönch Gottschalk v. Orbais, Thorn 1868. Köhler, Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, II. Bach, I, S. 219 ff. || **Abendmahlsstreit** zwisch. Radb. u. Ratramnus: Rückert in d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1858; Köhler, ebendas. 1878, I; Bach I, 172 ff. || Zwischen Berengar und Lanfrank: Mart. Gerberti abbat. Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia, Frib. Brisgov. 1756. Sudendorf, Berengarius Turonensis, 1850. Reuter I, 91 ff.; Bach I, 364 ff.

Vierte Periode der Dogmengeschichte.

7. Scholastisch-mystisches Mittelalter (c. 1070—1517).

A. Allgemeine Charakteristik.

I. **Die Scholastik.** Die scholastische Theologie gilt immer noch Vielen als ein Sammelplatz unfruchtbarer, die Wahrheit verkehrender Spitzfindigkeiten

und leerer Grübeleien. Schon in der Reformationszeit ist nicht selten mit ungebührlicher Härte im Ton dieser Vorwürfe und Anklagen gegen die Scholastik geeifert worden, gelegentlich auch von Luther, der übrigens andererseits auch Worte gerechter Anerkennung über den relativen Wert einzelner großer Scholastiker geredet und jedenfalls sich gründlich durch sie hindurchgearbeitet und geistig mit ihnen auseinander gesetzt hat. Erst in verhältnismäßig neuerer Zeit hat die Unterschätzung der Scholastik einer verständigeren Anschauung und unbefangeneren Würdigung derselben Platz gemacht. Thomasius nennt sie „eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte" (DG. II, S. 35). Nicht allein spitzfindigen Grübeleien, sondern eminentem Scharfsinn und unermüdlichem, die Probleme in ihrer wahren Tiefe anfassendem Denken und Erwägen begegnen wir hier. Aber freilich ist es eine von der vorhergehenden Lehrentwicklung wesentlich verschiedene, durch vielfach neue geschichtliche Verhältnisse bedingte Art des wissenschaftlichen Betriebs der Theologie, die sich uns in ihr darstellt. Wir versuchen in Kürze die Hauptpunkte dieser Eigentümlichkeit herauszuheben.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici) bezeichnet zunächst die Lehrer der seit dem Zeitalter Karls d. G. in wachsender Zahl und Bedeutung entstandenen Dom- und Klosterschulen, dann überhaupt solche, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften, besonders mit der Philosophie beschäftigten. Bald traten die Universitäten als Lehranstalten von großartigerer Anlage an die Stelle jener engen und obskuren klösterlichen Institute. Die Theologie wird zur vornehmsten, ja vielfach zur alleinigen Wissenschaft, welche hier gepflegt wird. In rührigem Eifer des Lehrens und Lernens regt sich hier der nach Zeiten langer Dunkelheit und Verwilderung neu auflebende und erstarkende wissenschaftliche Geist. Das Interesse des Wissens in den Fragen der Religion tritt in den Vordergrund, während für die alte Kirche, im Abendland wenigstens, mehr das eigentlich religiöse, das Glaubensinteresse bestimmend gewirkt hatte. In engem Verbande hiemit lebte das philosophische Interesse neu auf, insbesondere seit dem 12. Jahrhundert, wo man die aristotelische Philosophie, wenn auch aus mehrfach getrübter Quelle, doch in vollerem Umfange als früher kennen und bewundern lernte. Das anfänglich hie und da kirchlich beanstandete Studium wurde mit wachsender Begierde ergriffen. Man übersetzte, erklärte und kommentierte die Schriften des großen Stagiriten, man übte und verwendete mit ausdauerndstem Fleiße seine Dialektik; man trank mit vollen Zügen aus dem Wonnebecher der weltumspannenden Weisheit des universalsten Genius der altheidnischen Zeit. Bald trug man kein Bedenken mehr, den der christlich-kirchlichen Weltansicht Angepaßten als „praecursor Christi in naturalibus, sicut Joannes Baptista in gratuitis" zu feiern und als oberste Lehrautorität in philosophischen Dingen auf den Thron zu erheben. Es ist dies das eine Charakteristikum der Scholastik: dieser Eifer des Erkennens und Eindringens in die letzten Fragen und die innersten Gründe der formalen Geisteswissenschaft, dieser schulmäßige Betrieb aller Wissensbereiche, vor allem auch des theologischen, gemäß dialektisch zergliedernder und systematisierender Methode. Es war aber nicht ein freies selbständiges Interesse, das diese philosophischen Bestrebungen hatten und haben durften, sondern ein seitens der Kirche nahe gelegtes und vorgeschrie-

benes. „Die scholastische Theologie arbeitete für die Kirche im Interesse ihrer Lehre und der Rechtfertigung derselben" (Landerer). Man muß sich vergegenwärtigen, welche Bedeutung in jener Zeit die Kirche hatte, welche Autorität ihre Sätze beanspruchten, welche Festigkeit das Gefüge der Hierarchie besaß. Regten da wissenschaftliches Leben und wissenschaftliche Kräfte sich in der Kirche, so konnten und durften sie nur im Dienst der Kirche und für dieselbe sich geltend machen. Alle theologische Wissenschaft erscheint demgemäß aufs Engste mit der Kirche verbunden und an das hierarchische System gebunden: sie hat das Dogma sich gegenüber als ein kirchlich gegebenes, ist von der Wahrheit desselben überzeugt, darf nicht von demselben differieren, geschweige denn daran rütteln. Vielmehr will sie es vor der Vernunft rechtfertigen, für den Verstand beweisen, und eben dadurch den Glauben stützen und befestigen. Das gegebene kirchliche Dogma wird mit dem Denken und für das Denken verarbeitet, der Glaube soll ins Wissen erhoben werden. Die Scholastik will die katholische Lehre als höchste Wahrheit, welcher alles menschliche Denken sich unterzuordnen hat, erweisen.

Ein bekanntes Wort (vgl. Handb. I, 96) redet von dem Dienst- oder Magdverhältnis der Philosophie zur Theologie in der Scholastik. Es bestand dies in der That darin, daß das kirchliche Dogma als unüberschreitbare Schranke der Freiheit des Philosophierens entgegenstand. Für die Philosophie blieb so eigentlich nur die auf das Einzelne sich richtende Reflexionsarbeit des Verstandes. „In gleichem Maß, in welchem es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen, wirft es sich in dem Vielen und Einzelnen herum; weil sie die letzten Prinzipien nicht bewegen darf, entschädigt sich die Scholastik damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen und zu sagen. Sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit welcher sie das Dogma umspinnt, und ihren Triumph in den Kunststücken eines unfruchtbaren dialektischen Scharfsinnes, weil sie nicht das Dogma selbst fortbilden und ein Neues auf dem Acker der religiösen Erkenntnis pflügen darf" (Landerer). Aber wenn nun auch das theoretische Interesse zunächst ganz im Dienst der Kirche stand, so lag doch auch die Möglichkeit nahe, daß das Denken über die gegebenen Schranken hinausgreifen, sich selbständiger zeigen und seine eigenen Bahnen suchen könne. Und so ist es auch wirklich gekommen. Die Einheit von Glauben und Wissen, von der die Scholastik ausgeht, die aber eben keine wahre ist, sondern eine dualistische, führt schließlich zum völligen Gegensatz von Glauben und Wissen. Die ältere Scholastik suchte diesen Dualismus zwischen Glauben und Wissen noch zu bewältigen, die spätere ihn zu verhüllen, bis endlich gewagt wurde, „ihn geradezu grundsätzlich aufzustellen und das absolute Nichtwissen zur Basis der kirchlichen Positivität zu machen" (Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 33).

Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der Scholastik wurde der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus. Haben die allgemeinen Begriffe eine objektive Realität oder beruhen sie nur auf der Abstraktion des denkenden Bewußtseins? Die Antwort der streng-realistischen Denker auf diese Frage lautete mit Plato: Universalia ante rem, das Allgemeine ist vor dem Einzelnen in den Ideen wirklich, dieses Allgemeine ist das wahrhaft Seiende, das Vollkommene, das Wissen ist demnach eben das Er-

greifen jenes Allgemeinen, der Ideen. Die andere Antwort lautete (im Anschlusse an Aristoteles): Universalia in re, d. h. das Allgemeine ist nur vorhanden in den wirklichen Dingen: die Allgemeinbegriffe sind von den Dingen abstrahiert vermöge der in den Dingen liegenden Notwendigkeit. Eine dritte Antwort, die eigentlich und rein nominalistische, besagte: Universalia post rem, das Allgemeine hat gar keine objektive Realität, es entspricht ihm nichts in den Dingen selbst, es ist eine reine, bloße Abstraktion.

Es ist klar, daß mit dem Gegensatze zwischen jenem strengeren Realismus und diesem Nominalismus ein hochwichtiges Problem zur Diskussion gestellt war; zwei prinzipiell verschiedene Grundanschauungen traten da, den alten Konflikt zwischen der platonischen und der aristotelischen Philosophie gewissermaßen erneuernd, einander entgegen. Der „Realismus" der Scholastik darf natürlich nicht in Verbindung gebracht werden mit dem, was wir jetzt etwa mit Realismus auszudrücken pflegen, er bedeutet ja gewissermaßen gerade das Gegenteil. Der Realismus der Scholastik ist vielmehr (als realismus ante rem) eine idealistische Weltanschauung, wogegen der entschiedene Nominalismus verhältnismäßig die realistische Weltansicht im modernen Sinne, oder den kritischen Empirismus repräsentiert. Diese Denkweise kam gleich zu Anfang des scholastischen Zeitalters in Roscelin mit der kirchlichen Trinitätslehre in Konflikt, und wurde sofort verworfen. In der Hauptsache herrschte dann fortan jener gemäßigtere Realismus, wie Abälard, des Nominalisten Roscelin und des strengen Realisten Wilhelm v. Champeaux gemeinsamer Schüler, ihn begründete und Hugo v. St. Victor, Petrus Lombardus u. a. ihn weiter ausbildeten. Er ist zum eigentlichen philosophischen Unterbau der Scholastik geworden. Auf ihm vor allem beruht die zuversichtliche Gewißheit der kirchlichen Scholastiker von der Übereinstimmung ihres Denkens mit dem Sein. Er entspricht zugleich der Grundanschauung des Mittelalters vom Verhältnis der Kirche zu ihren Gliedern, dieser so gewaltig übergreifenden „Macht des Objektiven und Allgemeinen über die Individuen." Von dem Zeitpunkte an, wo in Occam († 1347) und seinen Nachfolgern der Nominalismus wieder auflebt, geht es mit der Scholastik zu Ende. Freilich hat dieser wiedererstandene Nominalismus des ausgehenden Mittelalters kraft des hohen Werts, den er auf die einzelnen realen Dinge, auf die Erforschung der inneren und äußeren Erscheinungen der Gesamtwelt legt, auf nicht unwesentliche Weise mitgewirkt zur Herbeiführung des Umschwungs, der sich in der Reformation vollzog (Über Luthers Verhältnis zum Nominalismus s. bes. Rettberg, Stud. u. Krit. 1839).

II. **Die Mystik.** Neben der Scholastik steht als eine ebenfalls hochbedeutsame und charakteristische Erscheinung die theologische Mystik. Sie geht, wie die Scholastik, von dem Bestreben aus, in den Grund alles Seins und Lebens einzudringen und die christliche Wahrheit, welche als Dogma der Kirche gegeben ist, zu einem innern Besitz des Geistes zu machen. Aber bei ihr steht das religiöse Interesse, nicht das des Wissens voran, und wenn sie ein religiöses Wissen anstrebt, so sucht sie ein unmittelbares, nicht ein durch Dialektik vermitteltes, ein zentrales und totales, gegenüber der endlosen Zersplitterung der Begriffe in der Scholastik zu gewinnen. Zugleich ist es neben dem wärmeren religiösen ein tieferes und ernsteres sittliches Interesse, das

diese Geistesrichtung charakterisiert. Durch einen gleicherweise ethischen wie religiösen Prozeß soll die Gottesgemeinschaft erreicht, die Gottesnähe gewonnen werden. Die sittlich-religiöse Betrachtung, Beobachtung und Beurteilung auch seiner selbst entspricht der Betrachtung der unendlichen, beseligenden Liebe Gottes und der fruchtbaren Bethätigung dieser Verbindung mit Gott in arbeits- und verdienstvollem Wirken, wie in wertvollem Leiden und Entsagen. Die von diesem Streben beseelte Mystik (eines Bernhard, der Victoriner, Bonaventura u. a.) fühlt sich wie die Scholastik an die Autorität der Kirche gebunden. Sie teilt darum mit dieser den Widerspruch, der im Verhältnis zur Kirche liegt, den eigentümlichen Dualismus, das Überschwängliche und Unfaßbare nicht begreifen zu können und es doch unmittelbar im Geiste besitzen zu wollen.

Aber nicht alle Mystiker litt es in diesem Dualismus, in dieser Spannung. Es trat auch, besonders in der späteren Zeit unserer Periode, eine Reihe solcher auf, die mit dem scholastischen Prinzip brachen und zur Auflösung der Scholastik beitrugen. Ekkart, Suso, Tauler, der Verfasser der deutschen Theologie, Ruysbroek, erhoben sich auf dem ihnen geläufigen Weg der mystischen Vereinigung mit Gott in der Liebe mehr und mehr über die kirchliche Tradition; Ekkart streifte schon nahe an jene Denkweise des Pantheismus, wo der Unterschied zwischen Gott und Mensch verfließt, und das Geschichtliche des Christentums verlassen oder aufgelöst wird. In den „Brüdern und Schwestern des freien Geistes" nahm diese mystisch-pantheistische Erhebung und Überhebung einen geradezu antinomistischen Charakter an.

Wie die Scholastik vorzugsweise eng mit der Hierarchie zusammenhängt, so die Mystik mit dem Mönchtum und Klosterwesen. In der Stille der klösterlichen Kontemplation hat sie ihre Heimat, ihren psychologischen Ort im Gemüt, ihr Leben im unmittelbaren Verkehr mit Gott, in der Gottinnigkeit, ihr Ziel in der ethischen auf dem praktischen Weg der Liebe und Andacht zu erreichenden Hingebung an Gott, bis zur Aufgebung der Selbstheit in Gott (Thomas. DG. II, 67). Sie erscheint als ein Kind ihrer Zeit, aber als die schönste, lieblichste Blume am Baume der Kirche — von nur kurzer Dauer, gleich allen Blumen (a. a. O. 88).

III. **Die Häresie.** Blicken wir schließlich noch auf die vom Geleise des katholischen Kirchentums mehr oder minder weit sich entfernenden Erscheinungsformen der Häresie einerseits und der die Reformation anbahnenden antihierarchischen Bewegung andrerseits. Die ansehnlichste Erscheinung der ersteren Art bilden die K a t h a r e r (besonders in Südfrankreich und Oberitalien), deren Lehreigentümlichkeit eine schroff dualistische Gottes- und Weltansicht, in praxi verbunden mit asketisch strenger Lebensrichtung, zu Grunde lag, — welche auf manchen Punkten in der Opposition gegen die Kirche mit noch andren, minder ausgebreiteten Erscheinungen zusammentrafen, z. B. mit der judaisierenden Sekte der Pasagier, den fanatisch bilderstürmerischen und spiritualistischen Petrobrusianern, den mystisch-apokalyptischen Schwärmersekten der Joachimiten (Olivisten), Fraticellen, Apostelbrüder ꝛc. — Anders die W a l d e n s e r, biblisch-reformatorische Häretiker, welche die Autorität der Schrift zu ihrem Prinzip machen, ihr Leben nach evangelischen Grundsätzen zu regeln trachten, aber von einer gewissen Gesetzlichkeit und rigorosen Strenge sich nicht frei er-

halten. Es fehlt ihnen an der dogmatischen Kraft, zum evangelischen Glaubensprinzip durchzudringen; gerade in den Heilslehren bleiben sie trotz ihres reformatorischen Strebens im Katholizismus stecken.

An der Spitze der im engeren Sinn vorreformatorischen Faktoren und Erscheinungen, — welche nicht nur das katholische Dogma bestritten, sondern ihm auch eine andere Grundanschauung entgegenstellten, also nicht nur „protestierten", sondern auch auf das „evangelische" Prinzip wenigstens hinstrebten — steht Wiclif. Auf seinen Schultern stehen zunächst Hus und Hieronymus; ferner mehr oder weniger Goch, Wesel und Wessel, bei welchen (namentlich bei Wessel) die christliche Anschauung in prinzipiellerer Weise als bei den früheren durch die heilige Schrift sich läutert und an ihr sich reguliert; endlich Savonarola, der trotz mehrfachen Befangenseins in scholastischen Traditionen doch in wesentlich augustinischer, ja fast paulinischer Weise die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade verherrlicht und wider die eingerissenen kirchlichen Verderbnisse zeugt.

Gleichzeitig mit diesen evangelischen Vorreformatoren sieht man den Humanismus eines Laurentius Valla, Ficinus, Mirandula, Agricola, Reuchlin, Erasmus 2c. seine indirekte Mitarbeit zur Anbahnung der kirchlichen Reformation darbieten, bestehend in kräftiger Weckung und Pflege des Interesses am Studium des klassischen Altertums, in Förderung des Verständnisses der biblischen Grundsprachen und in Belebung des Geists kritischer Forschung (oben S. 152). So erscheinen am Schlusse unserer Periode die verschiedenartigsten geistigen Potenzen in einem Gährungsprozesse begriffen, der gleich kräftig auf Bekämpfung und Überwindung des Alten, wie auf eifriges Suchen nach dem Neuen abzielt. Empfänglichkeit für die wieder auf den Leuchter zu stellende evangelische Wahrheit ward so in immer weiteren Kreisen und tieferen Schichten der Christenheit geweckt. Doch galt es auch hier in Geduld zu warten, bis „die Zeit erfüllet war", und die von Gott berufenen Werkzeuge das befreiende Wort sprechen durften.

B. Die wichtigsten Lehrer und Schriftsteller.

Als „Vater der Scholastik" wird in der Regel genannt Anselm v. Canterbury († 1109), einer der edelsten Wahrheitszeugen in vorreformatorischer Zeit. Der Gegenstand des Glaubens, die Wahrheit, ist ihm schlechterdings gegeben; die Autorität der Kirche, der Kirchenlehre und kirchlichen Tradition steht ihm unerschütterlich fest; eine Glaubenslehre durch Gründe der Wissenschaft angreifen zu wollen, gilt ihm als Vermessenheit. Aber diese seine fides ist eine fides quaerens intellectum. Der Gläubige will sich denkend Rechenschaft geben von seinem Glauben, will vom Glauben zum Erkennen, und durch das Erkennen zum Schauen fortschreiten. Andererseits glaubt er die Notwendigkeit des im Glauben Angenommenen aus der Vernunft beweisen zu können. In diesem Suchen nach Vernunftbeweisen für die christliche Wahrheit, die doch als Glaubensobjekt durch die kirchliche Überlieferung gegeben ist, liegt ein für die Scholastik überhaupt charakteristischer innerer Widerspruch, der schon bei Anselm auf bedeutsame Weise hervortritt (Hauptschriften Anselms s. KG. S. 123). Der streng realistischen Lehrweise Anselms tritt als Gegner vom nominalistischen Standpunkt gegenüber Roscelin (seit 1092). Derselbe scheint

zuerst den Ausdruck: die allgemeinen Begriffe, Gattungen, Arten seien nur flatus vocis, also reine Abstraktionen, gebraucht zu haben. Zugleich ist er einer der ersten jener skeptisch gerichteten Gegner des kirchlichen Traditionalismus, welche die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklich in Anspruch nahmen. Durch seinen Nominalismus kam er insbesondere mit der kirchlichen Trinitätslehre in Konflikt. Der hier schon bedeutsam hervortretende Gegensatz zwischen dem an die Kirche gebundenen Glauben und dem freieren einseitig wissenschaftlich bestimmten Denken zeigt sich in der Folge noch viel schärfer bei Bernhard und Abälard.

Bernhard v. Clairvaux (Doctor mellifluus, † 1153) ist der „Mann des kirchlichen Lebens, der die Fahne der Kirche und ihre Autoritäten so hoch hielt, daß er jede Abweichung davon als Häresie proskribierte, aber auch, den Tiefen der mystischen Kontemplation zugewandt, nur diejenige Erkenntnis göttlicher Dinge gelten lassen wollte, die auf dem Boden eines bekehrten, geheiligten Herzens erwächst" (Thomasius). Er will nicht den reinen Traditionalismus, sondern auch eine Belebung und lebendige Aneignung der überlieferten Wahrheit; nur sucht er dieselbe wesentlich von einem mystischen Standpunkt aus, gemäß dem Motto: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Sein Antipode ist Abälard (Peripateticus Palatinus, † 1142). Er läßt zwar wohl auch die Autorität von Schrift und Tradition gelten, aber er stellt neben den Glauben das Wissen, neben die göttliche Offenbarung die menschliche Vernunft, und zwar so, daß er die Wahrheit des Glaubens abhängig macht von der Demonstration der Vernunft. „Intelligo ut credam; erst muß man wissen, dann kann man glauben." Er huldigt sonach einem formalen Supranaturalismus, verbunden mit materialem Rationalismus, in anthropologischer Hinsicht mit entschiedener Hinneigung zum pelagianischen Standpunkt. Sein dialektisches Interesse und seine dialektische Kunst läßt er bis zum Übermut spielen, und zwar nicht nur im Kampf mit zeitgenössischen Gegnern, vor allem seinen platonisch-realistischen Lehrern Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, gegenüber welchen er seinen aristotelischen Realismus (s. o.) auf siegreiche Weise zur Geltung brachte, — sondern wie sein kritisch-skeptisches Werk über den Dissensus der Väter (Sic et non) zeigt, auch den patristischen Autoritäten, ja dem Dogma selbst gegenüber. Vorwiegend kritisch gerichtet, bringt er es nicht zu einer harmonischen Anschauung; vielmehr verbindet er in sich selbst manche Widersprüche, welche er bei anderen scharf heraushebt. Hinsichtlich der Originalität und Selbständigkeit seiner „aufklärerischen Ideen" zeigt Reuter (Gesch. d. Aufkl. I, 251 ff.), daß er vielfach die Gedanken Früherer, wie Augustin, Agobard, Claudius von Turin, Fredegis, Berengar ausgesprochen; aber freilich that er das in neuer, geistreichkecker Ausführung und pikanter, bestechender Form. Er kann weder als eigentliches Genie noch als systematischer Denker gelten, übte jedoch als ausgezeichneter Lehrer und geistreicher Schriftsteller einen ungewöhnlich bedeutenden Einfluß auf seine Zeitgenossen. An grübelndem Scharfsinn wurde Abälard fast noch übertroffen von seinem geistesverwandten Jünger Gilbert de la Porrée († 1154).

Eine Vermittlung zwischen Abälards kritisch-skeptischer und Anselms und Bernhards kirchlich-gläubiger Richtung erstrebt die Schule der Viktoriner, ins-

besondere zunächst Hugo von St. Viktor († 1141). Das menschliche Erkennen hat für ihn eine bescheidenere Stellung und eingeschränktere Aufgabe als für Abälard. Die Wahrheiten der natürlichen Religion werden nach ihm von der Vernunft unterstützt, d. h. verstanden und als notwendig nachgewiesen, aber die eigentlichen und spezifisch christlichen Wahrheiten gehen über die Vernunft hinaus. Sie kommen aus der Offenbarung, sind für die Vernunft unbegreiflich, und nur eben im Glauben anzunehmen. Dagegen gibt es ein unmittelbares Ergreifen und Erkennen des durch die Vernunft nicht Erreichbaren, in der mystischen Erhebung zu Gott und Vereinigung mit Gott. Doch beherrscht diese mystische Seite bei Hugo noch nicht, wie bei den späteren Mystikern, das ganze System; sie dient bei ihm mehr nur dazu, überhaupt „die ganze Entwicklung zu beleben und zu erwärmen, und die müßige Dialektik abzuhalten". Hugo ist zugleich wichtig als einer der ersten scholastischen Systematiker (in seiner Summa sententiarum und seinem ausführlicheren Lehrsystem des Kirchenglaubens, dem Werke De sacramentis christianae fidei ll. II). Zu dauerhaft einflußreicher Geltung erhob diese systematische Darstellungsweise — nachdem Robert Pulleyn aus Oxford († 1150) in seinen Sententiarum ll. VIII sie fortzubilden versucht — der Sentenzenmeister Petrus Lombardus († 1164). Seine Sentenzensammlung (Sententiarum ll. IV) wurde nicht nur das Vorbild für unzählige andere Werke gleichen Titels, sondern auch gleichsam das Schul- und Lehrbuch der Scholastik, der klassische Text, an dessen Kommentierung die ganze Reihe der folgenden Scholastiker, auch die größten nicht ausgenommen, wetteifernd sich versuchte.

In ihrer zweiten Periode (13. Jahrhundert) erklimmt die Scholastik ihren Höhepunkt. Von einflußreicher Bedeutung wird die um den Beginn des Zeitraums unter Vermittlung arabischer Gelehrter (Avicenna, Averroes ꝛc.) sich verbreitende Kenntnis der Schriften des Aristoteles. Die Haupterzeugnisse der Scholastik dieser Periode, bald eigentliche Kommentare zum Sentenzenwerk des Lombarden, bald selbständiger konstruierte theologische Lehrsysteme oder Summae, charakterisieren sich durch die beträchtliche Gelehrsamkeit, mit der alles Mögliche in die Untersuchung hereingezogen wird und durch den gleich subtilen wie unermüdlichen Scharfsinn, womit die Gründe für und wider aufs Genaueste erörtert, alle Gesichtspunkte aufgesucht, alle Möglichkeiten erschöpft und erwogen werden, um so die endliche lehrhafte Entscheidung zu gewinnen. Erst durch diese Behandlungsweise wird jetzt das spezifisch katholische Dogma in seiner vollen Eigentümlichkeit zu wahrhaft adäquatem Ausdruck gebracht. So hat Alexander von Hales (Doctor irrefragabilis oder Theologorum monarcha, † 1245) in seiner großen Summa theologica mehrere der extrem katholischen Bestimmungen eingeleitet (vgl. unten C). Albertus Magnus (doctor universalis, † 1280) bethätigte neben eminentem scholastischem Scharfsinn und Tiefsinn umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse, die ihn dem Volk als Schwarzkünstler verdächtig machten, während sie für die Folgezeit von vielfach anregender Wichtigkeit geworden sind. Größer noch, jedenfalls zu größerem Ansehen und Einflusse gelangt, steht sein Schüler, Thomas v. Aquino da (Doctor angelicus, geb. 1225 oder 1227, † 1274), jedenfalls der geschickteste, in formaler Hinsicht vollendetste Systematiker der Scholastik. Seine drei Hauptwerke sind der Kommentar zu den Sentenzen

des Lombarden, die vier Bücher de veritate fidei catholicae contra gentiles, und die Summa theologiae. Die letztere zerfällt in drei Teile; der erste handelt von Gott als dem vollkommensten Wesen und von dem, was er durch seine Allmacht hervorgebracht hat; der zweite (eingeteilt in prima secundae und secunda secundae) behandelt die Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes und seinem sittlichen Thun, bietet also im Anschlusse an die anthropologischen Dogmen zugleich eine Ethik; der dritte, vom Verfasser unvollendet hinterlassene, aber später aus seinem Sentenzenkommentar ergänzte Teil handelt von Christus, den Gnadenmitteln der Kirche und dem Ziele des ewigen Lebens, zu dem der Mensch gelangen soll. — Thomas zeigt den Standpunkt der Scholastik in betreff des Verhältnisses von Wissen und Glauben auf besonders charakteristische Weise. Das Höchste ist ihm das Erkennen Gottes, das Wissen; aber nur die allgemeinen religiösen Wahrheiten sind der irdisch-menschlichen Vernunft erreichbar, darüber hinaus muß die Offenbarung führen. Doch darf kein Widerspruch sein zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie. Die philosophischen Wahrheiten enthalten die Vorbereitung (praeambula) der Glaubenswahrheiten, die natürliche Vernunft muß dem Glauben subservire, muß die Glaubenswahrheiten erläutern und verteidigen. Es tritt hierbei deutlich hervor, wie den materiellen Inhalt des Systems nicht nur der kirchliche Glaube bildet, sondern wesentlich auch die eigenen teils aus Plato und Aristoteles, teils aus Augustin und dem Areopagiten gewonnenen spekulativen Grundgedanken des Scholastikers. Und wenn nicht geleugnet werden kann, daß dem Gottesbegriff des Thomas, sowie seiner Anschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt ein gewisser pantheistischer, akosmistischer Zug inne wohnt, der in manchen Konsequenzen seines Systems zu Tage tritt, so ist ja eben dieser unvermittelt gebliebene Widerspruch, diese nicht zu Ende geführte Dialektik charakteristisch für die Scholastik überhaupt, welche bei ihrem Streben nach Unterordnung des Glaubens unter das Wissen, des Dogmas unter die Wissenschaft, immer wieder aufs Neue in Gefahr kommt, das Verhältnis vielmehr umzukehren und das Wissen über den Glauben zu stellen, die Vernunft über das Dogma entscheiden zu lassen.

In dem Doctor seraphicus **Bonaventura** (geb. 1221, † 1274), verband die Scholastik sich wieder enger mit der Mystik. An die tiefsinnige Spekulation der Viktoriner, bes. Richards von St. Viktor (des Magnus Contemplator, † 1173) anknüpfend, bethätigt er ein warmes religiöses Interesse und einen praktisch gerichteten Sinn, in Verbindung mit sinnigen poesievollen Konzeptionen; eine edle, ansprechende Erscheinung, aber von weniger eingreifender Bedeutung für den Entwicklungsgang der Scholastik. Seine Hauptwerke sind zwei theologische Handbücher, das Centiloquium (dogmatische Propädeutik) und das Breviloquium (spezielle Dogmatik); ferner ein Kommentar über die Sentenzen, nebst einer Reihe mystischer Traktate (Itinerarium mentis ad Deum etc.).

Dem Thomas trat als wichtigster, scholastischer Gegner der um ein Menschenalter jüngere franziskanische Theologe **Johannes Duns Scotus**, (Doctor subtilis geb. um 1274, † 1308) gegenüber. Der Gegensatz zwischen beiden läßt sich mit Dorner in Kürze dahin bestimmen, daß, wenn Thomas noch mehr geneigt war, die Notwendigkeit in Gott hervorzuheben, Duns über-

wiegend die Freiheit betonte; während jenen das Allgemeine interessierte, blieb Duns mit Vorliebe bei der Betrachtung des Einzelnen stehen; während Gott und Welt bei Thomas in einem mehr substanziellen Verhältnis stehen, betont Duns überwiegend die freie Kausalität Gottes. Überall zeigt Scotus mehr Interesse für das Konkrete, Einzelne, Persönliche; er vertritt mehr den Standpunkt des Willens, betont stärker die Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, — indem er die Unerkennbarkeit des Göttlichen nicht zugibt, welche Thomas, dem Areopagiten folgend, ausgesprochen hatte, — freilich betont er ebenso auch in starkem positivem Supranaturalismus die göttliche Erleuchtung, die notwendig dem menschlichen Erkennen entgegenkommen müsse; wie ihm denn eben in der Theologie die höchste, umfassendste Erkenntnis gegeben ist. Wenn er die Freiheit Gottes in seinem Verhältnis zur Welt nachdrücklich hervorhebt, so wird sie ihm auch geradezu zur Willkür, so daß die Welt fast nur Zufälligkeit und ihre Gesetze als zufällig willkürliche erscheinen; womit auch seine entschieden pelagianisierende Haltung auf anthropologisch-ethischem Gebiete und sein Eintreten für die Immaculata conceptio Mariae zusammenhängt. Duns ist noch Realist (in re), aber er neigt bereits zum Nominalismus hin, der dann in der dritten Periode der Scholastik mehr und mehr die Oberhand gewinnt, und zu ihrer Auflösung führt.

Aus dieser dritten Periode sind hervorzuheben: **Durandus de S. Porciano** (doctor resolutissimus, † 1334), ein vom thomistischen Realismus zum Nominalismus überlenkender Theologe; **Guilielmus Occam** († 1347 oder 1349), genannt Venerabilis inceptor oder Princeps nominalium, als der erste Lehrer des 14. Jahrhunderts, der wieder offen den Nominalismus (freilich in mehr modifizierter Form, als „Terminalismus" [Prantl]) vortrug. Die Allgemeinbegriffe haben nach ihm keinerlei Realität, sie sind nur subjektive Denkformen, Fiktionen, Abstraktionen; damit ist die Möglichkeit eines wirklichen, beweisenden Erkennens des Übersinnlichen faktisch geleugnet. Das Denken erscheint nicht im stande, über das vom Offenbarungsglauben Gewußte hinaus etwas zu beweisen; vielmehr kann von allem, was die Vernunft über das übersinnliche Bereich sagt, auch das Gegenteil wahr sein. Es scheint hieraus ein absoluter Skeptizismus als unvermeidliche Folgerung sich zu ergeben; doch zieht Occam vielmehr die Konsequenz auf die alleinige und absolute Autorität der Kirche und der heiligen Schrift, an welche der Glaube einzig sich zu halten habe. Ob dies so ganz ernst gemeint war? In der stets wiederkehrenden, mit großer Geflissentlichkeit ausgesprochenen Unterwerfung unter die Autorität der Kirche scheint eine Ironisierung seines eigenen Skeptizismus zu liegen; ein leiser Spott „über die Irrationalität des Glaubens, zugleich aber auch ein kräftiger Drang, aus dieser abgestorbenen Welt herauszukommen" (Landerer). Occam ist es, der den Satz der späteren Dialektik einleitet, daß etwas theologisch wahr und zugleich philosophisch falsch sein könne und umgekehrt: den berüchtigten Satz von der zwiefachen Wahrheit, mit welchem die Scholastik des sinkenden Mittelalters sich selbst ihr Todesurteil gesprochen. Occams zersetzende und zerwühlende, die Widersprüche aufdeckende Dialektik hat übrigens zugleich eine für die kirchliche Autorität und die kirchenpolitischen Ansprüche des Papsttums gefährliche Wirkung. Es ist ein frischer, unabhängiger, reformatorischer Geist, der durch seine Schriften kirchenpoliti-

chen Inhalts weht, und ihn oft in überraschender Weise als einen Vorläufer der Reformation und modernen Weltanschauung erscheinen läßt. Recht aufgegangen freilich ist die von dem englischen Franziskaner ausgestreute Gedankensaat erst im Zeitalter der Reformation durch den letzten Occamisten, den „Venerabilis inceptor einer neuen Kirchenzeit, Martin Luther“ (Wagenmann). Als der letzte Scholastiker wird gewöhnlich aufgezählt Gabriel Biel († 1495), ein Nominalist wie Occam. Aber die Mäßigung, womit er und einige andere im 15. Jahrhundert den scholastischen Standpunkt festhielten, sowie die verschiedenen Versuche zu möglichster Reinigung desselben bei Festhaltung seiner Grundform waren außer stande, den zunehmenden Verfall aufzuhalten. Aus der Reihe biblisch-praktischer (und natürlich-theologischer) Opponenten wider die Scholastik nennen wir als in dogmengeschichtlicher Hinsicht besonders belangreich: Johann v. Salisbury († 1180); Walter v. St. Viktor (um dieselbe Zeit); Petrus Cantor († 1197); Roger Baco genannt Dr. mirabilis als Inhaber eines staunenswerten Naturwissens († 1292). Aus den letzten Zeiten des Mittelalters gehören hieher Raymund v. Sabunde in Tolosa (um 1436), der mit seiner theologia naturalis einen interessanten Versuch macht, die Lehre des Christentums aus der Offenbarung Gottes in der Natur (mittelst Deutung des „liber creaturarum“ durch den liber Scripturae S. und umgekehrt) zu begründen und zu erweisen, aber auf diesem Wege doch keine tiefere reformatorische Wirkung hervorgebracht hat; sowie Nicolaus Cusanus († 1464; vgl. oben S. 150), ein spekulativ reichbegabter mystischer Naturtheologe, der die Scholastik vom Boden einer wenig klaren Erneuerung des Neuplatonismus und Areopagitismus aus bekämpfen wollte. Als vorzugsweise wichtige mystische Theologen des ausgehenden Mittelalters sind, nächst der oben schon hervorgehobenen Reihe deutscher (meist dominikanischer) Mystiker des 14. Jahrhunderts wie Ekkart, Tauler, Suso 2c. (oben A, S. 327) noch zu nennen: Joh. Gerson, Kanzler der Pariser Universität (Doctor christianissimus, † 1429), wichtig durch seine Versuche, die Grundgedanken der Mystik der Viktoriner wissenschaftlich fortzubilden und zu systematisieren, auch teilweiser kritischer Gegner der Scholastik, von der er aber doch nicht ganz loskommt (schrieb u. a.: Considerationes de theol. mystica; De consolatione theol. ll. IV.; De perfectione; De meditatione etc.); Thomas Hamerken v. Kempen (Malleolus, † 1471), tiefsinniger praktisch-asketischer Schriftsteller, besonders einflußreich durch seine ll. IV de imitatione Christi (oben S. 148 und 162); Dionysius der Karthäuser († 1471) und Luthers Ordensvorgesetzter und geistlicher Vater Joh. Staupitz († 1524).

Unter den evangelisch-vorreformatorischen Gestalten sind für den Gang der christlich-kirchlichen Lehrbildung die wichtigsten: John Wiclif († 1384), ein würdiger Inhaber seines Ehrenbeinamens „Doctor evangelicus“ kraft seiner von entschieden evangelischer Gesinnung getragenen Opposition gegen die Gewalt des Papstes und der Kirche, seines kühnen Auftretens gegen eine Reihe römisch-scholastischer Irrlehren und Mißbräuche und seiner bedeutenden Verdienste um Herstellung einer Bibelübersetzung. Seine Stellung hat (wie schon die seines Lehrers und Vorgängers Thomas de Bradwardina, Erzbischofs v. Canterbury, † 1349) zu ihrem Mittelpunkt den Glauben an die absolute Prädestination. Philosophisch ist Wiclif demgemäß strenger

Realist, hängt übrigens trotz der Entschiedenheit seines Auftretens gegen einzelne scholastische Lehren (z. B. die Transsubstantiation, die sakramentale Siebenzahl rc.) doch noch wesentlich mit der Scholastik zusammen. An Wiclif schließt sich an Johannes Hus († 1415). Seine vorreformatorische Bedeutung beruht vor allem auf seiner freisinnig-spiritualistischen Lehre von der Kirche und Prädestination sowie darauf, daß er die Autorität der Schrift an die Spitze stellt; im übrigen, namentlich in der Sakramentslehre, entfernte er sich nicht ganz so weit von der kath. Tradition als Wiclif. Derjenige endlich, der unter den „Vorreformatoren" am nächsten der Reformation gekommen ist, auch von deren Vorkämpfern selbst als ihr unmittelbarer Vorgänger anerkannt wird, ist Joh. Wessel (vgl. S. 328).

Auch die griechische Kirche des Mittelalters hat ihre Scholastik und Mystik, beide mehrfache Anklänge an die gleichnamigen Lehrformen des Abendlands darbietend, aber freilich minder reich an großen Erscheinungen und an produktiver Mannigfaltigkeit der Richtungen und Bestrebungen. Zu ihren bedeutendsten Scholastikern gehören: Euthymius Zygadenus († c. 1118), auch tüchtiger biblischer Exeget, auf dogmatisch-polemischem Gebiete Verfasser einer πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, „ein fortgesetzter Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbständiger gehalten" (Gaß); Niketas Akominatus (Choniates, † c. 1206), dessen Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας ein ähnliches Werk wie das des Euthymius, aber bedeutender und dogmatisch gehaltvoller ist. Interessant ist ferner Nikolaus v. Methone († in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhdts.) der die Anschauungen des Areopagiten teilweise fortzubilden sucht und in der Lehre vom Werk Christi ein etwas vereinfachtes Gegenstück (ob vielleicht Nachbildung?) zu Anselms Erlösungstheorie bietet. Unter den Mystikern ist der originellste Nikolaus Kabasilas (gest. um 1370). Sein Hauptwerk: περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς handelt vom Bunde der Seele mit Christo oder vom geistlichen Leben, wie dasselbe durch die Mysterien (Taufe, Myron und Abendmahl) in dem Gläubigen gepflanzt, aber dann auch durch den menschlichen Willen in ethischem Prozeß vollendet werde. Auch bei ihm sind anselmische Anklänge zu erwähnen, die seine Theorie von der versöhnenden Menschwerdung Christi darbietet. Ein nicht unbedeutender mystischer Schriftsteller ist auch der ungefähr gleichzeitige Demetrius Kydonius v. Creta († 1384), sowie ferner der etwas jüngere Symeon, Erzbischof v. Thessalonich (um 1400), Verfasser von Schriften über die 7 Sakramente, über den Glauben und die Riten der Kirche rc.

C. Einzelne Hauptlehren.

Die kirchliche Tradition war für die mittelaltrige Kirche selbstverständlich von hervorragendem Ansehen. Die scholastische Wissenschaft hat einen wohlbegreiflichen Respekt vor der Tradition; sie ist darauf gerichtet, den traditionellen Glauben und das Ansehen der Tradition zu rechtfertigen. Andererseits freilich liegt in der Scholastik selbst ein Prinzip, das sich gegen die kirchliche Tradition kehren und dieselbe bekämpfen kann. Das tritt heraus nicht nur in Abälards Sic et non, sondern auch in der Dialektik des Lombarden, (über die wiederholten Angriffe gegen dieselbe s. oben S. 128, 4); später in der Auflösung des Autoritätsstandpunktes durch Duns Scotus und

besonders durch Occam. Auch die Mystik, obgleich sie zunächst kirchlich sein will, enthält ein Prinzip, das auf Emanzipation von der kirchlichen Tradition führen muß und welches besonders heraustritt bei ihren spiritualistisch gerichteten Vertretern, welche das innere Wort, den Trieb und die Regierung des Geistes auf Kosten der kirchlichen Autoritäten betonen. Am stärksten zeigt sich diese Opposition gegen den kirchlichen Traditionsbegriff bei den häretischen Parteien (Albigenser, Waldenser) sowie bei den evangelischen Vorreformatoren. Ein Wessel z. B. will „mit der Kirche" glauben, aber nicht „an die Kirche", d. h. nicht an ihre alleinige Autorität, sondern eben an den heiligen Geist und an die Schrift.

Im übrigen fassen wir hier nur diejenigen Lehren ins Auge, welche in dieser Periode erst ihre vollendende Ausbildung erhalten haben, oder doch für die Scholastik in hervorragender Weise charakteristisch sind. Es sind das die Lehren vom Werk Christi, von der Heilsordnung und von der Kirche und den Sakramenten. Wir haben diese Stücke bei den früheren Perioden noch nicht berührt, weshalb ihnen hier jeweilig ein kurzer Rückblick zu widmen ist.

I. Die Scholastik ist die klassische Zeit für die Ausbildung der Lehre vom **Versöhnungswerk Christi**. In der alten Kirche war das hohepriesterliche Werk vielfach angesehen worden unter dem Gesichtspunkt der Erlösung aus der Gewalt des Teufels. Die Dämonologie hatte ja überhaupt große Wichtigkeit. Aus der Gewalt des Teufels, welchem die Menschheit verhaftet ist, befreit Christus, der sein Leben als Lösegeld gibt. Es wird dies, besonders im Anschlusse an Ausdrücke des Origenes so dargestellt, als sei dabei der Teufel betrogen worden, weil er (den auferstehenden) Christus nicht behalten konnte; dieser Betrug wird damit gerechtfertigt, daß ja der Teufel zuerst einen Betrug verübt habe. Einzelne Lehrer, Gregor v. Nyssa, Ambrosius, Ruffin, zum Teil auch Augustin und besonders Gregor d. Gr. (Moral. in Job. l. 33) beschreiben diesen Handel mit dem Teufel mit vieler Phantasie, in fast dramatisch-mythologischer Weise, ohne übrigens das ganze Erlösungswerk sich in ihm konzentrieren zu lassen (vgl. Bestmann in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1882, S. 89, ff.).

Neben dieser seltsamen Gedankenreihe wird aber auch die mystische Theorie ausgeführt, daß die gesamte menschliche Natur in Christus und durch Christus hergestellt, geheiligt und pneumatisch vollendet werde; durch den menschgewordenen Logos werde das ganze menschliche Geschlecht zu Gott erhoben 2c. Hiebei wird der Gesichtspunkt, daß auch eine Befreiung von der Sündenschuld, eine Versöhnung notwendig ist, mehr oder minder bei Seite gesetzt. Athanasius nun redet von einem angemessenen Ersatz, einem an Gott zu entrichtenden Äquivalent (*κατάλληλον*), wodurch der Mensch vom Tode befreit werde; dieser Ersatz sei der Tod Christi, sofern Christus wegen seiner Einheit mit dem göttlichen Logos der Notwendigkeit des Sterbens nicht unterworfen war. Andere sprechen auch schon den Gedanken aus, Christus sei für uns gestraft worden, habe ein Strafleiden auf sich genommen, das nicht er, sondern wir schuldig waren (Cyrill, Hilarius, Ambrosius); das Leiden Christi habe daher einen unendlichen Wert. So sehen wir die Elemente der späteren Lehrentwicklung schon in der patristischen Epoche vorhanden, aber freilich erst

im Keim, noch nicht in ausgebildeter Theorie. Die letztere bringt nun die scholastische Periode, und zwar auf besonders tiefsinnig geniale Weise durch Anselmus (Cur Deus Homo). Sein Gedankengang ist folgender: Gotte als dem höchsten Herrn gebührt die höchste Ehre; diese wird ihm menschlicherseits erwiesen durch Gehorsam, entzogen durch Ungehorsam. Eine Verletzung seiner Ehre kann Gott nicht dulden, er muß seine Ehre herstellen; das Geschöpf muß entweder ihm Genugthuung leisten (satisfacere) oder Strafe leiden; die erstere könnte darin bestehen, daß der Mensch eine Leistung darbrächte, die nicht seine Pflicht ist. Gott wählt nun von den zwei möglichen Wegen der satisfactio oder der poena den ersteren, weil er die Menschen, welche er geschaffen hat, nicht wieder vernichten will und — hier tritt ein eigentümlich kühner, aus Augustins Schrift vom Gottesstaate stammender, vor Anselm auch schon von Erigena spekulativ verarbeiteter Gedanke herein — weil die Zahl der gefallenen Engel durch erlöste Menschen ergänzt werden soll. Die satisfactio nun muß etwas sein, wozu der Mensch nicht verpflichtet ist, und das doch mehr ist, als was der Mensch durch die Sünde Gott entzogen hat. Da nun der Mensch alles, was er je leisten kann, Gott schuldig ist, und da jede einzelne Sünde (also noch vielmehr alle zusammen) schon den Wert der ganzen Welt übersteigt, so kann der Mensch diese satisfactio nicht leisten. Nur ein Gottmensch kann sie leisten, wie Christus (ein Gott muß es sein, weil die satisfactio größer sein soll, als alle Welt, und das ist nur Gott; aber ein Gottmensch muß es sein, denn der Mensch ist es ja, der die satisfactio schuldig ist). Die satisfactio Christi besteht also darin, daß Christus sich selbst oder etwas von sich Gott zur Ehre geben muß, wozu er als Geschöpf nicht verbunden wäre. Den Gehorsam seines Lebens ist er schuldig zu geben, aber den Tod ist er nicht schuldig, und so kann er den Tod Gott zum Opfer, Gott zur Ehre geben. Damit erwirbt er sich ein besonderes Verdienst. Für sich selbst braucht er dieses Verdienst nicht; aber damit seine That nicht zwecklos sei, muß er das Verdienst andern zukommen lassen können, und so machte Christus seine Brüder zu Erben seines Verdienstes. So wird die Sünde vergeben, und die Ehre Gottes hergestellt. Durch den Glauben bekommt dann der Mensch Teil an dem Verdienst Christi. So interessant diese geschlossene Ausführung Anselms ist, so wird doch mit Recht vom evangelisch-soteriologischen Standpunkte aus manches gegen sie eingewendet, hauptsächlich das, daß Anselm gleichsam aus der kriminalrechtlichen Betrachtung in die zivil- und privatrechtliche übergeht, womit der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit seine objektive Bedeutung verliert. Der ganze Vorgang wird ihm zu einem Privathandel, einer willkürlichen Privatentschädigung an Gott. Die Theorie Anselms leidet überhaupt an dem Fehler, daß es in ihr zu keiner gehörigen ethischen Vermittlung kommt, sie trägt einen äußerlich-juridischen Charakter, hat aber andererseits vor der Mehrzahl ihrer älteren kirchlichen Vorgängerinnen das voraus, daß sie das ganze Versöhnungswerk mit besonderem Ernste unter den Gesichtspunkt einer Schuld stellt, deren Sühnung dem gottmenschlichen Mittler obliegt (vgl. einerseits Ritschl, Jahrb. f. d. Th. 1860, 584 ff. und Rechtf. und Vers. Bd. I, andererseits Thomasius, Christi Person und Werk III, 216 ff., und bes. Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs, Theol. Stud. und Kritiken 1880).

Schon Abälard kritisierte die Anselmsche Lehre von der Genugthuung, sowie überhaupt die Idee eines Gotte dargebrachten Lösegelds. Er fragte: warum konnte Gott nicht einfach vergeben? wozu bedurfte es das Blut eines Unschuldigen, um so vielen Schuldigen zu verzeihen? Seine Lehre geht vielmehr dahin, daß Gott in der Menschwerdung und in dem Leiden Christi seine Gnade und Liebe bekunde, welche nun im Menschen volle Gegenliebe erwecke, so daß derselbe, durch Christi Vorbild belehrt, die Sünde in sich überwinde. Damit verbindet Ab. den Gedanken, daß Christus, der Gerechte, für uns bitte, und durch seine, eines Gerechten und Vollkommenen, Fürbitte uns Verzeihung und Erlösung verschaffe. Während es also bei Anselm ein objektiver Prozeß zwischen Gott und Mensch ist, verlegt Abälard den Vorgang auf das rein menschliche, subjektiv-psychologische Gebiet. Die einseitig hohe Wertschätzung, welche Ritschl (a. a. O.) für diese Lehre hat, haben Cremer (a. a. O.), Kreibig (s. S. 345), Dorner (Glaubenslehre II, S. 551) und andere zurückgewiesen.

Von den übrigen Scholastikern kommen einige auf die altkirchliche Herbeiziehung Satans wieder zurück (Bernhard, Hugo, der Lombarde — die beiden letzteren jedoch unter gleichzeitiger Geltendmachung auch einer mehr ethischen Betrachtungsweise, ähnlich der Abälardschen). Unter dem hauptsächlichen Gesichtspunkt von Verdienst und Genugthuung betrachtet Thomas die Leistung Christi; jene beiden ergänzen einander, sofern durch die satisfactio die Schuld der Menschen aufgehoben, durch das meritum die positive Gnade erworben wird, wodurch dann — das ist das pelagianisierende Moment dabei — dem Menschen die Möglichkeit gegeben wird, sich selbst nun Verdienst zu erwerben. Schon bei Thomas ist die satisfactio Christi nicht eigentlich notwendig, sie ist nur passend (conveniens). Duns Scotus endlich, der Urheber der flachen und äußerlichen Acceptationstheorie, gibt die Notwendigkeit der satisfactio ganz auf; er läugnet die Unendlichkeit der Schuld ebenso, wie die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Nur ex gratuita Dei acceptatione sei dasselbe doch hinreichend; denn Gott habe (vgl. über seinen abstrakten Gottesbegriff S. 332) die freie Machtvollkommenheit, es so anzunehmen und gelten zu lassen.

II. Wir wenden uns zu einem Blick auf die Lehren von **Rechtfertigung und Wiedergeburt.** Die Veräußerlichung und pelagianische Trübung der biblischen Lehre von Rechtfertigung und Wiedergeburt erreicht in unserer Periode ihren höchsten Grad. Aber sie datiert schon aus der altkirchlichen Zeit. Eigentlich sofort nach dem apostolischen Zeitalter wurde unter der Einwirkung des judaistisch-gesetzlichen Geistes die Tiefe der paulinischen Gedanken von Glaube und Gerechtigkeit nicht mehr recht verstanden. Mit dem Erstarken des katholischen Kirchenbegriffs, mit dem Steigen der kirchlichen Autorität und ihrer Ansprüche trat schon in jener Zeit in Geltung, was Schleiermacher als das Charakteristische des katholischen Standpunkts bezeichnet (Chr. Gl. § 24): daß nämlich das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig wird von seinem Verhältnis zur Kirche. Die Kirche ist ja die reale, sichtbare Gnadenanstalt, die allgenugsame Spenderin des Heils; so wird denn der Glaube an Christus zur Anerkennung der Kirche und zum Bekenntnis ihrer Lehre, zum Gehorsam gegen ihre gesetzliche Autorität. Freilich werden Buße nnd Glauben auch

von den Vätern als Bedingungen des Heils ausgesprochen, aber beide wesentlich mit der Taufe in Verbindung gebracht. In dieser kommt der Mensch in eine neue Stellung zu Gott; aber nun soll er gute Werke thun, teils um dadurch die Seligkeit zu erlangen, teils um die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen. Schon wird auf diese guten Werke, und namentlich das Leiden des Martyriums, der Begriff des Verdienstes angewendet; beim Pastor Hermae taucht schon der Gedanke einer überverdienstlichen Leistung auf (*δόξαν περισσοτέραν περιποιεῖν*). Die guten Werke gelten demnach nicht als die organische Entfaltung des Glaubens, sondern sie kommen äußerlich, mechanisch, arithmetisch zu demselben hinzu. Der Begriff des Glaubens aber wird einseitig theoretisch oder historisch gefaßt, er wird, unter zunehmender Verkennung seines Wurzelns in innerlicher Herzenshingabe an Christum, zur äußerlichen Anerkennung der kirchlichen Lehre und zum Einverständnis mit derselben. — Auch ein Augustin partizipiert an dieser veräußerlichten und verkümmerten Fassung des Glaubensbegriffes. Derselbe dringt allerdings viel tiefer in die paulinischen Gedanken ein; auch hatte er ja persönlich die vergebende, rettende und beseligende Macht der Gnade aufs reichste erfahren, und seine ganze Lehre enthält viele evangelische Elemente. Aber diese Elemente werden stark zurückgedrängt, ja fast erdrückt durch das Übergewicht des katholischen Kirchenbegriffs, der bei ihm alles beherrscht. Die Kirche ist ihm die einzige Heilsanstalt und Heilsvermittlung, das Verhältnis zu Christo ist an die Kirche gebunden; der Glaube wird dadurch zur kirchlichen Rechtgläubigkeit. Durch die Taufe wird uns die Wiedergeburt zu teil; diese wiedergebärende Taufe ist aber schon Kindertaufe; für die nach der Taufe begangenen Sünden hat Genugthuung von seiten des Menschen einzutreten und da wird das Thun des Menschen als ein Verdienst betrachtet, welches Gott belohnt. Freilich, weil das Gute aus der Gnade herkommt, belohnt Gott eigentlich seine eigenen Gaben und Werke; — aber wie sollte und konnte dieser Gedanke vor Mißverständnis bewahrt werden? — Der historische Pelagianismus hatte allerdings eine noch weit äußerlichere und einseitig gesetzliche Anschauung von den Aufgaben und Grundfaktoren des christlichen Lebens durchgeführt und lehrhaft ausgesprochen, wobei der Begriff der Gnade fast ganz aufgehoben, der Glaube rein theoretisch gefaßt, eben darum eine rechtfertigende Kraft ihm für sich allein abgesprochen wurde, dagegen aber die Werke der Liebe und Gnade als rechtfertigend verlangt wurden und ihnen Verdienst zugeschrieben wurde. Die Lehrentscheidungen im zweiten Viertel des 6. Jahrh. erkannten allerdings theoretisch die augustinischen Lehren an; praktisch und faktisch aber drang der Pelagianismus, besonders unter Gregors d. Gr. und der folgenden Päpste Einfluß, mehr und mehr in Leben und Lehre der Christenheit ein. Die Rechtfertigung wurde so nachgerade ganz zu einer physischen oder magischen Gerechtmachung (transmutatio de statu injustitiae ad statum justitiae), zu einer infusio gratiae, welche zugleich die remissio peccati in sich schließt. In der infusio gratiae wird der Glaube auf Gott hingerichtet, aber zugleich zu dem an sich nur theoretischen Glauben die ihn erst lebendig und wirksam machende Liebe hinzugegeben (fides caritate formata), wodurch die justificatio sich erst vollendet. Mit Hilfe der ihm geschenkten Gnade kann sich nun der Mensch Verdienste erwerben. — Thomas v. Aquin unterschied dabei: sofern diese

Verdienste von der göttlichen Gnade ausgehen, müßten sie merita de condigno genannt werden, Verdienste im vollkommenen Sinn, die aber eben nicht Sache des Menschen sind; sofern sie vom menschlichen Willen ausgehen, könnten sie aus Billigkeit, de congruo, doch auch merita genannt werden. Natürlich blieb man bei dieser feinen Distinktion nicht stehen. Bald wurde daraus der Satz, daß das meritum de congruo das die justificatio vorbereitende Thun des Menschen und das meritum de condigno das Verdienst des schon in der Gnade, im Justifikationsprozeß stehenden Menschen sei. Dazu kamen dann noch die consilia evangelica und die überverdienstlichen Werke. Am traurigsten machte der kirchliche Pelagianismus sich breit in dem, gegenüber seinem eigentlichen Sinn und Zweck ganz zur Karrikatur gewordenen Bußwesen. Die Buße ward aus echter μετάνοια zu einem äußerlichen Werk. Den Gipfel der Äußerlichkeit bildete der Ablaß. Ursprünglich allerdings nur Erlaß der im Bußsakrament angesetzten Kirchenstrafen durch Vertauschung mit anderen verdienstlichen Leistungen oder mit Geldabgaben, wurde er allgemach zum Erlaß der Strafen der Sünde als solcher in diesem Leben sowohl wie im Fegfeuer des Zwischenzustands; und schließlich ward daraus — namentlich in der Anschauung des Volks — einfach die Vergebung der Sünden. Alexander von Hales war es, der zuerst diesen Mißbrauch mit der Theorie von dem thesaurus meritorum, dem angesammelten Kapital der durch Christus und die Heiligen erworbenen Verdienste, die nun der Papst als Bankhalter den einzelnen Bedürftigen zuwenden kann, zu decken wußte und selbst ein Thomas gab seine Dialektik hiezu her. Allerdings sollte mit dem Ablaßnachsuchen auch wahre Reue verbunden sein, aber die rohe Masse setzte sich hierüber leicht hinweg. In so unsittlicher Verkehrung endete in der spätmittelalterlichen Praxis und Theorie ein an sich ernster und tiefsittlicher Gedanke des Christentums! Es ist gerechte Vergeltung, wenn die Reformation gerade von hier ihren Ausgang nahm.

So die Scholastik. Fragt man, ob etwa die Mystik der Wahrheit der Rechtfertigungslehre näher gekommen sei und ihre Tiefe richtiger verstanden habe, so begegnet man bei denjenigen Mystikern, die im wesentlichen noch auf dem Boden der kirchlichen Lehre und Anschauung bleiben, neben warmer innerlicher Frömmigkeit im Grunde doch auch wieder dem Pelagianismus der Heilsaneignung. Das eigene Thun, die Virtuosität im Erfahren asketischer Zustände, der mystische Stufengang wird in selbstgerechter Weise hochgeschätzt, zum Teil wird gerade dafür ein besonderes Verdienst in Anspruch genommen. Aber allerdings stehen solche einfachfromme Mystiker (wie Tauler, Suso, Thomas v. Kempen), die das Leben in Christo und mit Christo betonen und das Heilsleben, statt es mit der Kirche in zahlreiche einzelne Stufen und Stücke zu zersplittern, vielmehr möglichst einheitlich und zentral auffassen, bedeutungsvoll da, als erste Keime einer tieferen und lautereren Glaubens- und Lebensrichtung. Daß ein anderer Geist hier lebte, bezeugt Luthers bekanntes Urteil über die „deutsche Theologie". Indessen geht eine reinere, dem Protestantismus verwandtere Auffassung der Heilsaneignung doch auch durch die scholastische Entwicklung hindurch. Anselms Meditationen, die erbaulichen Schriften eines Thomas Aquin, Albertus ꝛc. enthalten manches, was anders lautet und tiefer gerichtet ist, als der äußerliche Weg der Selbstgerechtigkeit,

den die meisten Kirchenlehrer zeigten. Dabei haben selbst im engeren Sinn als „Vorreformatoren" bezeichnete Männer von dem „Reformatorischen" entweder nur das Negativ-Polemische (Opposition gegen das Papsttum und die katholische Kirche im Prinzip, oder gegen einzelne Mißbräuche desselben) oder das Formale (Betonung des Schriftprinzips), während im Materialen, also gerade in der Hauptsache, keiner zum neuen Wahrheitsprinzip vollständig durchdringt. Wohl am nächsten der Reformation steht Wessel. Das Negative, daß der Mensch durch Werke nicht gerecht werde, betont er jedenfalls energisch genug. Nach der positiven Seite ruht ihm die Rechtfertigung auf dem Verdienst Christi, ist bedingt durch den Glauben als Organ, aber zugleich auch — durch die rechtfertigende Liebe; hierin huldigt doch auch er der katholischen Anschauung, obschon in manchen Aussprüchen der bevorstehenden evangelischen Wendung so nahe kommend, als es für einen auf katholischem Boden Stehenden überhaupt möglich war. Ritschl spricht (Rechtf. u. Verf. I § 20. S. 121), die Vermutung aus, daß gegen Ende des 15. Jahrhunderts ein allgemeiner Rückgang auf den augustinischen Orientierungspunkt der religiösen Stimmung — da das Bewußtsein von der Sündhaftigkeit stärker, das Vertrauen auf Verdienste geringer und das Bedürfnis nach sündenvergebender Gnade größer war — begonnen habe, der mit dem Sinken des Kredits der mönchischen Werkheiligkeit sowie mit dem Verschwinden der nominalistischen Schule zusammentraf, und daß insbesondere die Richtung der Wittenberger Theologen auf Augustin ursprünglich nur ein Glied in jener Gesamtbewegung der Kirche war. Interessant genug ist diese Mutmaßung auf jeden Fall; aber noch bedarf es reichlicherer Nachweise, als die von Ritschl gebotenen, um ihr bestimmtere Gestalt zu geben.

III. Die Lehre von der **Kirche** wird von den wichtigsten Lehrern des Mittelalters gar nicht ausdrücklich im Zusammenhang der übrigen Dogmen abgehandelt, bildet aber gleichwohl das allen anderen zu Grund liegende Thema. Die herrschende Anschauung war, daß alle Wahrheit und alles Heil in der sichtbaren römischen Kirche, zuoberst im Papst konzentriert sei. Mit ungeheuerer, wahrhaft göttlicher Vollmacht erscheint die Kirche ausgerüstet, sofern sie den Glauben durch ihre Lehre, das Gewissen durch ihre Gebote beherrscht und regelt, geistliches Leben durch die Sakramente spendet und erhält, und über Heil und Seligkeit von Lebenden und Toten entscheidet. Sie ist die Repräsentation des Göttlichen, des Himmlischen in irdischer Gegenwart; daher auch die ungemessenen Ansprüche derselben in allen irdischen, weltlichen Beziehungen. Meinungsverschiedenheit war nur über die Frage, ob der Papst oder die Gesamtheit der Bischöfe und die Konzilien die höchste Autorität haben, letztere Annahme kräftig vertreten im Episkopalsystem eines d'Ailly, Gerson, Nikolaus v. Clemanges ꝛc. Aber im großen und ganzen erlag diese Opposition seit dem 2. Viertel des 15. Jahrhunderts (s. KG., S. 149 ff.) und das Papalsystem blieb theoretisch und praktisch Sieger.

Prinzipieller und weitertragend war die Opposition eines **Wiklif**. Die Kirche ist ihm die Gemeinschaft der Prädestinierten. Auf Erden, in der sichtbaren Kirche sind freilich auch Heuchler und falsche Glieder untermischt; ein sichtbares Haupt der Kirche ist nicht nötig, Christus ist das wahre Haupt;

der hierarchische Stufenunterschied ist zu verwerfen u. s. w. An diese Ideen schließt Hus sich aufs engste an (vgl. o. S. 334). Aber auch diese prädestinatianisch-spiritualistische Opposition gegen den katholischen Kirchenbegriff drang nicht durch, weil mit dem objektiven Prinzip des Heils, das in der absoluten göttlichen Gnade gegeben ist, nicht auch die subjektive Verwirklichung im Glauben als Heilsgewißheit verbunden ist, in der Weise, wie bei den wirklichen Reformatoren der Kirchenbegriff mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zusammenhängt.

IV. Über die schon mehrfach erwähnten **Sakramente** ist nun in unserer Periode zurückgreifend auf die ältere Kirche zu reden. Der Sakramentsbegriff (sacramentum zuerst bei Tertullian, als lateinisches Äquivalent von *μυστήριον*) war in der alten Kirche natürlich zunächst ein unbestimmter und vieldeutiger. Die Aussagen der Väter über Taufe und Abendmahl, ihre Vorstellungen vom Verhältnis des Äußeren und Innern dabei sind sehr verschiedenartig und schwankend. Von der Taufe reden die Väter der ältesten Zeit in begeisterten, zum Teil sehr überschwänglichen Worten (Barnabas, Hermas rc.). Tertullian drückt über das durch sie Gewirkte in seiner stark realistischen Weise sich aus (felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!). Cyprian preist die reinigende, erneuernde, beseligende Wirkung des Taufwassers. Origenes faßt in etwas nüchterner Weise das Wasserbad als Symbol der Reinigung der Seele. Nur einzelne Richtungen des Gnostizismus sieht man die Taufe prinzipiell geringer schätzen. Die Kindertaufe ist aus Irenäus adv. haer. II, 22, 4 vielleicht nicht ganz sicher zu erschließen (vgl. Baur, Vorless. üb. DG. I, 671 f.), aber schon Theophilus v. Antiochien (Alleg. in Evang., l. I, p. 34 ed. Zahn) kennt und empfiehlt die Sitte. Von Tertullian wird sie angeführt, aber getadelt, von Cyprian (Ep. 64 ad Fidum) wird sie in Schutz genommen, seit dem 4. Jahrhundert erscheint sie im großen und ganzen als in der Kirche herrschend. Über die nicänische Entscheidung in betreff der Ketzertaufe s. KG. S. 45 f. Im Kampf mit dem Donatismus stellte Augustin die objektive Gültigkeit der Gnadenmittel, speziell der Taufe, fest, wobei er die Autorität des Nicänums für sich hatte. Seine diesbezügliche Lehre hängt natürlich mit seiner Anschauung von der Kirche eng zusammen. Die Taufe gilt ihm als absolut notwendig zum Heile; — ist sie nicht mehr möglich, so läßt er, nach einigen Stellen, auch schon den Wunsch getauft zu werden genügen; oder er läßt die Bluttaufe des Märtyrertodes als Ersatz für das fehlende Sakrament eintreten. Freilich ist nach ihm in Wahrheit die Prädestination dasjenige, was das Heil verbürgt und gibt; die Taufe als Inkorporation in den Leib Christi ist eben „nur das Mittel der Realisierung des prädestinatianischen Ratschlusses Gottes, in welchem letzteren die Prädestination zur Kirche bereits wesentlich mitenthalten ist; denn nur in ihr kann die Prädestination zu ihrem Effekt kommen" (Steitz). Wenn nun Augustin in dieser Weise die völlige Notwendigkeit der Taufe stark betont, so fordert er doch auch, daß der Glaube dabei sei; er will nicht das opus operatum. Aber wie steht es dann mit den Kindern? Augustin statuiert da einen stellvertretenden Glauben der Paten oder in letzter Beziehung der Kirche, welcher ja die Kinder als ihrer geistlichen Mutter angehören; auch spricht er schon den Gedanken aus, daß ja eigentlich beim Kind

die Empfänglichkeit noch größer sei, weil bei ihm noch keine eigentliche Selbstthätigkeit, also auch noch kein Widerstand möglich sei. — In der Scholastik nun wird eigentlich nur diese augustinische Lehre von der Taufe wiederholt und eingehender entwickelt. Ihre Anschauungen von Wirksamkeit und Notwendigkeit der Taufe (natürlich der Kindertaufe), wie auch vom stellvertretenden Glauben der Kirche für die Kinder, die noch nicht glauben können, sind im wesentlichen die gleichen wie bei jenem; nur wird von ihr noch bereitwilliger zugestanden, daß, wo die Möglichkeit die Taufe zu erlangen fehlt, auch das gläubige Verlangen genüge, weil Gottes Allmacht nicht an das Sakrament gebunden sei. Freilich wird dieses Zugeständnis nicht gemacht ohne die Restriktion, daß für solche Ungetaufte dann das Fegfeuer bereit sei, gleichwie für die ungetauft sterbenden Kinder eine andre Abteilung des Zwischenreichs: der sogen. limbus infantum.

Für das Dogma von der Taufe ist das MA. sonach nicht die eigentliche Zeit der Lehrbildung; weit mehr kann das gesagt werden hinsichtlich des Abendmahls sowie der übrigen katholischen Sakramente und des Sakramentsbegriffs überhaupt. Den Mittelpunkt der mittelaltrigen Lehre vom Abendmahl bildet die Transsubstantiation. In dieser Lehre hat sich die äußerliche, grobsinnliche Auffassung der Realisten unter den altkirchlichen Lehrern über die Eucharistie zu einer ganz und gar magischen vollendet, entsprechend der krassen Versinnlichung und Veräußerlichung, in welche das Christentum im Mittelalter überhaupt geriet. In der alten Kirche waren unbestimmtere, allgemeiner und mehr rhetorisch gehaltene Schilderungen neben Versuchen zu bestimmterer Fixierung hergegangen; eine realistische und eine symbolische Auffassung hatten bei nicht wenigen Vätern neben einander Raum gehabt. Von besonderer Wichtigkeit wurde jene realistische Anschauungsweise, welche Brot und Wein insofern als Leib und Blut Christi betrachtet, als der Logos gleichsam in einer zweiten Menschwerdung Brot und Wein ebenso annimmt und zu seinem Organ macht, wie in der ersten Menschwerdung Leib und Blut. Mit diesem Gedanken, wie er sich bei Justin, Irenäus, Gregor v. Nyssa u. a. Realisten findet, ist noch nicht die katholische Verwandlungslehre ausgedrückt, er ist aber die Wurzel derselben; an sich besagt er nur, daß die sinnlichen Elemente durch die priesterliche Konsekration nicht mehr nur dies allein sind, sondern eine höhere Bedeutung erhalten, daß sie zu Leib und Blut Christi in eine besondere Beziehung treten und so eine besondere Wirkung von seiten Christi vermitteln. Man hat diese Anschauung als metabolische bezeichnet. Die Verwandlungslehre im späteren Sinn findet sich im patristischen Bereiche noch nicht, auch nicht bei solchen vorzugsweise stark metabolisch sich ausdrückenden Vätern wie Cyrill v. Jerusalem und v. Alexandria, Chrysostomus, Ambrosius 2c. Ja es ist für die katholische Kirche eine Verlegenheit, daß Papst Gelasius I. (492—496) in dem Traktat De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium in betreff des Abendmahls sagt, daß „weder die Substanz noch die Natur des Brotes und des Weines aufhören“ und daß „ihre natürlichen Eigenschaften unverändert bleiben.“ Aber wie in der Lehre von der Person Christi mehr und mehr die Richtung aufs Doketische ging, so wendet auch die Anschauung vom Abendmahl mehr und mehr sich aufs Magische. Von den Vätern des Abendlandes hatte noch Augustin, ähnlich

wie Tertullian, Cyprian, auch noch Leo d. Gr., eine vorwiegend symbolische Auffassungsweise gehegt (c. Faust. XX, 21: Sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur, etc.). Ambrosius aber und namentlich Gregor d. Gr. vertraten eine streng realistische Vorstellungsweise. Der letztere sprach den Gedanken, daß dieses Sakrament ein sich stets wiederholendes Opfer sei, wobei Christus abermals den Opfertod erleide (iterum in mysterio s. oblationis patitur, etc.), zuerst in der später allgemein kirchlich gewordenen Weise aus. Diejenige Bestimmung freilich, welche zur Ausbildung des eigentlichen Transsubstantiationsbegriffs führte, hat erst Paschasius Radbertus entwickelt. Von ihm wird der in Brot und Wein bestehende Abendmahlsleib, der ursprünglich den natürlichen Leib Christi nur abbildete und repräsentierte, mit diesem identifiziert, so daß nun Brot und Wein für eben dasjenige Fleisch und Blut Christi zu halten sei, das von Maria geboren wurde, das am Kreuz litt und vom Grabe auferstand (De corpore et sanguine domini ad. Carol. Calvum, 844). Durch das schöpferische Wort Christi (nicht des Priesters) geschehe dieses Wunder der Verwandlung, die also ein immer neues Schaffen und Hervorbringen des Leibes Christi sei, der dann in der Messe täglich aufs neue geopfert werden könne. Indessen will Paschasius doch keine manducatio capernaitica lehren; die Ungläubigen, erklärt er, empfangen Christi Leib und Blut nicht. Auf die Frage, warum nun die Verwandlung nicht so geschehe, daß wirklich auch Christi Leib für das Auge sichtbar wird? antwortet er: dann wäre es ja gar kein Mysterium mehr; es würde das den Genießenden mit Schauder erfüllen, und die Heiden und Ungläubigen würden einen solchen Genuß abscheulich finden; auch solle gerade durch solche Verhüllung der Glaube geübt werden. Manchmal freilich werde das den Gläubigen zur Stärkung oder als Lohn ihrer heißen Sehnsucht zu teil, daß ihnen Leib und Blut Christi wirklich in sichtbarer Gestalt, etwa in der Gestalt eines Lammes erscheine.

In der Scholastik nun wurden die Konsequenzen aus dieser ungeheuerlichen Lehre des Paschasius vollends vollzogen. Infolge der Verwandlung sind, gemäß diesem hauptsächlich durch Lanfranc (s. o.), Peter Damiani (bei dem zuerst das Wort transsubstantiatio vorkommt) und Petrus Lombardus ausgebildeten, durch das 3. Laterankonzil 1215 kirchlich bestätigten transsubstantiarischen Dogma die Elemente nur noch scheinbar vorhanden; in Wahrheit ist Christus selbst in der konsekrierten Hostie gegenwärtig. Eben hieraus folgt die Adoration des auch außerhalb des sakramentalen Genusses in der Monstranz vorhandenen Leibs Christi; daher das um 1260 in den Niederlanden aufgekommene, 1311 (Konzil zu Vienne) kirchlich bestätigte Fronleichnamsfest. Nicht minder hängt damit zusammen die Sitte, das Abendmahl nur unter einerlei Gestalt auszuteilen, eingeführt vorgeblich aus dem Grund, damit nicht durch Verschütten des Kelchs das Sakrament beeinträchtigt, in Wahrheit aber, damit der allein den Kelch genießende Priester ausgezeichnet und das Mysteriöse des Sakraments gesteigert werde.

Man kann zugestehen, daß es ein religiöses Interesse sein konnte, welches zu solchen magischen Anschauungen fortschreiten ließ, das Interesse, den persönlichen Christus recht nah und gegenwärtig zu haben und in innige Gemeinschaft mit ihm zu treten. Aber dasselbe war denn doch in trauriger

Weise auf den Irrweg abergläubiger Materialisierung des Glaubens und der Glaubensobjekte geraten. Vor der scholastischen Fixierung des Dogmas war Berengar v. Tours (s. o.) der letzte gewesen, der durch Erneuerung des früher von Augustin, dann gegenüber Radbert von Ratramnus vertretenen symbolisch-spiritualistischen Abendmahlsbegriffs wider die magisch-materialistische Glaubensrichtung der Mehrheit seiner Zeitgenossen aufzutreten wagte. „Wenn wir jetzt noch im Bilde stehen, wann werden wir die Sache haben?" war die Gegenfrage, mit der man gegen ihn entschied. Man wollte eben „das Reale und Wirkliche, die Sache selbst, in ihrer materiellsten Gestalt, in welcher sie als sinnlichstes Objekt mit den Händen gegriffen werden konnte;" man meinte gar nichts zu haben, wenn man es nicht in dieser sinnlichen Gestalt hätte. In letzter Beziehung handelte es sich für die Verteidiger dieser so grob materiellen Anschauung (bewußt oder unbewußt, aber durchaus im Geist der mittelalterlichen Scholastik) darum, daß die Kirche, welche so ungeheure, nicht nur menschlich-magische, sondern angeblich göttliche Kräfte und Machtvollkommenheit zur Verfügung hatte, dem Glauben und Gewissen ihrer — man kann nicht mehr sagen Kirchengenossen, sondern — Unterthanen gegenüber eine ganz absolute Autorität und Herrschaft beanspruchte und auf solche Weise auch in der That erhielt und ausübte. Daß darüber das ethisch-religiöse Moment wirklich auf ein Minimum reduziert wurde, verstand man nicht, oder man übersah es im Interesse der Hierarchie. Die Opposition, welche nie ganz verstummte (vgl. für die spätere Zeit besonders Wiclif und Wessel) ignorierte oder unterdrückte man aus demselben Grund.

Der gleiche hierarchische Zug geht nun auch durch die übrige Sakramentslehre. Einmal wird in unserer Periode die Siebenzahl der Sakramente fixiert, welche bisher geschwankt hatte (bis zu Augustin waren eigentlich nur Taufe und Abendmahl als Sakramente angesehen, der Areopagite zählte sechs, Peter Damiani zwölf, Hugo v. St. Victor, Abälard u. a. fünf ꝛc.). Die Siebenzahl hat zuerst der Lombarde (1159), aber erst durch Thomas und Albertus Magnus werden die sieben Sakramente zur unbezweifelten Anerkennung gebracht und ihre Siebenzahl in spekulativ-dialektischer Weise als logisch notwendig dargethan und zur Verherrlichung der kirchlichen Hierarchie verwendet, ebendamit aber ein neuer wirksamer Beitrag zur Veräußerlichung des religiösen Lebens der Christenheit geboten. Der Begriff des Sakraments wird also von der Scholastik dahin fixiert: Zur augustinischen Bestimmung sacramentum est gratiae invisibilis visibilis forma wird hinzugefügt: das Sakrament sei nicht nur significandi, sondern sanctificandi causa eingesetzt (Thomas: sacramentum est id quod sacrat). So erscheinen die Sakramente als Mittel des Heils, und zwar als notwendige; sie sind objektiv wirksam, nicht vom spendenden Priester abhängig, wenn dieser nur die kirchliche Intention hat. Sie sind für immer wirksam, verleihen einen character indelebilis, sie wirken endlich ex opere operato, soweit nicht vom Menschen ein Riegel (obex) vorgeschoben wird. Worin das Letztere besteht, wird verschieden aufgefaßt. Wenn aber auch theoretisch damit eine beschränkende Bedingung verbunden wurde, die noch einen Schatten von ethisch-religiöser Haltung retten sollte, so ist doch klar, daß das faktisch und praktisch wenig half. Schließlich sah man in der That die Teilnahme am Sakrament als ein gutes verdienstliches Werk an, und er-

reichte mit solcher Werkgerechtigkeit das Äußerste der Verkehrung der wahren christlichen Lebensordnung.

Litteratur

(insbes. zur Spezialgeschichte der einz. Lehrgebiete u. Dogmen. Vgl. sonst o., S. 142 u. 161 f.).

Nominalismus und Realismus: Köhler, Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluß auf das dogm. System des MA. A. Pierson, De nominalismo et realismo ... inde ab Anselmo usque ad G. Occam, Traject. ad Rh. 1854. Baumgarten-Crusius, De vero Scholasticorum realium et nominalium discrimine etc. in s. opuscula theol. 1836. J. H. Löwe, Kampf zwischen Nominalism. u. Realism. im MA. Prag 1877. K. Werner, Die Scholastik des spät. MA.s, 3 BB. Wien 1881.

Schrift u. Tradition: Reuter, Aufklärung &c. I, 185 ff. M. Deutsch, P. Abälard, ein krit. Theol. des 12. Jahrh., Berl. 1883.

Scholastischer Gottesbegriff. Trinitätslehre: Bouchitté, Hist. des preuves de l'existence de Dieu jusqu'au monolog. d'Anselm (nebst Continuat. jusqu'à la philos. contemporaine). Par. 1840. Hasse, Anselmus (ob. 142). J. Nep. P. Oischinger, Die christl. u. die scholast. Theologie, Jena 1869. Joh. Delitzsch, Krit. Darstellung der Gotteslehre des Thomas Aquin., Lpz. 1870. — Baur u. Meier über die Geschichte der Trinit. (oben S. 288). — || **Christi Person:** Jos. Bach, DG. des MA.s II, 200 ff., 390 ff. — Andr. Demetrakopulos, Nicolai Methonensis orationes duae contra haeresin dicentium: sacrificium pro nobis salutare non trishypostatae Divinati sed Patri soli allatum esse. Lips. 1865. || **Christi Werk. Versöhnungslehre:** Hasse, Anselm. B. II; Liebner, Hugo v. St. Victor, S. 417 ff.; Seisen, Nicol. Methonensis, Anselm. Cantuar. Hugo Grot. quoad satisfactionis doctrinam inter se comparati, Heidelberg. 1838; Thomasius u. Cremer a. a. O. (S. 366 f.), auch den letzteren in Evang. Kirchenzeitung 1883, Nr. 23; A. Ritschl, Lehre v. d. Rechtfertigung &c. B. I. Kreibig, Lehre v. d. Versöhnung, Berl. 1878 S. 173 ff. — || **Sünde und Gnade:** Kuhn, Die christl. Lehre v. d. göttlichen Gnade. Tübing. 1868. H. Vandenesch, Doctrina D. Thomae Aqu. de concupiscentia. Bonn 1870 (nebst der Krit. in Reusch' Theol. Literaturbl. 1871, 161 ff.). — E. Preuß, Das Dogma von der Immaculata conceptio, Berlin 1865. || **Prädestination:** G. V. Lechler, De Thoma Bradwardina Commentatio, Lips. 1862. Dess. J. v. Wiclif 1873, I, 229 ff., 522 ff. Max Limbourg (S. J.) in d. Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. 1880, I, 34 ff. — || **Lehre v. d. Kirche:** Lechler l. c. I, 541 ff. Frz. Schwabe, Die reformator. Theol. des Joh. Hus, Friedberg in Hess. 1862. J. Loserth u. R. Buddensieg (s. o. KG. 163). || H. Köhler, Die Staatslehre der Vorreformatoren, Jahrb. f. d. Th. 1874, III. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste im 14. Jahrh., Lpz. 1874. || **Sakramente:** G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de numero sacramentorum septenario rationes historicae, Vratislav. 1859. Dess. Lehre v. d. Sacram. (o., S. 300). Steitz, Art. Sacramente, Transsubst., Taufe u. a. in PRE.[1] Höfling a. a. O. (S. 300); Lechler, Wicl. I, 604 ff. || **Fegfeuer u. sonstiges Eschatologische:** J. H. Oswald, Eschatol. od. d. letzten Dinge dargest. nach der Lehre der kath. Kirche. 4. A. Paderb. 1879. B. Wendt, Symbolik der röm. Kirche, Gotha 1880 I, 214 ff.; Ullmann, J. Wessel, Hamb. 1834, S. 363 ff. Vgl. auch Ritschl, Gesch. des Pietism. (Bonn 1880) I, 468 ff.

Fünfte Periode der Dogmengeschichte.

8. Reformationsepoche (1517—1675).

A. Vorbemerkungen.

Die Reformation ist einer der Wendepunkte in der Geschichte, wo der menschliche Geist in sich selbst zurückgeht, sich sammelt, vertieft, um sein wahres Wesen neu zu entfalten, Altes, Abgelebtes wegzuwerfen, und zu neuer Entwicklung einen entscheidenden Anfang zu machen. Es handelt sich in der Reformation nicht zuerst und prinzipiell um eine Besserung der Lehre, sondern sie ist vor allem ein religiöser Umschwung, eine religiöse Erneuerung, eine That, hervorgegangen aus dem schon lange empfundenen, aber seither eben immer wieder nicht befriedigten religiösen Bedürfnis nach Heil und Friede und Seligkeit in der Gemeinschaft mit einem versöhnten Gott, aus

der lange vergeblich ringenden Sehnsucht des sittlichen Strebens, frei von allem Zwang und Bann der Menschen- und Kirchengebote seinem Gewissen folgen und dem eigenen von Gott verliehenen Wesen gemäß sich bestimmen zu dürfen.

Natürlich erwuchs aus dieser Veränderung der religiösen Anschauung und Gesinnung auch eine neue Theologie, eine neue Lehre, wie denn die Reformation in dieser Beziehung mit dem allgemeinen Umschwung der ganzen Weltanschauung und Weltauffassung zusammengehört. Ist so das Prinzip der Reformation allgemein gesagt das der freien Innerlichkeit, so liegt darin einerseits als Negatives der Protest des innerlich freien Geistes gegen alles äußerlich und fremd ihm Gegenübertretende oder das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aber das Positive dazu ist, da diese „Freiheit" keine leere, abstrakte sein kann, daß der christliche Geist die ursprüngliche Idee des Christentums, die Erlösung durch Christus und das Ergreifen des Heils im Glauben, wieder geltend macht, und zwar — gegenüber den Verdunklungen dieses subjektiven Faktors — das Wesen des Glaubens, der das Heil ergreifen muß, besonders hervorhebt. Dieser Glaube ist die reinste, intensivste Empfänglichkeit des inneren Menschen, der das ihm dargebotene Heil dankbar ergreift, und ihm ein neues Leben in und mit Christus auf wahrhaft ethische und geistige Weise erstehen läßt. Dieses „materiale Prinzip" der Reformation ist aber verknüpft mit einem formalen: nicht die Kirche soll das Recht haben, zu bestimmen, was christliche Heilswahrheit sei, sondern nur die Schrift, das göttliche Wort kann die Autorität haben, die Richtschnur und die Mittel anzugeben, wie man zur Heilswahrheit gelange, nur an den heiligen Geist im Wort kann und darf die freie Persönlichkeit gebunden sein. Die wahre Bedeutung der Schrift wird jetzt erst dem Glauben recht klar, sie führt zu Christus, bringt in Gemeinschaft mit ihm. Und eben in dem Maß, als sie dies thut, als sie „Christum treibet", ist sie von bindender Autorität; in dem Maße aber, als sie es nicht thut, gestattet sie eine freiere Stellung zu ihr.

Die ursprüngliche Heimat der Reformation ist Deutschland. Für eine lange, dermalen immer noch nicht beendigte Zeit wird der deutsche Protestantismus Hauptträger der theologischen Entwicklung und des dogmengeschichtlichen Fortschritts. Nächst ihm sind es der (deutsch- und französisch) schweizerische, der niederländische und der britische (wenigstens der englische) Protestantismus, von welchen mehr oder minder wichtige Einwirkungen auf die Fortbildung der evangelischen Dogmen ausgehen, während die katholischen Kirchen gegen diese aus der reformatorischen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts erwachsenen neuen Lehrbildungen sich schroff abschließend verhalten.

B. Der lutherische Protestantismus.

I. **Die Reformatoren.** „Seit der apostolischen Zeit hat kein Mann so mächtig und weithin wie Luther die entsprechenden Zustände und Regungen des inneren Lebens, Herzens und Willens durch sein Zeugnis von dem in der heiligen Schrift geoffenbarten Evangelium bei anderen wachgerufen" (Köstlin). Sein Ringen und Kämpfen um die christliche Wahrheit und sein siegreiches Durchdringen zur evangelischen Klarheit war vorbildlich für die Tiefe und den Ernst, wie für die reiche Wahrheitsfülle des lutherischen Protestantismus.

Mühsam und schwer war Luthers Vorbereitung zu dem entscheidenden Schritt. Als er geschah in der welthistorischen That vom 31. Oktober 1517, war es noch kein klares und konsequentes Aussprechen der evangelischen Prinzipien, und doch lag in diesem Senfkorn eine großartige Triebkraft. Die Bestreitung der papistischen Gegner öffnete Luther immer weiter die Augen für die Fehler und Irrtümer der bisherigen Lehre (Leipzig. Disp. 1518, Kampf mit Erasmus, und anderes); die Vertiefung in die Schrift ließ ihn immer klarer eine neue Wahrheit erkennen (Bibelübersetzung 1522—1534); die furchtbare Gefahr, welche von seiten eines extremen Spiritualismus und eines unlauteren Libertinismus drohte (Carlstadt, Münzer u. a.), lehrte ihn das formale und das materiale Prinzip der Reformation in ihrer gegenseitigen notwendigen Verbindung zu erhalten, und zeigte ihm, daß nicht nur kühner Mut, sondern auch weise Besonnenheit das Steuer führen müsse. In Melanchthon trat Luthern eine Kraft ergänzend an die Seite, wie sie harmonischer nicht hätte gewünscht werden können. Er brachte die ganze, die beste und erfolgreichste Kraft humanistischer Wissenschaft mit für die nunmehr neben und nach den praktischen Erfolgen notwendige theoretische Arbeit der neuen Lehre und deren wissenschaftliche Darstellung, Begründung und Verteidigung. Und doch liegt in der natürlichen Verschiedenheit beider Männer, die zu ihrer Zeit so harmonisch zusammenstanden, auch schon der Keim und Anfang zur Differenz der Richtungen, die innerhalb der lutherischen Kirche zu manchen Streitigkeiten führte. Luther und Melanchthon hatten dogmatisch denselben Standpunkt, (vgl. ihren beiderseitigen strengen Augustinismus — Luther gegen Erasmus; Melanchthons loci — sowie ihre Harmonie in der Augustana u. s. w.), und doch waren sie grundverschieden geartete Geister. Luther der Größere, der Weitblickende, aber auch vor weitführenden Konsequenzen nicht Zurückschreckende, der Entschlossene, in Praxis wie in der Theorie bis zur Schroffheit Energische; Melanchthon der Ängstlichere, der Milde und Bedächtige, der Vermittler und Ireniker, welcher Luthers große Gedanken künstlerisch auszugestalten weiß, aber eben auch abschwächt, sein Übermaß zügelnd, seine Schroffheit mildernd, aber auch seine Tiefe ermäßigend. Bei Luthers Lebzeiten beugte er sich willig und völlig vor dem größeren Freund; als Luther abgetreten war vom Schauplatz, war in stürmerischer, gefahrvoller Zeit Melanchthon der berufene Nachfolger am Steuerruder. Aber Luther hatte allerlei Anhänger, Nachfolger und Erben, und diese ahmten zum Teil gerade seine Schwächen nach, nahmen seine Schroffheiten an, ohne seine Tiefe und Weite zu haben, wollten aber dabei auftreten mit dem Gewicht von Luthers Autorität. Daher schieden sich das strengere Luthertum und die philippistische Richtung jetzt immer mehr. Aus diesem Gegensatz fließen die in der lutherischen Kirche ausgefochtenen Lehrstreitigkeiten her, oder es spielt wenigstens dieser Gegensatz bei ihnen mit. Diese Streitigkeiten sind: der interimistische oder adiaphoristische Streit, der majoristische (über die guten Werke), der synergistische (Flacius gegen Victorin Strigel), der flacianische Streit über die Erbsünde, ferner die antinomistischen (Agrikola), die Sakraments- und kryptocalvinistischen Streitigkeiten, und endlich, von geringerer Bedeutung, der Streit über die Höllenfahrt Christi (Äpin in Hamburg). Sie münden schließlich ein in die Lehrbestimmungen der Konkordienformel (1580), welche nach längerer Vermittlungsarbeit besonders

durch die Bemühungen des Tübinger Theologen Jakob Andreä zu stande kam. Dieselbe, eine formell wohlgelungene, für eine kirchliche Bekenntnisschrift freilich allzu theologisch-gelehrt gehaltene Arbeit, bezeichnet den Sieg der lutherischen Richtung über die calvinisierenden Bestrebungen der Philippisten. Sie inauguriert die strengeren dogmatischen Formulierungen, die nun für einige Zeit zur Herrschaft kommen.

II. An die grundlegende Geistesarbeit des Reformationsjahrhunderts reiht sich das 17. Jahrhundert als das Zeitalter der **Orthodoxie**. Die Reformation hatte dazu geführt und genötigt, die ev. Lehre in verschiedenen Bekenntnisschriften auszusprechen und zu fixieren. Im Kampf mit dem Katholizismus und mit anderen Konfessionen ergibt sich zunächst in der lutherischen Kirche ein immer energischeres und starreres Festhalten an dem in den Symbolen Fixierten. An die Symbole ist die Lehre gebunden, von ihnen aus wird die Erklärung der heiligen Schrift unternommen; ja wie die Schriftautorität auf der Inspiration ruht, so wird auch für die Symbole eine Inspiration im weiteren Sinn angenommen. Man glaubt in der symbolischen Fixierung das fertig, das abschließend Vollendete zu haben; man sucht keine Weiterbildung der Lehre, die doch in manchem Lehrstück nötig gewesen wäre, sondern nur eine Befestigung derselben und ihre Erhebung zur allgemeinen und unbedingten Herrschaft. Eine Ahnung der Pflicht, wissenschaftliche Freiheit walten zu lassen, und ein Zug wissenschaftlichen Geistes liegt zwar in der Unterscheidung zwischen articuli fundamentales und non fundamentales (cf. Hdb. I, 48; letztere sind solche, die man ohne Gefahr des Heils ignorieren und sogar leugnen kann) oder auch zwischen antecedentes, constituentes (welche unmittelbar das Heil berühren) und etwa auch noch consequentes; aber in Wahrheit wurde doch mit Zähigkeit an Allem festgehalten, mit größter Strenge wurde die geringste Abweichung oder auch nur Regung eines Vorwärts- und Weiterstrebens, eines Neubildens oder Ausbildens der Lehre gerügt. Es war in der That eine neue Scholastik, die in der luth. Kirche Platz griff; es kam die Zeit, da nicht mehr das Prinzip des rechtfertigenden Glaubens der lebendige Mittelpunkt und die fruchtbare Triebkraft des Ganzen war, sondern die oft recht starre, tote Rechtgläubigkeit an die Stelle der rechten Gläubigkeit, die fides orthodoxa an die Stelle der fides salvifica trat. Leider wurde von theologischer Seite diese Forderung der Rechtgläubigkeit mit all ihren Distinktionen und Streitigkeiten auch in die Gemeinden hineingeworfen, in bedauerlichem Mißverstande des rechten Verhältnisses zwischen theologischer Wissenschaft und Kirche. Und doch hat auch diese dogmengeschichtliche Erscheinung ihre innere Notwendigkeit und fordert Gerechtigkeit. Die dialektische Verarbeitung, die Systematisierung und Ausbildung nach allen Seiten hatte auch ihren hohen Wert und trug ihre Früchte. Aber daß der Protestantismus in jener Zeit seiner Idee entsprochen und seine ideale Aufgabe erfüllt habe, kann nicht wohl behauptet werden.

Unter den Theologen dieser Epoche sind als für die Dogmenentwicklung besonders belangreich zu nennen: M. Chemnitz (geb. 1522, † 1586) der Verfasser des Examen concilii trid. 1565—73, des ersten umfassenden Werks gegen die römische Lehre. Matth. Flacius (Illyricus, geb. 1520, † 1575), ein übereifriger, hie und da ans Häretische streifender Wächter der reinen

lutherischen Lehre; Joh. Gerhardt (geb. 1582, † 1637) „unter den Heroen der lutherischen Orthodoxie der gelehrteste, unter den Gelehrten der liebenswürdigste“ (Tholuck, PRE.[2] V, 91), Verfasser der 9 Folianten füllenden Loci theologici (1610—1629); Leonhard Hütter (geb. 1563, † 1616), Verfasser eines besonders korrekt orthodoxen und deshalb zu hervorragendem Ansehen gelangten Compendium loc. theol. 1610 ff. Ferner der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jahrhunderts Abr. Calov (geb. 1612, † 1686) Verfasser des Systema locorum theol. 1655—77, in welchem die lutherische Scholastik ihre höchsten Triumphe feiert. Sein Wittenberger Kollege Andreas Quenstedt (geb. 1617, † 1688) ist derjenige, in welchem der altorthodoxe Lehrbegriff, nachdem bereits eine Auflösungsperiode angebrochen, sich noch einmal energisch zusammenfaßte (Theologia didactico-polemica 1685). Auf David Hollaz (geb. 1648, † 1713), den letzten lutherischen Scholastiker, beginnt schon der Pietismus einen teilweisen Einfluß zu üben (Examen theologicum acroamaticum 1707).

III. **Synkretismus und kirchlicher Mystizismus.** Unter den Erscheinungen, welche mit der Orthodoxie in Gegensatz und Kampf traten, und schließlich zur Auflösung ihrer Herrschaft führten, ist vor allem hervorzuheben das Lehrwirken des Helmstädter Theologen Georg Calixt (geb. 1586, † 1656). Durch philosophische Studien (besonders des Aristoteles), sowie durch genauere, auf längeren Reisen erworbene Bekanntschaft mit anderen religiösen und konfessionellen Richtungen und kirchlichen Einrichtungen, erwarb er sich einen weiteren Blick als die Mehrzahl seiner lutherischen Zeitgenossen ihn hatte. Seine irenische Natur legte es ihm nahe, für die Aufhebung und Ausgleichung der konfessionellen Differenzen und Streitigkeiten zu arbeiten. Seine dahin gerichteten Bemühungen (vgl. sein Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae 1650), mit welchen er, in schärferer Unterscheidung des Fundamentalen und weniger Wichtigen, als sie den Orthodoxen möglich war, auf der Grundlage des in den fünf ersten Jahrhunderten zum Ausdruck gekommenen Glaubens als des für immer Gemeinsamen, wenigstens zunächst gegenseitige Duldung erstrebte, — zogen ihm den Vorwurf der Lauheit, der unklaren und unredlichen Religionsmengerei zu, und hatten die sogenannten synkretistischen Streitigkeiten zur Folge. Mit dem Vorwurf des Synkretismus meint man eine äußerliche, mechanische, ungehörige Vereinigung von Verschiedenartigem, innerlich nicht Zusammengehörigem. Das trifft Calixt gewissermaßen. Dorner sagt: er wollte „auf quantitativem Wege Hilfe schaffen, statt auf qualitativem“. In seiner Idee, auf die Lehre der fünf ersten Jahrhunderte zurückzugehen (dem sog. Consensus quinquesecularis Eccl.), lag doch eine starke Verkennung des geschichtlichen Fortschritts und der fortgeschrittenen Entwicklung; im Materiellen seiner Anschauung steckt eine katholisierende Tendenz, in Gestalt eines gewissen Pelagianismus. Andererseits sind seine Bemühungen um Duldung und Friede unter den Konfessionen, um Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, sowie sein klares Auseinanderhalten dessen, was der wissenschaftlichen Besprechung erlaubt sei, und dessen, was der Kirche und dem kirchlichen Interesse angehöre und dienen müsse, in der That echt protestantisch. Er gehört, als einer der geistvollsten Theologen seines Jahrhunderts, auf die Seite des zukunftsvollen Fortschritts,

wenn er auch in seiner Zeit vielfach unverstanden war und heftig angefeindet wurde.

Eine zusammengehörende, gleichfalls hieher gehörige Gruppe unter den die Orthodoxie auflösenden Erscheinungen sind die freilich unter sich wieder sehr verschiedenartigen Bestrebungen mystischer und mystisch-theosophischer Art. Im Prinzip der Reformation liegt etwas, woran dieselben mit Recht anknüpften. Die trockene, dürre Orthodoxie kam dem auf innerliches Herzenschristentum gerichteten Bedürfnis nicht genügend entgegen; eine Reaktion des lebendigeren Frömmigkeitsinteresses gegen ihre starre Schultheologie erschien daher als geschichtliche Notwendigkeit. Es gehört hieher vor allen Johann Arndt (geb. 1555, † 1621), unter den Erbauungsschriftstellern der evangelischen Kirche der bekannteste und gesegnetste, Verfasser der weit verbreiteten „Vier Bücher vom wahren Christentum" 1605. Seine Bemühungen gingen, wie er selbst bekannte, darauf: „zurückzuziehen von der gar zu disputier- und streitsüchtigen Theologie, von dem toten zu dem fruchtbringenden Glauben, von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu führen". — Ihm geistesverwandt waren Valerius Herberger, Stephan Prätorius, Hermann Rathmann (KG. S. 180), in mehrfacher Hinsicht auch Joh. Valentin Andreä († 1654). Tiefer in die Mystik, besonders in die mit naturphilosophischen Spekulationen versetzte, treten wir ein mit Valentin Weigel († 1588), der von Paracelsus beeinflußt war und seinerseits wieder auf Jakob Böhme einwirkte. Letzterer (1575—1624) hat die mystischen und theosophischen Ideen am selbständigsten, freilich auch in dunkler, ringender, schwer verständlicher Sprache entwickelt. Unverstanden von seiner Zeit, von der Orthodoxie verfolgt und verketzert, steht er der damaligen lutherischen Scholastik als prophetisch bedeutsame, auf ein künftiges reicheres und tieferes Geistesstreben weissagende Erscheinung gegenüber.

Während die genannten mystischen Erscheinungen indifferenter gegen die Kirche sich verhalten, resp. die Dogmen der Kirche umdeuten und spekulativ verflüchtigen, ist der Pietismus bemüht, gerade innerhalb der Kirche das aus lauter Orthodoxie fast verloren gegangene christlich-religiöse Leben wieder zu erneuern und zu kräftigen. Vorgänger seiner Bestrebungen innerhalb des gegenwärtigen Zeitraums waren u. a. jener J. Val. Andreä in Stuttgart, J. Balthas. Schuppius in Hamburg († 1661), Heinrich Müller in Rostock († 1675), Christ. Scriver in Quedlinburg (Verfasser der zufälligen Andachten Gottholds, des „Seelenschatzes" ꝛc., † 1693). — Über die Entwicklung des deutschen lutherischen Pietismus seit Spener s. d. folgende Periode.

C. Der reformierte Protestantismus.

Der Unterschied der lutherischen und reformierten Richtung, in welche die Reformation sich teilt, trat alsbald im Streite nicht bloß über das Abendmahl, sondern namentlich auch über die Person Christi und die Gnadenwahl hervor. Es könnte scheinen, als ob die Lehrdifferenz keine tiefgehende und prinzipielle wäre; und als ob sie hinter dem gemeinsamen Kampf gegen denselben Feind hätte zurücktreten sollen. In Wahrheit aber war ein Unterschied fundamentalster Art vorhanden, und nach Luthers Wort gegenüber Zwingli mußte der „andere Geist" gerade im Werdestadium der Reformation

sich in scharfen Gegensätzen und ernsten Streitigkeiten erweisen. Freilich hat diese Differenzierung auch zu um so tieferer Ausgestaltung und zu um so kräftigerem, energischerem Wirksamwerden des evangelischen und protestantischen Prinzips dienen müssen. Für den verschiedenen Geist der beiden Lehrbildungen ist natürlich von vornherein vorbildlich und bedeutsam die persönliche Eigentümlichkeit und individuelle Verschiedenheit der ursprünglichen Träger der Reformation. Für Luthern ward das nach ernsten inneren Kämpfen ihm aufgegangene tröstliche und rettende Licht der rechtfertigenden Gnade Gottes zum Mittelpunkte seines Lebens. Als Grundlage dieser Erkenntnis und Vermittlung seines Glaubens dient ihm die heilige Schrift. In ihr erkennt er die Autorität, die von der katholischen Anschauung der Kirche zugeschrieben wird, ohne darum in abstrakte Biblizität zu verfallen, vielmehr von seinem evangelischen Standpunkt aus sich eine freie Stellung zu den einzelnen Büchern der Schrift wahrend. Sein geschichtlicher Sinn bewahrte ihn vor gewaltsamem, stürmischem Vorgehen, und sein gesunder Geschmack vor einem äußerlich puristischen Reformationseifer. Zwingli hatte eine ruhigere, ebenmäßigere, von inneren, schweren Kämpfen freiere Entwicklung durchgemacht. Bei ihm gehen neben der Vermittlung seiner Glaubenserkenntnis durch die heilige Schrift andere wesentliche Bildungsfaktoren her, insbesondere die, welche der Humanismus bot. Er war mehr Verstandesmensch als Mann des reichen Gemüts und tiefen Gefühls. Seine Reformationsthätigkeit war von Anfang an mehr aufs Praktische gerichtet, auf Reinigung des Kultus, Herstellung der Zucht in der Kirche, Abwehr des katholischen Gewissenszwangs. In diesem praktisch neuernden und läuternden Vorgehen ist Zwingli der Radikalere, den Bilderstürmern der früheren und den Puritanern der spätern Zeit Verwandtere. Das Eigentümliche seines religiösen Bewußtseins liegt bei ihm im unmittelbaren Zurückgehen auf Gott allein, unter Verwerfung aller kirchlichen und menschlichen Vermittlung, sowie in der Beziehung Gottes auf das menschliche Ich, das Gott allein haben, von ihm das Heil empfangen, ihm glauben will. Alles hängt von Gott ab; ihm gegenüber verschwindet die Kreatur wie der Mensch. Zwinglis letztes dogmatisches Hauptwerk (De providentia Dei) geht in der Betonung dieses alleinigen Wirkens Gottes bis an die Grenze des Pantheismus. Auch die objektive Bedeutung Christi tritt bei ihm zurück. Christus ist nicht sowohl derjenige, der das Heil erwirbt, als der, der es uns verbürgt und versichert, nachdem es durch das ewige decretum Gottes voraus bestimmt ist (daher seine weitherzige Anschauung hinsichtlich der Heiden und ihrer Hoffnung auf Seligkeit). Die Vermittlung des Heils durch die Sakramente tritt gleichfalls zurück, sie werden ihm aus objektiv wirksamen Heils- und Gnadenmitteln zu subjektiv wertvollen (in der Konsequenz liegt aber dann: mehr oder weniger wertvollen) Symbolen und Zeichen der Gnade und des Heils. Auch hinsichtlich der Sünde zeigt sich dieses allein- und übermächtige Wirken Gottes; auch sie wird auf die göttliche Urheberschaft zurückgeführt, wird aber eben damit zum bloßen Gebrechen (defectus naturalis). Auch die persönliche Beziehung des Menschen zu Christus wird verkürzt, und der Glaube ist nicht vor allem die Empfänglichkeit, welche die in Christo erworbene Gnade aufnimmt, sondern er ist sofort „Spontaneität, gotterfüllte Triebthätigkeit, die ihre notwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens

Gottes hat". Das Ringen nach sittlicher Vollkommenheit, nach wirklicher Gerechtigkeit „beherrscht das religiöse Leben ungleich mehr als das Bedürfnis nach der in Gott schon immer gesicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung" (Güder).

Der zweite Stifter des reformierten Lehrbegriffs ist Johann Calvin (1509—1564). Wie dieser große, starke, bis zur Starrheit feste Mann auf dem Gebiet der Praxis als Reformator Genfs, die großartigsten Erfolge erzielte, so ist auch seine Lehrthätigkeit für die reformierte Kirche von hervorragendster Bedeutung geworden. Seine Institutio christianae religionis (1. latein. Ausg. 1536, letzte und vollendetste 1559) hat G. Frank mit Recht als größte Glaubenslehre des 16. Jahrhunderts bezeichnet. Die Verherrlichung Gottes als des absoluten Herrn, diese hervorstechende Eigentümlichkeit der reformierten Anschauung, tritt bei ihm besonders deutlich heraus und beherrscht sein ganzes System. Gott ist die absolute Kausalität, die vom Endlichen schlechthin geschieden doch das Endliche schlechthin bestimmt. Diese absolute göttliche Kausalität wird in der partikularistischen Erwählung zur völligen Willkür. Wohl hat diese Lehre den Zweck, die Gewißheit des Heils sicher zu stellen und beim Menschen Demut zu pflanzen und zu lehren, aber den fatalen Konsequenzen dieser Lehre entgeht Calvin so wenig als Zwingli. In der Sakramentslehre dem lutherischen Standpunkt entschieden sich nähernd, ist er überhaupt ein vermittelndes Glied zwischen dem extremer gerichteten Flügel des reformierten Lagers und dem Lutherthum; ja mehr noch: ein kosmopolitischer Vermittler zwischen der religiösen Geistesart der beiden vornehmsten Nationengruppen des westeuropäischen Kulturlebens (nach Ph. Schaffs treffendem Ausdruck: „a cosmopolitan in spirit, who acted as the connecting link between the Germanic and Latin race in the work of reform").

Außer diesen beiden in ihrer Größe ebenbürtig an der Spitze stehenden Theologen haben die Reformierten noch eine reiche Zahl wichtiger und hochbedeutender Männer aufzuweisen. Neben oder hinter Zwingli steht sein treuer Freund und Nachfolger Bullinger (1504—1575), der mit Calvin im Consensus Tigurinus (1549) eine Vereinigung der Schweizer zu einer Abendmahlslehre zu stande brachte, und später durch seine Confessio helvetica posterior (1566) den weit durch fast alle Länder Europas zerstreuten Gliedern der evangelisch-reformierten Christenheit ein einendes Band von wirksamster Stärke darbot. Hinter Calvin steht Th. Beza (1519—1605), seit dem Tode jenes der bestimmende Mittelpunkt des kirchlichen Lebens in Genf. Von anderen reformierten Theologen nennen wir Ökolampadius, Hyperius, Petr. Martyr, Aretius, Ursinus, Olevianus, Musculus, Zanchius. Über die Kämpfe, welche zwischen Lutheranern und Reformierten gekämpft wurden, vgl. KG. S. 181 ff.; desgl. über die Entwicklungspunkte, welche die reformierten Symbole repräsentieren, die Symbolik. Wie in der lutherischen, so folgt auch in der reformierten Kirche auf die reiche erste Zeit eine Periode der Orthodoxie und orthodoxen Scholastik, welche im wesentlichen verwandte Züge zeigt mit den entsprechenden Erscheinungen in der lutherischen Kirche, aber nicht von gleicher Wichtigkeit für die Entwicklung des christlich-kirchlichen Lehrbegriffs im ganzen geworden ist. Wie die Konkordienformel dem strengen Luthertum, so hatte die Dordrechter Synode (1618) dem strengen Calvinismus (gegenüber dem

Arminianismus) den Sieg verschafft. Freilich erhob sich bald auch eine Reaktion mehrfacher Art gegen diese Orthodoxie, (die freisinnige Schule v. Saumur, Amyrauld, de la Place, L. Capellus, Pajon; Coccejanismus, Cartesianismus, englischer Latitudinarismus und andere Richtungen, s. u.).

Die prinzipiell theologischen Grunddifferenzen zwischen dem Reformiertentum und der Kirche Luthers dürften sich durch die folgenden Sätze ausdrücken lassen. In der Frage nach der Person Christi betont die reformierte Anschauung mehr den Unterschied der beiden Naturen, und die Wahrheit der menschlichen Natur Christi; denn einmal gilt ja der Grundsatz: finitum non capax infiniti, daher Göttliches und Menschliches auch in Christo wohl auseinanderzuhalten ist; dann aber liegt im Interesse des Erlösungsglaubens, daß Christus auch wirklich ganz den Menschen gleich ist. Umgekehrt scheint auf lutherischer Seite die stärkere Betonung des Göttlichen an Christus notwendig, damit er der Versöhner sein könne. Der lutherischen Anschauung erscheint die reformierte Trennung, wobei die reale Idiomenkommunikation verworfen wird, nestorianisch, wogegen reformierterseits der lutherischen Lehre eine eutychianische Vermischung beider Naturen, ein Aufheben der menschlichen in die göttliche vorgeworfen wird. In der Lehre vom Abendmahl tritt der Gegensatz beider Richtungen vorzugsweise scharf zu Tag. Zwingli kämpft nicht nur energisch gegen die Transsubstantiationslehre als gegen sträfliche Kreaturvergötterung, sondern er verwirft auch jede leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, wie sie Luthers Mystik fordert. Lutherischerseits besteht das Interesse, die persönliche Selbstmitteilung Christi im Abendmahl zu erfahren; für Zwingli besteht dieses Interesse nicht in demselben Maß, teils wegen des Vorwiegens der Erwählung, teils weil an die Stelle des erhöhten Christus im wesentlichen der h. Geist tritt. Während die lutherische Anschauung noch ganz an der Objektivität des Sakraments, an der substanziellen Gegenwart Christi festhält, so daß auch die Unwürdigen nach lutherischer Lehre das Sakrament genießen, was der reformierten Anschauung als Rest des römischen Magismus und des opus operatum verwerflich ist, erscheint die nüchterne, dem Mystischen abholde reformierte Anschauung auf jener Seite als Spiritualismus und Subjektivismus. In der Prädestinationslehre wirkt auf charakteristische Weise der schon oben bei Zwingli geschilderte Dualismus zwischen Gott und Mensch. Gott ist alles, der Mensch nichts ihm gegenüber, rein von ihm abhängig, es ist keine ethische Vermittlung zwischen Gott und Mensch, es fehlt der Begriff der göttlichen Liebe im vollen Sinn, wie er wahre und freie Persönlichkeiten voraussetzt und fordert. Luther hat diese — freilich auch nach einer Seite hin tief religiöse — Einseitigkeit, die im Prädestinationsdogma liegt, anfänglich geteilt, sie aber nachgerade überwunden, und zwar teils durch seine Lehre von den Gnadenmitteln, die er objektiv faßte, teils durch die Objektivität einer geschichtlichen und die wahrhafte Realität einer ethischen Vermittlung des Heils in Christo und im Glauben, deren Notwendigkeit er empfand (vgl. die oben S. 195 angeführten Darstellungen der Theologie Luthers von Th. Harnack und J. Köstlin).

D. Der Katholizismus.

Wie stellte sich der Katholizismus zur Fortentwicklung der Lehre, welche

sich in der Reformation vollzog? Die Antwort gibt das Tridentinum. Hier werden die Lehren des Protestantismus aufs Entschiedenste abgelehnt und aufs Schärfste verdammt — zum nicht geringen Teile in einer schief aufgefaßten, karrikierten Gestalt — wogegen der Katholizismus seine Dogmen noch einmal und für immer proponiert und fixiert. Allerdings wurde dabei auf schonende, vorsichtige Weise auch die bisherige Lehre einer Revision unterzogen, es wurden wenigstens die schwersten Mißbräuche in der Praxis der katholischen Kirche beseitigt und die anstößigsten Stücke der Lehre verhüllt und in einer gewissen Unbestimmtheit gelassen. Auch gab es einzelne Fragen, die in der bisherigen Kirchenlehre noch offen geblieben oder nur unbestimmt beantwortet waren und die nun eine kirchlich-dogmatische Definition erfahren sollten. Aber von neuen Gedanken, von wirklichen und lebendigen geistigen Potenzen ist eigentlich nichts zu spüren. Mit dem Tridentinum wird eben der mittelalterlich-scholastische Katholizismus abgeschlossen; auf weiteren Fortschritt wird grundsätzlich verzichtet. Groß ist die Theologie der römischen Kirche eigentlich nur in der Polemik (Bellarmin 1542—1621). Durch die erfolgreiche Arbeit des Jesuitismus wurde die Freiheit des Gedankens und des Glaubens in noch engere Schranken eingeengt und noch argwöhnischer unterdrückt, als einst durch die mittelalterliche Hierarchie. Indessen gab sich das in der katholischen Christenheit lebende Bedürfnis nach Lehrreform doch auch mehrfachen theologischen Ausdruck. Hieher gehört der auf Erneuerung des Augustinismus gerichtete Versuch der Löwener Theologen Joh. Hessels († 1566) und Michael Bajus (verurteilt durch Pius V. 1567; † 1589), von welchen der letztere auch als kritischer Gegner der laxen Moral der Jesuiten (in seinen 34 Sätzen wider Hamel und Leß, 1587) wichtig ist; ferner die eine semipelagianische Vermittlung anstrebende und dadurch die Opposition des strengeren Augustinismus der Thomisten hervorrufende Lehrweise des Jesuiten Molina (Verfassers des wichtigen Werks Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia, 1588 und Urhebers des daran sich knüpfenden Streits über die auxilia gratiae; † 1600), sowie vor allem der Jansenismus (Jansen geb. 1585, † 1638). Der letztere zeigt allerdings, sofern er auf Augustins Lehre von der Sünde zurückgreift, auch einen protestantischen Zug, bleibt aber in der Rechtfertigung und in den Sakramenten echt katholisch und hält sich desgleichen in seinem streng asketischen Wesen entschieden antiprotestantisch. — Die katholische Mystik hat eine Reihe edler Vertreter aufzuweisen, welche wenn nicht prinzipiell doch graduell über den gewöhnlichen Pelagianismus des Katholizismus sich erhoben, aber doch bis zu reiner evangelischer Wahrheitserkenntnis nicht durchdrangen (Luis de Leon, Teresia, Frz. v. Sales, Molinos 2c., s. S. 211 f.).

Die beiden Lehrstücke, in welchen der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus am bedeutsamsten zu Tage tritt, sind die von der Rechtfertigung und von der Kirche. Gegenüber dem eudämonistischen Pelagianismus der römischen Lehre erstrebt der Protestantismus vor allem Beruhigung des Gewissens über die Sündenschuld und Gewißheit der Sündenvergebung und künftigen Seligkeit. Das alles ist nur durch die göttliche Gnade zu erlangen, nicht durch eigene Leistungen oder Werke zu verdienen; die subjektive Bedingung der Rechtfertigung ist allein der Glaube, die reinste und

vollste Empfänglichkeit; die Rechtfertigung ist vor allem Lossprechung von der Sündenschuld und Zusprechung des ewigen Lebens, nicht Gerechtmachung, ein actus forensis, declaratorius, nicht physicus. Der Glaube aber ist nicht etwa Grund der Rechtfertigung, sondern Mittel (fide, nicht propter fidem). Nach der tridentinischen Lehre dagegen ist die Rechtfertigung nicht ein deklaratorischer Akt, sondern ein actus physicus, der nicht nur peccatorum remissio, sondern sanctificatio hominis, eine infusio der Gerechtigkeit in sich schließt. Durch diese infusio kommt es zum göttlichen Wohlgefallen, und um dessenwillen wird die Schuld erlassen; oder, wie Möhler es ausdrückt: nicht die fides informis, sondern die fides caritate formata, also eigentlich (wie Melanchthon sagt) nicht der Glaube, sondern die Liebe rechtfertigt; vgl. d. Symb.

Bei einigen lutherischen Theologen des Reformationszeitalters erscheinen die reformatorischen Grundgedanken von der Rechtfertigung durch Elemente getrübt, in welchen eine Hinneigung zum katholischen Justifikationsbegriff unleugbar enthalten ist. Für A. Osiander († 1552) ist das bloß Forensische oder Deklaratorische des evangelischen Dogmas ein Anstoß; er sucht mehr in den Rechtfertigungsakt hineinzulegen, nämlich das wirkliche Ertöten der Sünde, das wirkliche Gerechtmachen des Menschen durch Einpflanzung Christi, der die wesentliche Gerechtigkeit Gottes ist. Christus ist Gottes Ebenbild, ergreift man ihn im Glauben, so ergreift man darin Gott selbst. Der Glaube rechtfertigt dadurch, daß wir durch denselben mit Gott vereinigt werden und Gott nun in uns wirkt. Es lautet das offenbar dahin, daß die Rechtfertigung eigentlich nicht auf dem objektiven Verdienst Christi beruhe, sondern auf der durch den Glauben mitgeteilten wesentlichen Gerechtigkeit (just. habitualis), und so droht die Gefahr, daß Christus als der objektive Heilsgrund zurückgesetzt und dagegen das eigene Thun der Heiligungsarbeit so sehr betont wird, daß die Heilsgewißheit ins Schwanken gerät. Etwas Ähnliches findet bei Schwenkfeldt († 1561) statt, der sich auf seinem mystischen Standpunkt gleichfalls an der Lehre von der Rechtfertigung als Gerechterklärung stößt, und dem der lutherische Glaube nur als ein falscher, erdichteter, am toten Buchstaben hängender erscheint. Im Herzen vielmehr, so lehrte er, durch den lebendig wirkenden Geist Christi geschehe die Rechtfertigung und Wiedergeburt und eine wesentliche Gerechtigseit gehe von Christus aus. Ähnlich wurde später Speners pietistischen Anhängern von Löscher vorgeworfen, daß sie Rechtfertigung und Erneuerung vermengten; vgl. u., folg. Per.

In der Lehre von der Kirche hat das Tridentinum und überhaupt der Katholizismus der Reformationsepoche nichts Wesentliches an der Auffassung geändert, welche durchs ganze Mittelalter hindurch geherrscht hatte. Der ihr entgegentretende evangelische Kirchenbegriff knüpft, gleich dem römischen Dogma, an augustinische Gedanken an, hält sich aber nicht sowohl an das objektiv Äußerliche und Sakramentale der augustinischen Idee von der Kirche, als vielmehr an deren subjektiv innerliche Seite, wonach die Kirche in Wahrheit Gemeinschaft der von Gott Erwählten ist, also an ihr ein corpus Domini verum und permixtum zu unterscheiden sind. Während nun der Lehre Calvins von der Kirche, weil sie sich (wie schon die Vorreformatoren Wiclif, Hus &c. und wie verschiedene der neueren Sekten) allzu einseitig an dieses spiritualistische oder prädestinatianische Element des Kirchenbegriffs hält, ein gewisser Zug

zum Donatismus anhaftet, ist dem lutherischen Dogma vielmehr die Aufgabe zugefallen, von seinem Zentralbegriffe des Glaubens aus die augustinische Lehre einer abschließenden Revision zu unterziehen (Schmidt). So ist denn nach der Augustana die Kirche congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Nicht die sakramentspendende Hierarchie ist es, was die Kirche konstituiert, sondern die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen (societas fidei ac Sp. Sancti in cordibus). Diese Kirche besteht nicht nur in der Idee, sondern ist real, aber Idee und Realität fallen nicht zusammen, sondern es ist zu unterscheiden zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Überall wo die Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente sich findet, da ist die Kirche sichtbar vorhanden; etwas Unsichtbares freilich, nur Gott allein Bekanntes ist die Zugehörigkeit der Einzelnen zur Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Diese Auffassung erweist ihre Richtigkeit gegenüber sowohl der katholischen wie andererseits der ihr entgegengesetzten donatistischen Anschauungsweise, von welchen jene den Begriff von der Kirche nach ihren politischen Merkmalen bestimmt, diese „die Heiligkeit der Kirche als Resultat der empirisch gesetzlichen Sündlosigkeit der Einzelnen faßt“ (Ritschl).

E. Schwärmerische und sektiererische Nebenbildungen des Protestantismus.

Der erste Gegner dieser Richtung, der Luthern aus dem eigenen Lager erstand, war Karlstadt († 1541), mit dessen Radikalismus jener, von der Wartburg herbeieilend, sich in ernstem, aber siegreichem Kampfe maß. Es liegt bei Karlstadt einerseits ein abstrakter und beschränkter Biblizismus zu Grunde, der den Unterschied vom A. und N. T. verkennend den Buchstaben der Schrift zum Gesetz machen will, andererseits ein durch das Büchlein von der deutschen Theologie ihm vermittelter mystischer Zug, kraft dessen er in der Forderung der Gelassenheit als höchster Tugend das alleinige Herrschen des göttlichen Willens im menschlichen Wesen und die völlige Erfüllung der Seele mit dem göttlichen Leben verlangt. Darüber verliert ihm das Äußere völlig seinen Wert, so daß er die leibliche Gegenwart im Abendmahl verwirft und in seinem stürmischen Wesen diese Geringschätzung des Äußeren auch anderen als Gesetz aufzuzwingen trachtet. — Sein Geistesverwandter war Thomas Münzer (geb. 1490, † 1525), gleichfalls ein mystisch-spiritualistischer Gegner alles Äußeren am Christentum, namentlich auch des Buchstabens der Schrift, der ihm als tot erscheint, und durch das innerliche himmlische, von Gott selbst in die Seele gesprochene Wort ersetzt werden soll; desgleichen eifriger Bekämpfer der Kindertaufe. Die Bestreitung der letzteren wurde bald zum Mittelpunkt und Losungswort einer Reihe ähnlicher radikaler Bestrebungen, die, wie namentlich die Münster'sche Rotte einen völlig antinomistischen Charakter annahmen, kraft dessen ihr fanatischer Spiritualismus in rohen Materialismus umschlug. Weniger fanatisch, aber ähnlich schwärmerisch und vielfach unklar war der Anabaptismus Melchior Hofmanns. Das Hervortreten dieser ultrareformatorischen Schwärmer bedeutet überhaupt eine bis zur Karrikatur fortgehende extreme Konsequenz des materialen Prinzips der Reformation, eine ernste Mahnung für diese, das formale Prinzip in seiner notwendigen Zusammengehörigkeit mit jenem zu behaupten und so im Fort-

schritte über das Bestehende hinaus ein besonnenes Maß zu halten. Für die Schweizer Reformation leisteten eben diesen Dienst die dortigen von Zwingli, Bullinger rc. bekämpften Wiedertäufer Grebel, Manz, Hubmaier u. a.

Mit dem Anabaptismus hing äußerlich und innerlich zusammen der Antitrinitarismus. Die Taufe ist ja wesentlich Taufe auf die Trinität; so führte die Bekämpfung der ersteren zur Bekämpfung auch der letzteren, gleichwie die Feindschaft wider den Katholizismus in beiden Richtungen auf ähnliche Weise wirkte. Ein mystisch-spiritualistischer Zug tritt bei einem beträchtlichen Teile auch der Antitrinitarier hervor. So bei Hans Denck (gest. 1527), der ein inneres Wort, den göttlichen Geist an die Stelle des objektiven Werkes Christi setzte und über seiner Lehre von der völligen Erfüllung des Gesetzes durch den Geistesmenschen in Pelagianismus und Antinomismus geriet. David Joris († 1556, vgl. S. 186) fand in sich selbst eine neue und vollendete Offenbarung Gottes, mit der das Erscheinen Christi im Geiste und das ewige Reich Gottes beginne; der mystische Zug verlauft bei ihm in frech antinomistische Lehren. Michael Servet († 1553) ist der bedeutendste und interessanteste dieser Bekämpfer des Trinitätsdogmas. Dasselbe erscheint ihm undenkbar, schriftwidrig, ein verderblicher, das wahre Christentum zerstörender Wahn (Cerberus triceps!). Sein Standpunkt ist sabellianisierender Pantheismus; in Christo und im Geist offenbart sich der an sich unbegreifliche und unvorstellbare Gott. Auch die Kindertaufe wird von Servet aufs Entschiedenste verworfen.

Eine andere Reihe von Gegnern der Trinitätslehre verfolgte vielmehr eine kritisch-rationalistische Richtung. So L. Hetzer († 1529), Joh. Campanus († 1574), Claudius v. Savoyen, Valentin Gentilis, Blandrata, Gribaldo und andre Vorläufer des Socinianismus (S. 186). Derselbe ist eine seltsame Mischung von ernstem Supranaturalismus in erkenntnistheoretischer, entschiedenem Pelagianismus in praktischer, und nüchternem kahlem Rationalismus in dogmatischer Beziehung. Mit seiner Ablehnung der Trinitätslehre schließt er sich der vorhin genannten antitrinitarischen Richtung an, gestaltet aber seine Negation und Kritik dem orthodoxen Dogma gegenüber viel umfassender. Die opponierende Richtung konsolidiert sich in ihm zu einem kirchlichen Gemeinwesen, oder vielmehr es ist die Gemeinschaft der Schule, in welche der Socinianismus die kirchliche Gemeinschaft verwandelt (Ritschl). Weiteres zu seiner Charakterisierung s. in d. Symbol. 6, III, 1.

Von socinianischen Theologen sind außer den beiden Stiftern Laelius Socinus († 1562) und Faustus Socinus († 1604) besonders zu nennen: Ostorodt († 1611), Joh. Völkel († 1618), Valentin Schmalz († 1622), Joh. Crell († 1631), Jonas Schlichting († 1661), Andreas Wissowatius († 1678).

Der Arminianismus gehört mit dem Socianianismus als ihm eng verwandte Erscheinung zusammen. Arminius, seit 1603 Professor in Leyden, trug dort eine von der calvinischen Prädestinationslehre im lutherisch universalistischen Sinne vorsichtig abweichende Lehre vor. Sein Kollege und Gegner Gomarus vertrat die strengste Prädestinationslehre in supralapsarischer Fassung. Auch über die Autorität der Symbole und über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten waren Differenzen vorhanden. Nach des Arminius Tod (1609) übergaben seine Anhänger 1610 eine Remon-

stranz, worin in fünf Lehrpunkten ihre abweichenden Anschauungen formuliert waren. Die absolute und unabänderliche Vorherbestimmung der einen zum Heil, der anderen zum Verderben, wird darin abgewiesen und die Vorherbestimmung darauf bezogen, daß Gott diejenigen selig machen wolle, welche durch die Gnade des Geistes an Christus glauben und im Gehorsam des Glaubens beharren, während er die Ungläubigen verdamme. Christus sei für Alle gestorben, aber nur den Gläubigen komme die von ihm erworbene Vergebung zu gut. Der Mensch könne nichts Gutes von sich selbst thun; er habe den seligmachenden Glauben nicht von sich, die Gnade müsse vielmehr Anfang, Mittel und Ende sein auch im Wiedergeborenen; aber die Gnade sei nicht unwiderstehlich; auch sie könne wieder verloren werden. Also einerseits strengste Erbsündenlehre, andererseits keine unwiderstehliche Gnade. Auf der Synode zu Dordrecht wurde diese Lehre verurteilt, ihr gegenüber aber doch nur eine infralapsarische Fassung der Gnadenwahl, nicht jene schroffe Lehrweise des Gomarus sanktioniert. — Über die theol. Führer des Arminianismus (Grotius, Episkopius, Limborch 2c.) sowie über die armin. Symbolliteratur vgl. KG., S. 182. 204 f. sowie Symb.; auch Apologetik (über Grotius, De verit. rel. christ.).

Wegen der Literatur vgl. einerseits zur KG. (oben S. 169 u. 195—198); andrerseits zur Symbolik (röm.-kath., luth., ref. Kirche u. prot. Sekten). — Für die luth. Lehrentwicklung bis zur Conc.Formel sind bes. wichtig: J. G. Walch, Einleitung in die Relig.streitigkeiten der luth. Kirche, 5 BB. Jena 1730 ff. G. J. Planck, Gesch. der Entstehung, der Veränderung u. Bildung des prot. Lehrbegriffs 2c. Bd. IV—VI. Leipz. 1796. W. Gaß, Gesch. der prot. Dk. I. G. Frank u. Dorner in ihren Gesch. d. prot. Theol. sowie bes. F. H. R. Frank, Theol. des Conc F. 4 BB. 1858 ff. Vgl. auch die S. 195 angeführten Monogrr. über Agrikola, Osiander u. Flacius (von Möller, Kawerau, Twesten, Preger) sowie, was insbes. die Abendmahlsstreitigkeiten betrifft: A. W. Dieckhoff, Die Abendmahlslehre im Ref.Zeitalter I, 1854. H. Schmid, D. Kampf d. luth. Kirche um Luthers Lehre vom AM. 2. A. 1873. Calinich, Kampf u. Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen. 1866. Ders. D. Naumburger Fürstentag 1870. Kluckhohn, D. Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen (Hist. Zeitschr. 1868).

Sechste Periode der Dogmengeschichte.

9. Neuere und neueste Zeit (1675 bis zur Gegenwart).

A. Vorbemerkung. Einfluß der neueren Philosophie auf den Gang der christlichen Lehrbildung.

Die neuere Philosophie ist in ihren wichtigeren Haupterscheinungen ein Gewächs des Protestantismus. Mit dem Erwachen des protestantischen Geistes hängt zusammen und geht zeitlich wie ideal parallel das Regen des Geistes, der sich in der neueren philosophischen Spekulation seit Ende des 16. Jahrhunderts bethätigt. Derselbe nimmt zum christlichen Glauben eine wesentlich andere Stellung ein als die Scholastik des Mittelalters. In dieser war das philos. Denken an die Autorität der Kirche gebunden gewesen, es hatte Halt machen müssen vor der Autorität, mit welcher die übernatürliche, von der Kirche verkündigte Offenbarung ihm gegenübertrat. Die neuere Philosophie protestiert gegen diese Autorität als eine ihr nur aufgenötigte; rasch vollzieht sie ihre Lossagung von ihr, um als selbständige Geistesmacht neben sie zu treten. Schon bei Giordano Bruno (verbrannt 1600) finden wir eine

pantheistische Identifizierung von Gott und Universum, einen idealistischen Monismus, zugleich aber auch einen Zug zur konkreten Naturbeobachtung, zur Wertung des Einzelnen und Individuellen, so daß in dieser Synthese von Idealismus und Empirismus die Keime zu Spinozas und Leibnizens Lehren zu erkennen sind. Bei Campanella († 1639) haben wir gleichfalls die Hinweisung auf das „Buch der Natur", das neben der göttlichen Offenbarung in der Schrift zu erforschen sei, samt der Betonung der Notwendigkeit empirischen Beobachtens und Wahrnehmens, woraus erst die wahre Philosophie erwachse. Zugleich steht dieser Denker, sofern er von der Gewißheit der eigenen Existenz auf das Dasein Gottes schließt, als Vorgänger des Cartesius da. Bei diesen beiden Italienern trägt die Naturphilosophie noch einen überwiegend theosophisch-mystischen Charakter. Anders bei Baco von Verulam († 1626). Nüchtern und bewußt richtet bei diesem Sohne Albions der forschende Geist sich auf das objektiv Gegebene. Nur was aus der Erfahrung genommen, beobachtet, durch Experimente begründet werden kann, gilt ihm als sicheres Wissen; nur auf dem Wege der Induktion will er philosophische Erkenntnis gewinnen. Freilich zieht er selbst noch nicht alle in seinen Prinzipien gelegenen Konsequenzen, zumal nicht die für seine Stellung zum Glauben; er unterwirft sich noch der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, in einer Weise, die mit seinen sonstigen Forderungen nicht übereinstimmt. Aber schon bei seinem Schüler Hobbes († 1679) und den nächstfolgenden britischen Vertretern der empiristisch-sensualistischen Schule wird die Rücksicht auf die geoffenbarte Wahrheit über Bord geworfen und ein meist deistisch gearteter, hie und da fast bis zu völliger Gottesleugnung fortschreitender Naturalismus proklamiert (vgl. unten C).

Cartesius, der Begründer des neueren philos. Idealismus († 1650), war zwar Katholik, aber er vertrat den Geist des Protestantismus, des freien Gedankens; auch griff die von ihm ausgehende Bewegung vor allem auf protestantischem Boden rasch und mächtig um sich. Der Zweifel, von dem seine Philosophie ausgeht, soll zum Wissen der Vernunft führen, aber nicht zu dem, das von der Autorität der Offenbarung geboten wird, sondern zu einer auf ihrem eigenen Grunde ruhenden natürlichen Theologie. „Den vérités révelées macht er seine Reverenz, hütet sich aber sorgsam vor jeder näheren Berührung mit ihnen". Die „tragische Philosophie" des Spinoza († 1677), der an Cartesius Kritik übte und die Konsequenzen desselben zog, ward in ihrer Zeit weniger verstanden, als gehaßt; in späteren Generationen aber hat sie auf die Theologie einen mächtigen und verhängnisvollen Einfluß zu üben begonnen. Leibniz († 1716) stellte Vernunft und Offenbarung in ein freundliches Verhältnis; seine Lehre von der in Gott gegründeten Harmonie der das sichtbare wie unsichtbare Weltganze konstituierenden Monaden kann mit den Grundbegriffen eines christlichen Theismus wohl in Einklang gebracht werden. Aber schon seine Spekulation, und mehr noch die seines Schülers Chr. Wolff († 1754) setzte der geoffenbarten Wahrheit eine natürliche Theologie zur Seite, wodurch zunächst die auch in der Orthodoxie vorhandene intellektualistische Auffassung des Christentums verstärkt, weiterhin aber dem Rationalismus und seiner Aufklärungsweisheit vorgearbeitet wurde.

Dienen die hier genannten Erscheinungen der einen Hauptströmung der

neueren Zeit, der intellektualistisch verstandesmäßigen, hauptsächlich zur Ausbildung und Förderung, so gehören andererseits unter sich zusammen die verschiedenen mystischen und praktisch frommen Richtungen, welche im Schoße des griechischen wie römischen Katholizismus, andererseits auf evangelischem Gebiete hervortretend, den christlichen Wahrheits- und Lebensgehalt in vorwiegend gefühlsmäßiger Richtung weiter zu bilden suchen und dabei mehrfach in schwärmerisch-sektiererische Verirrungen und Einseitigkeiten verfallen, zum Teil aber auch in positiv belebender und heilsam regenerierender Weise auf die Entwicklung der Kirche und ihres Dogma einwirken. — Bei unserer zunächst nun zu gebenden Übersicht über den inneren Gang des Protestantismus stellen wir diese letztere Gruppe von Erscheinungen als die am frühesten für manche Fort- und Umbildungen des kirchlichen Lehrbegriffs wirksam gewordene voran. An die dann folgende Betrachtung der modern-intellektualistischen Richtung mit ihrer mehr oder minder radikalen Negation des orthodox Traditionellen wird unsere Würdigung der vermittelnden Bestrebungen sich anschließen, welche sowohl den Ansprüchen der Philosophie gerecht zu werden als auch die Forderungen des religiösen Gefühls und des entschiedeneren christlich-kirchlichen Glaubensstandpunkts zu befriedigen suchen. — Kürzer wird dann der wenigstens teilweise parallele Gang der Entwicklung im römischen und griechischen Katholizismus zu betrachten sein.

B. Mystische und pietistische Richtungen im Protestantismus.

I. **Coccejanismus und reformierter Pietismus.** Als erste kräftige Reaktion wider die scholastische Orthodoxie gehört hieher die biblisch-heilsgeschichtliche Schule des Leidener Theologen Joh. Coccejus († 1669. Hauptwerk: Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei 1648). Die coccejanische oder Föderaltheologie ist wesentlich Schrifttheologie; aber das Besondere an ihr ist, daß sie vom Begriff des Bundes (foedus) aus, unter welchem sie das alte und neue Testament auffaßt, zu einer lebensvolleren geschichtlichen Anschauung der göttlichen Offenbarung zu gelangen sucht (Foedus naturae s. operum bis zum Sündenfall; dann foed. gratiae ante legem bis auf Mosen, sub lege bis auf Christum, endlich post legem s. sub evangelio). Als hauptsächlicher Mangel haftet diesem Föderalsystem eine gewisse spielende Äußerlichkeit des Typologisierens bei Darlegung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen altem und neuem Bunde, sowie der Entwicklung des letzteren zu seinem Vollendungsziele hin an.

Von den Vertretern der reformierten Scholastik, namentlich von Gisbert Voetius in Utrecht († 1676) und seinem Anhang heftig, zum Teil auch mit Recht bestritten, behält diese Richtung doch das Verdienst einer heilsamen Anregung der Bibelforschung (Coccejus selbst, Vitringa, Lampe u. a.), einer wohlthätigen Erweichung der Starrheit des calvinischen Prädestinationsdogmas, sowie überhaupt einer fruchtbringenden und erwecklichen Einwirkung auf das religiös-kirchliche Leben zunächst der reformierten Christenheit. Mit dem Coccejanismus teilweise verwandte Erscheinungen von weniger mystisch-spekulativer als pietistisch-asketischer Art, reformierte Vorgänger des deutschen lutherischen Pietismus, sind Jodokus v. Lodensteyn († 1677), Jean de Labadie († 1674), Joach. Neander († 1680). An sie schließt sich die bis auf unsere

Zeit reichende Reihe jüngerer reformierter Mystiker und Pietisten, wie Gerhard Terstregen zu Mühlheim a. d. Ruhr († 1769), Lavater in Zürich († 1801), Heinr. Jung-Stilling († 1817), Gottfr. Menken (s. unten), Gottfr. Dan. Krummacher († 1837), Herm. Friedr. Kohlbrügge († 1875) — die Letztgenannten als Stützpunkte des wiedererwachenden Glaubenslebens im Kampf wider den Rationalismus zum Teil auch für lutherisch- und uniertkirchliche Kreise wichtig geworden (vgl. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I, 1880).

II. **Der lutherische Pietismus.** Dogmatischer und praktischer Begründer des Pietismus für die deutsche lutherische Christenheit wurde Philipp Jakob Spener (geb. 1635, † 1705; vgl. KG. 201 f.). Seine Pia desideria (1675), welche eine Reihe notorischer Zeitübel mit kritischer Schärfe aufdeckten, riefen eine lebhafte Bewegung wach. Die „pietistischen Streitigkeiten" endigten nach etwa 30—40jähriger Dauer im wesentlichen damit, daß der Pietismus die Orthodoxie auflöste und den Geschmack der Zeit von ihr abzog, ohne mit seinen religiös erwärmenden und lebenserneuernden Tendenzen überall durchzudringen. In dem vorzugsweise zentral bedeutsamen Streitpunkt betreffend a) die Theologia irregenitorum verlangte der Pietismus eine vom Willen ausgehende innerliche Umwandlung des ganzen Menschen, womit eine Erleuchtung durch den heiligen Geist zur rechten Erkenntnis sich verbinde, während die Orthodoxie diese Forderung wesentlich schon durch die Kindertaufe erfüllt sah, und die auch von ihr geforderte Erleuchtung mehr nur theoretisch faßte. Der Pietismus betonte ferner b) die zur wahren Führung des Predigtamtes erforderliche besondere göttliche Amtsgnade, während von orthodoxer Seite der rite berufene Geistliche unabhängig von seinem persönlichen Verhalten als durch das an sich kräftige Wort mit göttlicher Amtsgnade ausgestattet angesehen, und jene angelegentliche Lebensforderung der Pietisten als donatistisch, d. h. als auf Bezweiflung des objektiv-wirksamen Charakters der kirchlichen Gnadenmittel hinauslaufend, getadelt wurde. c) Gegenüber der Betonung des allgemeinen Priestertums beim Pietismus behaupteten die Orthodoxen, daß der Dienst am Wort an einen bestimmten Stand rechtmäßiger Priester gebunden sei. Weitere Differenzpunkte betrafen d) die Autorität der kirchlichen Symbole, welche der nach-Spenersche Pietismus nur soweit als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmten (quatenus) verbindlich anerkennen wollte; e) die Frage nach der Erlaubtheit gewisser Vergnügungen und Genüsse, wie Tanz, Spiel, Theaterbesuch, Tabakrauchen, Spazierengehen ꝛc. (ethisch-adiaphoristischer Streit); f) den Spenerschen Chiliasmus subtilissimus oder die (orthodoxerseits als enthusiastisch beanstandete) Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche; g) die Frage nach der Möglichkeit einer Buße kurz vor dem Tode (conversio sera), welche der pietistische Rigorismus auf Grund seiner Behauptung, daß Gott jedem innerhalb dieses Lebens einen terminus peremptorius salutis setze, verneinte (lis terministica). Es kann nicht geleugnet werden, daß der Pietismus manche reformatorische Gesichtspunkte mit gutem Grund und mit heilsamer Wirkung schärfer wieder hervorgehoben hat gegenüber einer scholastisch verknöcherten, fast katholisierenden Orthodoxie. Sein ernstliches Dringen auf Heiligung und individuelle Herzensfrömmigkeit traf einen wirklichen Mangel der orthodoxen Lehranschauung. Aber freilich kamen die späteren Generationen des Pietismus mehrfach

dem entgegengesetzten Fehler nahe, indem sie die Seite der Empfänglichkeit und das Moment der Selbstthätigkeit nicht mehr richtig unterschieden, z. Tl. zu Selbstgerechtigkeit und geistlichem Hochmut gelangten, das objektive Ansehen der kirchlichen Gnadenmittel in bedenklicher Weise herabsetzten (Kasp. Schade's [† 1698 in Berlin] und anderer heftiges Eifern wider die Privatbeichte ꝛc.), und durch Bevorzugung der frommen Gemeindlein (ecclesiolae) den Bestand der evangelisch-kirchlichen Gesamtkirche (Ecclesia) lockerten und erschütterten.

Um die Vermittlung von Pietismus und Orthodoxie, d. h. um die läuternde Herübernahme des wirklich Berechtigten und bleibend Wertvollen der pietistischen Lehr- und Lebensrichtung in den Entwicklungsgang der kirchlichen Theologie, hat eine Reihe angesehener Theologen der beiden nächsten Generationen nach Spener sich bemüht. Neben Frz. Buddeus in Jena († 1729), J. H. Michaelis in Halle († 1731), J. Gottl. Carpzov in Leipzig und Lübeck († 1767), J. Lor. v. Mosheim in Helmstädt und Göttingen († 1755), J. G. Walch in Jena († 1775), Eberh. Weismann († 1747) und Chr. M. Pfaff († 1760) in Tübingen, ist als vor allem einflußreich auf diesem Gebiete „Württembergs Kirchenvater" J. A. Bengel († 1752) zu nennen. Bengel schöpft seine Theologie ganz und gar aus der Schrift; sie ist ihm die Sonne, von welcher alles Licht ausgeht, die alleinige Richtschnur für seine theologischen Gedanken. Wie er auch um die sprachlich-exegetische Seite der Schriftforschung sich bedeutende Verdienste erworben hat, so erscheint er vor allem wichtig durch seinen Versuch zur Errichtung einer einheitlichen christlichen Weltanschauung auf Grund der in ihren tiefsten Grundgedanken erfaßten göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift. Das Wort der Schrift, vor dem er sich in tiefer Demut beugt, enthält ihm Lehre und Licht über alle Fragen der Zeit und der Ewigkeit. Allerdings mischte in diese von ihm erstrebte reine Schrifttheologie auch der eigene Standpunkt sich mehrfach ein. Wandte er sich gegen die in der Kirchenlehre herrschende abstrakte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung, so enthielt das einen berechtigten, aus der Schrift zu begründenden Protest gegen einen Mangel der orthodoxen Lehre. Aber mit seinen eschatologischen Anschauungen — die ihn auch zu eschatologischen Berechnungen und sogar bestimmteren Prophezeiungen führten — hat er für die spätere Entwicklung des Pietismus manches Ungesunde mitverschuldet. Doch werden diese Mängel aufgewogen durch die kerngesunde Art seiner sonstigen Behandlung der h. Schrift und durch die überaus fruchtbare Anregung, die er vom biblischen Urquell ausgehend und auf ihn hinweisend der Kirche und der Lehrentwicklung gegeben hat. Unter den späteren Vertretern seiner biblisch-realistischen Richtung ist neben dem Leipziger biblisch-prophetischen Theologen Chr. Aug. Crusius († 1775), sowie neben dem ehrwürdigen schwäbischen Prälaten M. Fr. Roos († 1803, Verfasser biblisch-historischer Werke wie „Fußstapfen des Glaubens Abrahams in der Geschichte der Patriarchen und Propheten"; auch einer „Christlichen Glaubenslehre", einer Psychologia sacra etc.), bes. der „Magus im Süden", Friedrich Christoph Ötinger, Prälat zu Murrhardt († 1782) zu nennen. „Irdische und himmlische Philosophie" will dieser tiefsinnige Theosoph lehren, der mit seinem Lehrer Bengel in der hohen Bewunderung und tiefgründlichen Verwertung

des Schriftworts einig ist, aber umfassender noch als jener die Schriftwahrheit als Prinzip einer in sich abgeschlossenen christlichen Weltanschauung zu erheben und aus ihr die Grundzüge seiner jedenfalls tiefsinnigen mystischen Naturphilosophie zu gewinnen sucht. „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes", lautet der Grundgedanke seiner geistestiefen und originellen, in der Form freilich mehrfach baroken Schriften (wie: Theologia ex idea vitae deducta; Biblisch-emblematisches Wörterbuch zum neuen Testament; Lehrtafel der Prinzessin Antonie 2c.). Sowohl der biblische Realismus als die kühnen eschatologischen Spekulationen des Chiliasten und Apokatastatikers sind charakteristisch für den Mann, der in seiner Zeit vielfach angefeindet und verkannt, neuerdings gerechter gewürdigt zu werden pflegt. Er hat, ähnlich wie sein Geistesverwandter J. G. Hamann der „Magus des Nordens", einen tiefgreifenden Einfluß auf weite Kreise geübt; seine Lehren, verstanden oder nicht, bilden noch jetzt die vornehmste geistliche Nahrung und Erbauung zahlreicher Pietisten Württembergs.

Zu Ötingers Geistesverwandten und Schülern gehören: der früh verstorbene geniale J. L. Fricker, Pfarrer zu Dettingen († 1766); der geistvolle Theologe u. geniale Mechaniker, Ph. Matth. Hahn; Sam. Collenbusch (Arzt in Wichlinghausen † 1803, Stifter einer bald nach ihm bald nach seinem Schüler Gottfr. Menken in Bremen [† 1831] benannten Mystikersekte oder -schule); Joh. Mich. Hahn, der tiefsinnige, noch jetzt in der ziemlich verbreiteten, übrigens von der Kirche äußerlich nicht getrennten Sekte der „Michelianer" [= Michel-Hahner] hochverehrte Bußprediger und mystische Erbauungsschriftsteller († 1819): ferner Antistes David Spleiß in Schaffhausen († 1854); Dr. Jul. Hamberger in München, der Biograph Ötingers und Erklärer seiner Schriften, und einige andere, welche sonst auch wohl zur Baaderschen Philosophenschulen gerechnet werden. — Nahe steht dem Bengel-Ötingerschen Geistesreichtum auch Joh. Tob. Beck in Tübingen († 1878), der von der lebenden Theologengeneration ganz Deutschlands und darüber hinaus hochgeschätzte schwäbische Lehrer, dessen geisterfüllte, ethisch gewiegte Persönlichkeit tiefe Eindrücke in den Herzen und im Leben Hunderter von Schülern hervorbrachte, dessen biblischer Realismus Viele von einem falschen Spiritualismus zurückführte und in dessen mystischem Pneumatismus Viele die rechte Befriedigung ihres theologischen Erkenntnistriebs und das fruchtbar lebendige Element ihres Glaubens gefunden haben.

III. **Zinzendorfs Brüdergemeinde.** Mit dem Pietismus teilt das Herrnhutertum (vgl. KG., S. 202 f.) die subjektive fromme Richtung. Es unterscheidet sich aber von ihm durch charakteristische Bevorzugung des religiösen Gefühls, das, seiner Rechtfertigungsgnade sicher, in der süßen Gnadennähe des Heilandes schwelgen will. Dadurch wird der hie und da bis zur Düsterkeit sich steigernde asketische Ernst des Pietismus erweicht; ein freudiger Geist tritt an seine Stelle, der aus dem Gewinn der Gnade des Heilandes eine unbefangenere Stellung auch zu den sozial-ethischen Aufgaben des Lebens herleitet. „Ich habe nur eine Passion, und die ist Er, nur Er!" kann Zinzendorf im Vollgefühl seiner brennenden Heilandsliebe bekennen; aber diese Passion, so sehr sie unsere Bewunderung erwirbt, hält sich nicht frei von ungesunder Sentimentalität. Die Art, wie teils bei Zinzendorf selbst teils bei anderen

Gliedern seiner Gemeinde diese innige Liebesgemeinschaft mit Christus zum Ausdruck gelangt, trägt teilweise den Charakter des Tändelnden, Geschmacklosen, mitunter selbst des sittlich Zweideutigen und Mißverständlichen. Daneben verdient rühmende Hervorhebung der lebendige Gemeinschaftsgeist, welcher in der Brüdergemeinde (der opferwilligsten u. fruchtbarsten aller Missionsgemeinden des deutsch-lutherischen Kirchengebietes) lebt, ein Geist der Liebe, des Friedens, des engen, innigen Zusammenhaltens und Verbundenseins der Brüder unter einander, und doch auch wieder der weitumfassenden Toleranz und liebevollen Anerkennung anderer.

Seine wissenschaftliche Vertretung hat das Herrnhutertum in früherer Zeit weniger durch Zinzendorf selbst, — der hiefür zu unruhig, zu poetisch und zu exzentrisch war — als in dem edeln Spangenberg († 1792), dem Verfasser der Idea fidei fratrum (1779) gefunden. In neuerer Zeit hat bes. Hermann Plitt durch gediegene theol.-wissenschaftliche Leistungen die Brüdergemeinde tüchtig vertreten („Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung", 2 Bde., 1863, Zinzendorfs Theologie, 3 Bde., 1869—74).

IV. **Der englisch-amerikanische Methodismus.** Das Hervortreten der lebenskräftigen, geistesfrischen Reaktion des Methodismus in der englischen Staatskirche war gegenüber der Trägheit, Gleichgiltigkeit, Unwissenheit, welche dieser letzteren und ihrer Theologie seit Ende des 17. Jahrhunderts sich bemächtigt hatte, ein dringendes Bedürfnis und ein offenkundiger Segen Gottes, ähnlich wie die überhaupt ihm geistesverwandte Erscheinung des deutsch-lutherischen Pietismus. Daß methodistisches Leben und Lehren auch außerhalb des britischen Heimatlands, namentlich in den neuenglischen Kolonien sich mächtig ausbreitete (s. KG., S. 208 f., 226), war begreiflich und vermöge der ihm innewohnenden Wahrheitsmomente berechtigt. Daß er freilich die geschichtlich ihm zugewiesene Sphäre der Länder englischer Zunge überschreitend zur Propaganda unter anderen Kirchen auf eine oft unbrüderliche Weise weitergeht, ist sein Unrecht, und es läßt sich mit gutem Grunde bezweifeln, ob er denselben Beruf für Deutschland habe, den er für jene Länder unleugbar gehabt hat und noch hat.

Der alles mit sich fortreißende Beifall, den das geistgesalbte Zeugnis solcher Evangelisten wie Wesley und Whitefield fand, war ein wohl begreiflicher. Whitefield war ein herzerschütternder Bußprediger ohnegleichen, Wesley ein praktisch-religiöses und legislatorisches Genie wie wenige, der englische Spener und Zinzendorf und zugleich der „protestantische Ignatius Loyola" (Schaff). Man hat des letzteren Lebensgang zum Teil mit Recht demjenigen Luthers verglichen; durch herbe Askese hindurch rang auch er sich empor zur frohen Gewißheit der Rechtfertigung. Aber während es Luthern nie beifiel, die Gefühlserschütterungen, die er durchlebte, zur Regel zu machen, „waren für Wesley die eigenen Erfahrungen und diejenigen seiner seelsorgerlichen Thätigkeit so maßgebend, daß er jene Gefühlserschütterungen für Bedingungen, ja fast für integrierende Bestandteile echter Bekehrung hielt" (Braun, Theol. Stud. a. Württ. 1881). Demgemäß ist der Methodismus im ganzen dabei stehen geblieben, die Buße in Form heftiger Gefühlserschütterung anzustreben und die Heilsgewißheit auf ein einzelnes Gefühlsmoment, also auf etwas an sich Veränderliches und Täuschendes, zu gründen, wodurch der Buße

ebenso wie der Heiligung ihr ethischer Ernst entzogen wird. Beweis dafür ist das Auftreten mehrerer gefeierter Emissäre des englisch-amerikanischen Methodismus während des letzten Jahrzehnts. Über die sog. Heiligungsbewegung Pearsall Smiths während der Jahre 1872—75 konnte das Urteil kirchlich gerichteter deutscher evangelischer Christen einige Zeit schwanken, klärte sich jedoch bald dahin ab, daß das Einseitige, Bedenkliche, ja entschieden Gefährliche derselben erkannt wurde. Daß die Evangelisten Moody und Sankey infolge weiser Beschränkung ihrer Arbeit auf britisch-nationale Gebiete manches Gute gewirkt haben, ist nicht zu bestreiten. Daß aber das neueste methodistische Extrem, die „Heilsarmee" mit ihrem derbsinnlichen Mißverstand dessen, was der Apostel als des Christen Kampf fordert, und ihrem vor der Anwendung jesuitisch-propagandistischer Künste nicht zurückscheuenden Fanatismus auf schädlichem Irrwege begriffen sei, darüber kann ein Zwiespalt der Urteilsfähigen und religiös Besonnenen nicht wohl bestehen. — Vgl. teils hierüber, teils über den Anteil auch der übrigen reformierten Sekten (Quäker, Baptisten, Mormonen, Irvingianer, Darbysten) an der neueren und neuesten Lehrentwicklung des Protestantismus die Symbolik (auch KGesch., S. 224 f.).

C. Fortschrittliche und negativ-kritische Richtungen im Protestantismus.

I. **Der englische Deismus und das Aufklärertum.** Die rationalistische Richtung, welche im Socinianismus begonnen hatte, setzte sich fort zunächst im englischen Deismus. Unter dem Deismus im speziellen historischen Sinne versteht man eine Auffassung des Christentums, welche auf den Ansprüchen des freien menschlichen Denkens und autoritätslosen Forschens fußend, eine „natürliche Religion" zur Norm alles positiven Glaubens erheben will, die Offenbarung Gottes in Christo aber ableugnet oder doch bezweifelt. In der Art und Weise der englischen Reformation, welche eine unvollkommene und cäsaropapistisch gebundene geblieben war, in den heftigen Ausbrüchen fanatischen Sektengeistes, wie die Stürme der ersten englischen Revolution sie herbeiführten, sowie in dem Erwachen der empiristisch-sensualistischen Philosophie (in Baco, s. oben, S. 359) liegen die Gründe dieser Erscheinung. — Als der erste Deist gilt Herbert v. Cherbury († 1648), welcher in seinem Werke De religione gentilium fünf Hauptwahrheiten als den Kern jeder Religion, auch der heidnischen anerkannt wissen wollte: Dasein Gottes; Verehrung desselben; Tugend und Frömmigkeit; Erkenntnis der Sünde; göttliche Vergeltung des Guten und Bösen. Er führte damit das Wesen der christlichen Religion auf das Niveau auch der heidnischen zurück, erklärte aber andererseits eine übernatürliche Offenbarung nicht für unmöglich, wenn auch für nicht gerade notwendig, jedenfalls für schwer erkennbar. Wenn der Sensualist Hobbes († 1679), „der Großvater aller Freidenker" die Dogmen und sittlichen Vorschriften des Christentums als bindend anerkennt, so denkt er dasselbe (laut seiner Hauptschrift Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, 1651) als ganz und gar territorialistisch geartet, d. h. als völlig abhängig vom Staat, dem es eine nützliche, brauchbare Stütze zu gewähren habe. An und für sich wird es von ihm, dem Bekenner wesentlich materialistischer Überzeugungen, niedrig gewertet. Einem Toland, dem Miturheber

des Freimaurerwesens und Verfasser von Schriften wie Christianity not mysterious; Nazarenus; Pantheisticon etc. († 1722) ist das Christentum nichts Übervernünftiges mehr, es enthält keine weiteren Geheimnisse. Die Frage, was denn eigentlich das Charakteristische des Christentums sei, beantwortet Graf Shaftesbury († 1713) dahin, daß die reine Moral den wahren Inhalt desselben bilde; statt jener fünf Kernwahrheiten aller Religion, welche Cherbury statuiert hatte, genügen ihm schon die drei: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Matth. Tindal († 1733) läßt das Christentum nur noch insoweit gelten, als es mit der natürlichen Religion identisch ist; „das Christentum ist so alt als die Welt“ (Christianity as old as the creation) lautet der bezeichnende Titel seiner Hauptschrift. Das Ende des Deismus war die radikale Skepsis des gelehrten Schotten Hume († 1776) und der Atheismus des neuenglichen Aufklärungsapostels Tom Paine in New-York († 1809). — Die Wirkung des englischen Deismus reicht hinüber einerseits nach Frankreich, wo er den Materialismus der Encyklopädisten und die seichte Philosophie des Esprit (Voltaire, Montesquieu, Helvetius, Rousseau ꝛc.) erzeugen half, andererseits nach Holland und Deutschland, wo durch vorbereitende Einflüsse teils des Arminianismus (Clericus, Wetstein ꝛc.) u. Cartesianismus (Balth. Bekker, Alex. Roell) teils des Pietismus (Dippel) u. der Wolffschen Philosophie (Reimarus, Edelmann ꝛc.) der Boden für sein zersetzendes Wirken geebnet worden war. Vgl. hiezu KG. S. 203 f.

II. **Der deutsche Rationalismus und Supranaturalismus.** Tiefer und umfassender noch als die verwandten Erscheinungen Englands und Frankreichs hat der Rationalismus, das deutsche Äquivalent und teilweise auch das Produkt des Deismus, die Grundprinzipien des kirchlichen Glaubens, ja des Christentums überhaupt angetastet und zu zersetzen gesucht. Man nennt herkömmlich, und in mehrfacher Hinsicht auch mit Recht, Joh. Sal. Semler in Halle († 1791) als den, der diese rationalistische Krisis inaugurierte. Von den pietistischen Einflüssen seiner Erziehung her bewahrte er immer eine gewisse Achtung für das kirchliche Dogma, verwarf auch die Thatsächlichkeit der Offenbarung nicht ganz; aber seine kritisch zersetzenden Operationen auf den Gebieten der Schriftwissenschaft, der Kirchen- und Dogmengeschichte, verbunden mit den pelagianisierenden und ebionitisierenden Tendenzen seiner Dogmatik haben entschieden auflösend auf das kirchliche Bewußtsein seiner theologischen Mit- und Nachwelt gewirkt. Neben ihm war es Joh. Gottl. Töllner in Frankfurt a. O. († 1774), der kritische Gegner des kirchlichen Inspirationsdogmas und der Lehre vom Anteil des thätigen Gehorsams Christi am Satisfaktionswerke, der diesen Auflösungsprozeß auf wirksame Weise befördern half. Auch J. A. Ernesti in Leipzig († 1781), J. Dav. Michaelis in Göttingen († 1791) und einige andere, die man sonst wohl auch zum „orthodoxen Moderantismus“ des 18. Jahrhunderts zu rechnen pflegt, gehören wegen mancher ihrer Lehreigentümlichkeiten hieher. Auf Semlers und Töllners Semirationalismus folgt der eigentliche oder vulgäre Rationalismus, die vom Offenbarungsglauben entschieden abgefallene Religionsweisheit des ordinären gesunden Menschenverstandes, repräsentiert und gepflegt durch Aufklärungsphilosophen und Pädogogen wie Eberhard, Steinbart, Basedow, K. Friedr. Bahrdt († 1792), sowie durch Theologen wie W. Abrah. Teller († 1804), W. F. Hezel († 1829),

Joh. Joach. Spalding († 1804), Lorenz Bauer († 1806), Ph. Konr. Henke († 1809), L. Tim. v. Spittler († 1810), J. G. Rosenmüller († 1815), Leonh. Bertholdt († 1822), J. K. R. Eckermann († 1834). Die Mehrzahl dieser Vulgärrationalisten huldigen der Praxis eines platten, nüchtern prosaischen, geist- und ideenlosen Herabminderns der Wahrheiten des christlichen Offenbarungsganzen auf die Stufe des „aufgeklärten", d. h. philisterhaft beschränkten Begreifens und Verstehens nach der Norm eines äußerlichen Empirismus. Gründlich verschieden von diesem kraftlosen, verschwommenen Wesen ist der energisch kühne, philosophisch-kritische Rationalismus eines Kant († 1804). In ihm wendet sich die Kritik nicht sowohl gegen die hergebrachten und altgewohnten Besitztümer des Glaubens im einzelnen, als gegen die Ansprüche der theoretischen Vernunft selbst, gegen ihren zuversichtlichen Dogmatismus des Erkennens. Der Königsberger Philosoph thut mit unerbittlicher Logik die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen dar, unter Verweisung auf die praktische Vernunft, welche die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mit absoluter Notwendigkeit fordere („Postulate" des höheren menschlichen Erkennens). Er nimmt mit diesem Kritizismus auf religiös-ethischem Gebiete eine wichtige Doppelstellung ein: einerseits wird die geschichtliche Geltung des Christentums und die Wahrheit der Offenbarung aufgelöst und das Wesen des Glaubens echt pelagianisch in die moralische Gesinnung gesetzt (Religion ist, nach seiner berühmten Definition, „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote"; die Kirche ein Gemeinwesen, um nach Kräften die Moralität zu fördern; das Gebet gilt ihm als eines philosophisch gebildeten Mannes im Grunde unwürdig, als ein „Fetischmachen", eine „kleine Anwandlung von Wahnsinn" rc.). Andererseits verleiht die ethische Strenge seiner Moraldoktrin (der „kategorische Imperativ") und seine Hochhaltung mancher Ideen des Christentums, insbesondere der von der erbsündlichen Korruption der Menschheit oder vom „radikalen Bösen" (in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", 1793) seiner Spekulation eine positive Bedeutung, welche in der weiteren christlich-theologischen Entwicklung auf vielfach fördernde Weise hervorgetreten ist.

An Kant schließt sich, wenn nicht immer in erkenntnistheoretischer Hinsicht wie Tieftrunk († 1837), v. Ammon († 1850) und einige andere Kantianer von strengster Richtung, so doch in den allgemeinen lehrhaften und praktischen Grundgedanken der theologische Rationalismus zweiter Generation an, repräsentiert durch Exegeten, Dogmatiker und Praktiker wie W. Gesenius († 1842), G. E. Paulus († 1851), F. A. Fritzsche († 1846), J. A. L. Wegscheider († 1849), C. G. Bretschneider († 1848), J. Fr. Röhr († 1848), David Schulz († 1854) u. a. Ferner ruht auf ihm die Stellung, welche J. Gottl. Fichte († 1814) als kühnster Repräsentant des neueren philosophischen Idealismus zum Christentum einnahm, sowie der ästhetische Rationalismus eines F. H. Jacobi († 1819) und Fr. Jac. Fries († 1843), von welchem letzteren auf Chr. M. L. de Wette (Prof. in Basel seit 1822, † 1849), K. Hase in Jena und mehrere andere Theologen ein wichtiger Einfluß ausging.

Ebenso gibt der „rationale Supranaturalismus" (oder auch „supranaturale Rationalismus") eines K. F. Stäudlin († 1826), G. H. Tzschirner († 1828), A. H. Tittmann, E. F. K. Rosenmüller, C. F. Illgen, K. L. Nitzsch

(† 1831), Baumgarten-Crusius († 1843) mehr oder minder deutlich den Einfluß der kritischen Philosophie Kants zu erkennen. Von ihnen allen wird eine übernatürliche Offenbarung anerkannt, aber der Inhalt des Christentums doch wesentlich rationalistisch auf einen Kern moralischer Wahrheiten reduziert. — Von diesem „rationalen" unterscheidet sich der strengere oder eigentliche (supprarationale) Supranaturalismus durch seine mehr biblische, vom Kantianismus und sonstiger moderner Spekulation in geringerem Grade beeinflußte Haltung. Zu ihm gehört vor allen die ältere Tübinger Schule, welche unter ihren ehrwürdigen, während einer religiös-kirchlich winterlichen und kahlen Zeit um die Pflege einer lebenswärmeren und volleren Theologie hochverdienten Vertretern Männer wie Gottl. Chr. Storr († 1805), E. G. Bengel († 1826), Süßkind († 1829), J. F. u. C. H. Flatt († 1821 und 1843), J. Chr. Fr. Steudel († 1837) aufzuweisen hat. Mehr oder minder nahe Geistesverwandte derselben waren der als Kanzelredner und Moraltheologe gefeierte Franz Volkmar Reinhard in Wittenberg und Dresden († 1812), der sinnig fromme biblische Glaubenslehrer G. Chr. Knapp in Halle († 1825), der rüstige Apologet J. F. Kleuker in Kiel († 1827), der Dogmenhistoriker und kirchliche Archäologe J. C. W. Augusti in Bonn († 1841), der Dogmatiker Aug. Hahn in Breslau († 1863). Ein redliches, wenn auch nicht überall erfolgreiches Streben im Dienste des Reiches Christi ist diesen Wahrheitszeugen aus der Schule des älteren Supranaturalismus gemeinsam. Sie „sind nicht nach dem zu richten, was sie gethan haben, sondern nach dem, was sie thun wollten und thun konnten" (Landerer).

III. **Spekulativ-idealistische, radikal-negative und kritisch-rationalistische Richtungen neuester Zeit.** In den neueren philosophischen Bestrebungen, soweit sie für die Theologie von Wirksamkeit wurden, haben wir drei Hauptrichtungen zu unterscheiden 1) die des spekulativen Idealismus vertreten durch die theologischen Anhänger der pantheistischen Philosophie Hegels. Für ihren spekulativen Standpunkt ist „Philosophie und Theologie wesentlich eins geworden" (Baur); die Philosophie erkennt den Inhalt der Theologie wesentlich als ihren eigenen, sie wird zur Theologie, die Theologie aber wird zur Philosophie, denn die Stufe des Glaubens oder der religiösen Vorstellung führt fort zur höheren Stufe der adäquaten begrifflichen Erkenntnis, in welcher die Glaubenssubstanz positiv aufgehoben und zu ihrer Vollendung gebracht wird. Das Einzelne, Individuelle, historisch Konkrete ist für diese Anschauungsweise nur als vorübergehende Erscheinung der bleibenden Idee von Bedeutung. Dieser Betrachtung und Wertung unterliegt insbesondere auch die Person Christi, in Bezug auf welche unterschieden wird zwischen dem „idealen" und dem „geschichtlichen" Christus, dem „Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte." Gepflegt wurde diese spekulative Richtung bes. in der jüngeren Tübinger Schule. An der Spitze derselben steht Ferd. Chr. Baur († 1860), als gründlicher Forscher auf kirchen- und dogmenhistorischem Gebiet hochverdient (vgl. oben S. 285 ff.), als neutestamentlicher Theologe und urchristlicher Geschichtskritiker aber einer in naturalistischen Vorurteilen befangenen, vielfach ins willkürliche ausschweifenden Methode (Tendenzkritik) huldigend (vgl. Handb. I, 345 ff.). Seine vornehmsten Anhänger sind Strauß (s. u.), Schwegler († 1857), Ed. Zeller, K. Reinh. Köstlin, Th. Keim († 1878), Ad.

Hilgenfeld, von neueren besonders H. Holtzmann, Ad. Hausrath, K. J. Holsten, Franz Overbeck, O. Pfleiderer (wegen A. Ritschls s. unten D).

Von den hier genannten leitet Dav. Fr. Strauß († 1874) als radikaler Kritiker der evangelischen Geschichte (Leben Jesu 1835) und des evangelisch-kirchlichen Lehrsystems (Glaubenslehre, 1840 f.) hinüber zur 2) rein negativen oder radikalen Richtung, in welcher der spekulative Idealismus in mehr oder weniger krassen Materialismus umschlägt. Außer Strauß, der besonders in seinen späteren Schriften (namentlich in seinem sogar die Darwin-Häckelsche Affenursprungslehre proklamierenden Schwanengesang oder letzten theologischen Bekenntnis „Der alte und der neue Glaube" 1872) dieses naufragium fidei als gänzlich vollzogen zu erkennen gibt, gehören hieher der nihilistische Religionsphilosoph Ludw. Andr. Feuerbach († 1872), der ultraradikale Evangelienkritiker Bruno Baur († 1882) sowie die materialistischen oder darwinisch evolutionistischen Naturphilosophen (Vertreter des sog. „Monismus") wie E. Häckel, Ph. Spiller, F. v. Hellwald, Fritz Schultze, E. Krause (Carus Sterne), L. Noiré 2c. — Teilweise geistesverwandt dieser Richtung, teilweise ihr entgegengesetzt erscheint der auf Schopenhauer zurückgehende philosophische Pessimismus, das durch Ed. v. Hartmann unter dem Namen „Philosophie des Unbewußten" salonfähig und in weiten Kreisen beliebt gemachte jüngste Schoßkind der philosophischen Liebhabereien unsrer Zeit. Der Urheber dieses monströsen Gedankenprodukts, das in eleganter, pikanter Darstellung dargeboten, von oberflächlicheren Denkern als das Höchste und Tiefste aufgenommen, von positiver Forschung aber auch schon gründlich in seiner Unhaltbarkeit und Nichtigkeit aufgezeigt wurde, hat in den neuesten seiner zahlreichen Werke nicht nur die Ethik, sondern auch die Dogmatik für seinen pessimistischen Monismus umzudeuten und unter gänzlicher Entleerung ihres positiven Gehalts in ihn zu transformieren versucht (Die „Philosophie des Unbewußten" 1869; „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" 1874; „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" 1879; „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie", 1880; „Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung" 1882; „Die Relig. des Geistes" 1882). 3) Wissenschaftlich und religiös-ethisch ungleich höher stehen mancherlei Versuche anderer Art, unter Wahrung der Grundideen des Christentums das Wesen desselben auf historisch-kritischem Weg in seiner Ursprünglichkeit aufzufinden und mit Vernunft und Philosophie zu vermitteln. Dabei ist natürlich der Grad verschieden, in welchem die kritischen, rationalistischen und philosophischen Ansprüche geltend gemacht werden gegenüber dem historischen wie dem Glaubensstandpunkt der kirchlichen Anschauung. Wir rechnen hieher religionsphilosophische Vertreter des spekulativen Theismus wie Chr. Herm. Weisse in Leipzig († 1866, seine „Philosophische Dogmatik" 1855—62), Fichte d. J. (Imm. Herm., † 1879), K. Ph. Fischer, Chalybäus 2c., welchen der schon genannte O. Pfleiderer in Berlin („Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" 1878, „Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre" 1880 2c.) sich anreiht. Ferner A. E. Biedermann in Zürich, dessen spekulativer Theismus freilich stark, in einer mehrfach an Strauß erinnernden Weise, zum Pantheismus hinüberneigt; auch der „Neukantianer" R. Adalb. Lipsius in Jena (Lehrb. der Dogmatik 1875), sowie von älteren Vertretern ähnlicher

Standpunkte K. Hase in Jena (Ev. Dogmatik 1825; Gnosis 1826; Leben Jesu 1829; Prot. Polemik 1863; Geschichte Jesu 1876 2c.); K. Schwarz in Gotha (Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1856), Dan. Schenkel in Heidelberg (Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens, 1858, Charakterbild Jesu 1864; Grundlehren des Christentums aus dem Bewußtſ. des Glaubens 1877; Christusbild der Apostel 1879), 2c. 2c.

Wegen verwandter Erscheinungen im außerdeutschen Protestantismus siehe KG. S. 224 ff. sowie unten S. 372 f.

D. Vermittelnde und kirchlich-positive Richtungen im Protestantismus. Schleiermacher und seine Nachfolger.

Den gemeinsamen Ausgangspunkt der teils mehr liberal teils positiver gerichteten vermittlungstheologischen Bestrebungen in der neuesten kirchlichen Entwicklung des evangelischen Deutschlands und seiner Nachbarländer bildet das theologische Wirken Fr. Dan. Schleiermachers († 1834, vgl. S. 220 f.). Der Name eines „Restaurationstheologen", eines prinzipiellen Überwinders der Verirrungen des Rationalismus, eines Anknüpfungspunkts nicht bloß für die liberale, sondern auch für die kirchliche positive Seite der vermittelnden Richtungen unsrer theologischen Gegenwart gebührt ihm in der That. Er schließt so manche miteinander im Kampf liegende Bestrebungen der früheren Zeit ab, vereinigt in seinem Lehrwirken so reiche, vielseitig bedeutsame neue Anschauungen, daß theologische Charaktere der verschiedensten Art ihn als ihren Meister anführen können. „Mit der Wirkung, welche Schleiermacher auf die Umgestaltung der dogmatischen Begriffe ausgeübt hat, läßt sich nichts anderes in unserem Jahrhundert vergleichen" (Landerer, Neueste DG. 326).

Der „mütterliche Leib", in dem sein theologisches Leben vorbereitet wurde, war für ihn die Frömmigkeit der Brüdergemeinde, in welcher er erzogen worden; für immer haben die hier empfangenen Einflüsse in ihm nachgewirkt. Das mystische Element, das seine Theologie in ihrer allmähligen Fortbildung von extrem pantheistischer Denkweise („Reden über die Religion 1799"; „Monologen" 1800 2c.) zu dem mehr theistisch bestimmten, ja selbst manche deistische Elemente in sich schließenden Standpunkte seines reifsten Werks („Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" 2 BB. 1821) stets bewahrt hat, stammt aus dieser frühen und kräftigen Beeinflussung von herrnhutischer Seite. Aber mindestens gleich mächtig mit dieser mystisch frommen Richtung lebt stets in ihm der dialektische Trieb und der Drang der Erkenntnis.

Was sich ihm zur Befriedigung desselben darbot im damaligen Rationalismus, das konnte ihm nicht genügen. Er brauchte mehr als die kahlen und dürren Felder des flachen Vernunftglaubens. Er fand dieses Bessere in dem pantheistischen Idealismus, den er aus dem Studium Platos und Spinozas geschöpft hatte. Aber sein Eigenstes und Eigentümliches ist da, wo er der Religion ihre Heimat und ihren Sitz anweist, im Gefühl. Das christliche Bewußtsein hat und spricht die religiöse Wahrheit aus, unbekümmert darum, ob die Wissenschaft auf ebendasselbe führe oder nicht. Das wissenschaftliche Nachdenken gelangt dazu, daß es eine objektive Erkennbarkeit Gottes nicht gebe; nur bis zu Postulaten, zu Grenzbegriffen kann das Denken kommen,

nicht aber objektiv Sicheres über jenseitige Fragen feststellen. Im Gefühl wird das Absolute ergriffen, wird das göttliche Leben in seiner thatsächlichen Wahrheit erfahren, freilich eben in subjektiver Weise. Immer sind Verstand und Gefühl von einander getrennt, auf Verschiedenes gerichtet, dennoch aber nebeneinander: sie „bilden eine galvanische Säule". Jedes von beiden ist notwendig, sie gehören zusammen, aber nie können sich die beiden decken, nie werden sie zusammentreffen. Trotz dieses dualistischen Hin- und Hergezogenwerdens zwischen Verstand und Gefühl, dieses abstrakten Idealismus, der die objektive Wahrheit aufzulösen droht, wie viel tiefe Erkenntnis wichtiger Grundwahrheiten des Christentums, wie viel sichere Griffe nach der Wahrheit, wie viel fruchtbare Ansätze zu neuer Fortbildung! dazu welche reiche Kunst im Aufbau des auf einfache und doch fruchtbringende Prinzipien gegründeten Systems der christlichen Glaubenslehre! Die Religion überhaupt bestehend im Bewußtsein unmittelbarer Abhängigkeit von Gott, der absoluten Ursache unseres Daseins, die christliche insbesondere in diesem Abhängigkeitsbewußtsein, wie es bestimmt wird durch Jesum von Nazareth als sündloses Urbild wahrer Gottesgemeinschaft der Menschen und ebendarum als Begründer des die menschliche Sünde aufhebenden Prinzips der Gnade, als Entsender des in seiner Kirche fortwirkenden heiligen Geistes. Viele der positiven Dogmen des Kirchenglaubens werden allerdings vom Standpunkte dieser Grundanschauungen aus spiritualisiert und ins Subjektive umgedeutet, die Trinität nur historisch nicht ontologisch konstruiert, den göttlichen Eigenschaften eine nur erkenntnistheoretische Realität gelassen, Gottes weltregierendes Walten als einseitig immanentes, alles wunderbare Geschehen ausschließendes gedacht, Christi Person teils ebionitisch- teils doketisch-einseitig dargestellt, der heilige Geist wesentlich nur als kirchlicher Gemeingeist, als Gesamtbewußtsein der christlichen Gemeinde gefaßt, u. s. f. Trotzdem gewinnt das christliche Frömmigkeitsinteresse wichtige Impulse aus seiner Spekulation und auf nicht wenigen Punkten, wo die dogmatische Seite seines Systems unbefriedigt läßt, greifen seine genialen Konstruktionen auf ethischem Gebiete in wohlthätig anregender Weise ergänzend ein.

Bildet so Schleiermacher in seiner Zeit einen Vereinigungspunkt verschiedenartiger Fäden und Gedankenrichtungen, die in ihm auf bedeutsame Weise umgeschmolzen und fortgebildet werden, so findet selbstverständlich ein Ausgehen der verschiedensten Richtungen der neueren Theologie von ihm statt. Wir fassen zunächst die rechte Seite seiner theologischen Zeitgenossen und Nachfolger ins Auge, die Gruppe der Restaurationstheologen, welche zum Teil ganz (oder fast ganz) unberührt vom Einflusse seiner Lehrweise, zum Teil auf dem von ihm gelegten Grunde weiter bauend, das Christentum sei es im Geiste allgemein evangelischer Rechtgläubigkeit, sei es in konfessioneller Form apologetisch-dogmatisch zu rekonstruieren, zu befestigen und zu vertiefen suchen.

Wesentlich unberührt von Schleiermachers Einflusse hielt sich sein Berliner jüngerer Kollege Ernst Wilh. Hengstenberg († 1869), der gelehrte und glaubenseifrige Vertreter einer streng orthodoxen Richtung auf den Gebieten der atl. Exegese und Geschichtsforschung, außerdem als Begründer (1827) und langjähriger Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung zum Hauptvorkämpfer einer einflußreichen theologischen und kirchenpolitischen Richtung geworden, welche eine eigentümlich innige und feste Verbindung von Orthodoxie

und Pietismus repräsentiert. Unermüdlich und energisch kämpfte er gegen den Rationalismus und den älteren rationalen Supranaturalismus, gegen den Pantheismus Schleiermachers und gegen den kritischen Radikalismus eines Strauß und Baur, aber auch wider die Vermittlungstheologie, zu deren Vertretern er gelegentlich neben Schenkel, Beyschlag rc. selbst Lutheraner wie Kahnis (wegen dessen Heterodoxien in der Trinitätslehre, Christologie und Abendmahlslehre in seiner Lutherischen Dogmatik, 1861) zu rechnen kein Bedenken trug. Seine ursprünglich pietistische, großenteils sogar reformiert geartete Denkweise ging allgemach in die konfessionelle Richtung der lutherischen Orthodoxie über, wie sie teils vor ihm teils neben ihm ein Klaus Harms († 1855), Scheibel († 1843), Rudelbach († 1862), Harleß († 1879), Guericke († 1878) rc. im Kampfe wider die durch Schleiermacher mitbegründete Union belebt und gekräftigt hatten. In strengerer Weise ist diese konfessionelle Theologie seitdem fortgebildet worden durch Philippi, Vilmar, Kliefoth rc., in milderer Weise durch v. Hofmann und Thomasius als Begründer der Erlanger heilsgeschichtlichen Schule (der auch Delitzsch, Luthardt, Volck u. a. angehören), ferner durch Kahnis (s. o.), durch Frank als Urheber der genialsten und tiefsinnigsten neueren Gesamtdarstellung des luth.-kirchlichen Lehrsystems, sowie speziell auf preußisch-landeskirchlichem Boden durch Sartorius, Stahl, Steinmeyer, Grau, Wangemann rc. Näheres s. u. in der Geschichte der Dogmatik.

Dieser lutherisch-orthodoxen Restauration geht eine zwar von bedeutenden geistigen Kräften getragene, aber doch minder einflußreich gebliebene und in der Mehrzahl ihrer Vertreter jetzt ausgestorbene spekulative Richtung zur Seite, welche teils die Schelling'sche, teils die Hegel'sche Philosophie mit dem orthodoxen Dogma in einer Weise verbinden wollte, daß eine lebensvolle, tiefvermittelte Versöhnung von Glauben und Wissen gestiftet würde. Daub († 1836), Marheineke († 1846), Göschel († 1861), Weisse (vgl. S. 369), Rosenkranz, Schaller, Erdmann u. a. haben diese Richtung gepflegt. Das Illusorische ihrer Bestrebungen, bes. soweit sie auf Verwertung des Hegelschen Systems zur Rekonstruktion des Kirchenglaubens abzielten, wurde infolge des Auftretens der Hegelschen Linken (Strauß, Richter, Br. Bauer, Vatke rc.) bald dargethan. Gegenwärtig kann diese Richtung als vom Schauplatz abgetreten gelten.

Eine der lutherischen Orthodoxie dogmatisch teilweise nahestehende, aber ihren mehr oder minder scharfen Gegensatz wider die evangelische Union nicht teilende, vielmehr in der Mehrzahl ihrer Vertreter unionsfreundliche Richtung repräsentiert die Schule der neueren evangelischen Pietisten (oder „Pectoralisten"). Zu ihr gehören August Neander († 1850), F. A. G. Tholuck († 1877), Ew. Rud. Stier († 1862), K. A. Auberlen († 1864), L. Schöberlein († 1881), W. Fr. Geß, Fr. Reiff, sowie namentlich auch der oben schon in anderem Zusammenhange erwähnte J. T. Beck (S. 366) mit seinen Schülern Wörner († 1876), Kübel, Lindenmayer rc. Unter den Theologen reformierten Bekenntnisses gehören hieher besonders K. Rud. Hagenbach († 1874), Joh. Pet. Lange († 1884), H. Heppe († 1879), bedingterweise auch A. Ebrard in Erlangen, der übrigens eine mehr konfessionelle als pietistische Haltung einnimmt. Außerhalb Deutschlands stehen derselben Richtung mehr oder weniger nahe die Franzosen und französischen Schweizer E. de Pressensé, Fr. Godet, Naville rc., die Holländer van Oosterzee († 1882), Doedes, Gunning, die Schotten und

Engländer Chalmers († 1847), Maurice († 1872), Mozley († 1878), F. W. Farrar, die Nordamerikaner Charles Hodge († 1878), Ph. Schaff, M'Cosh ɛc.

Statt des immerhin nur teilweisen Berührtseins durch Schleiermachersche Einflüsse, wie es die Mehrzahl der bisher Genannten kundgibt, faßt die zahlreiche Schule der Schleiermacherschen Rechten ganz und gar auf dem durch den großen Berliner Theologen gelegten Grunde Posto. Sie begreift in sich seine mittelbaren oder unmittelbaren Schüler, welche die von ihm erstrebte Verbindung von Frömmigkeit und freier Wissenschaftlichkeit, sowie seine Hingabe an die Sache der ev. Union teilen, während sie von seinen pantheistisch-philosophischen Voraussetzungen mehr loszukommen und an den kirchlichen Glaubensstandpunkt sich anzuschließen suchen. So Karl Ullmann († 1865), G. C. F. Lücke († 1855), K. J. Nitzsch († 1868), A. D. Chr. Twesten († 1876), Julius Müller († 1878) ɛc. Mehrere Angehörige dieser Richtung haben Spekulationen eigentümlicher Art mit ihrer Schleiermacherschen Grundrichtung zu verbinden gesucht, so der teils stark hegelianisierende teils theosophisch gefärbte Richard Rothe († 1867), die gewisse Ideen mittelaltrig-mystischer Spekulation (besonders aus der Schule von St. Viktor) herübernehmenden und frei fortbildenden „deutschen Theologen" wie Liebner († 1871), Dorner († 1884), Martensen († 1884), die in mehreren ihrer Angehörigen dieser Gruppe unmittelbar nahestehende Richtung der württembergischen Vermittlungstheologen wie Landerer († 1878), Palmer († 1875), Weizsäcker, Wagenmann, J. Köstlin, H. Weiß u. a.

Über diese Vermittlungstheologie hinaus geht die Theologie des liberalen Protestantismus oder der Schleiermacherschen Linken. Am Schluß des dritten Abschnitts unserer Periode nannten wir die mehr philosophischen Vertreter der liberalen Anschauungsweise; hier ist noch ihrer theologischen Hauptvertreter zu gedenken. Es sind Alex. Schweizer, Jonas, Eltester, Sydow, Lisko, H. Krause und andere unmittelbare Schüler Schleiermachers und Mitarbeiter der „Protestantischen Kirchenzeitung"; aus jüngster Zeit die teils an diesem Hauptorgan der Richtung, teils an den „Jenaer Jahrbüchern für protestantische Theologie" mitarbeitenden Theologen (P. Schmidt, Räbiger, Thomas, A. Werner, Hoßbach d. J., Websky ɛc.). Nahe stehen dieser Gruppe auch die jüngeren Ausläufer von Baurs spekulativ-kritischer Schule: s. ob. S. 369 f. [Aus Ländern anderer Zungen ließen sich hieher etwa rechnen H. Scholten, A. Kuenen und die Leidener Schule; die Oxforder Essayisten, A. P. Stanley, Seeley, und andere Vertreter der englischen Broad-Church-Richtung; in Frankreich Edm. Scherer, Pécaut, Colani, Sabatier u. a. teilweise oben schon Erwähnte].

Mit dem hier geschilderten linken Flügel der Vermittlungstheologie hat vieles gemein, unterscheidet sich aber von ihm durch Nichtbeeinflussung seitens Schleiermachers, ja durch eine gewisse Opposition gegen dessen theologische Prinzipien, die Schule Albrecht Ritschls in Göttingen (früher 1846—64 in Bonn und damals eine Zeitlang noch Anhänger der Baurschen Tendenzkritik, von der er sich aber durch die 2. Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" 1857 entschieden lossagte). Mit dem philos. u. theolog. Neukantianismus (von Alb. F. Lange, Vaihinger, Liebmann, Lipsius u. a.) teilt Ritschl die eigentümliche erkenntnistheoretische Grundlage seiner Theologie,

nämlich das Urteil, daß alle metaphysisch gearteten Aussagen unseres Glaubens auf einem seine richtigen Grenzen überschreitenden Vernunftgebrauche beruhen, darum also unberechtigt seien. Der radikalen Bestimmtheit dieser Verbannung alles Metaphysischen aus der Theologie tritt als positives Gegengewicht die Entschiedenheit gegenüber, womit er auf die in Jesu Christo als realer geschichtlicher Persönlichkeit (nicht etwa bloß als religiöser Idee) geschehene göttliche Offenbarung hinweist. Diese Offenbarung Gottes in Christo ist ihm das einzige dogmatische Erkenntnisprinzip. Im ganzen Lebenswerke Christi, wie die Urkunden des neuen Testaments es schildern, ist diese Offenbarung Gottes gegeben, hier hat der Glaube der Gemeinde etwas Sicheres, das er sich nicht spekulativ zu begründen und zu beweisen braucht, sondern mit aller Sicherheit getrost sich aneignen darf. Der Gläubige hat hier einen festeren Heilsbesitz und eine reichere, realere Heilserkenntnis, als alles was die Spekulation der „natürlichen Wahrheit" zu erreichen meint.

Der Wert dieses Standpunkts (ausführlich dargelegt und begründet in dem Hauptwerke: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", 3 BB., 1870—74 [2. Aufl. 1882 f.], sowie in zahlreichen kleineren Abhandlungen und Schriften) leuchtet ein. Er ist gegenüber den Prätensionen des modernen Skeptizismus leichter annehmbar zu machen, als der schwerfällige Dogmenapparat der älteren Orthodoxie; er weist energisch auf das Eine, Notwendige hin gegenüber dem falschen Dogmatismus einer überkühnen und allzu begehrlichen Spekulation theosophisch- oder idealistisch-philosophischer Art. Einzuwenden freilich ist einmal, daß den Urkunden der Offenbarung durch Hineinlegen manches abgenötigt wird, was bei unbefangener Auslegung ihnen nicht zu entnehmen ist; sodann inhaltlich, daß das mystische Element der Religion aus Scheu vor angeblicher Einmischung metaphysischer Ideen vielfach verkürzt und verkümmert wird. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß beim hohepriesterlichen Werk Christi (wo er im Gegensatze zur kirchlichen Satisfaktionslehre eine merkliche Vorliebe für die pelagianisierenden Theorien Abälards und der Arminianer kundgibt — vergl. oben S. 336 f.) die Idee der Straffstellvertretung mit einseitiger Schärfe von Ritschl zurückgewiesen werde, worauf sich Zweifel daran begründen lassen, ob der Begriff der Sünde in seinem vollen und tiefen Ernst von ihm erfaßt sei. Auch lehrt er nicht sowohl eine reale objektive Heilsmitteilung durch Christum von seiten Gottes, sondern nur eine Bewußtseinsveränderung des Menschen, als ob weniger unser Verhältnis zu Gott, als nur die Erkenntnis und Beurteilung desselben eine Änderung erfahren habe. So zeigt die Theologie Ritschls einen gewissen rationalistischen Zug. Bei einigen seiner Schüler (namentlich neuestens bei W. Bender in Bonn) tritt derselbe nach einzelnen Seiten hin noch schroffer hervor, als bei ihm selbst, während andere wie Häring, namentlich Jul. Kaftan („Wesen der christlichen Religion", 1881) mehr Fühlung mit der Orthodoxie zu gewinnen suchen. In unmittelbarer Nähe neben den nach links hin gerichteten Elementen von Ritschls Schule hält sich neuerdings auch der (früher mehr im Sinn der Schleiermacherschen Rechten oder der positiven Unionstheologie lehrende) Göttinger atl. Theologe und Dogmatiker Hermann Schultz, der in seiner „Lehre von der Gottheit Christi: Communicatio idiomatum" 1881 von einem Gottsein des Heilands zwar noch

redet, aber in vom kirchlich-dogmatischen ganz abweichenden Sinne. Präexistenz und übernatürliche Erzeugung Christi erscheinen hier völlig preisgegeben; eine göttliche Offenbarung in ihm wird anerkannt, aber unter vielfacher künstlicher Umprägung der betreffenden Begriffe und Ausdrücke.

E. Die römisch-katholische Theologie.

I. **Mystisch-theosophische Reaktionen.** Wegen des späteren Stadiums der jansenistischen Streitigkeiten und der mit ihnen zusammenfallenden mystischen Lebensregungen in der Kirche Frankreichs vgl. KG., S. 210 f. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gelangte zu bes. bedeutsamem Einfluß die tiefsinnige spiritualistische Mystik des „unbekannten Philosophen" Louis Claude Marquis de Saint-Martin (geb. 1743, † 1803), der einem portugiesischen Juden Martinez Pasqualis seine erste Hinzuführung zu den „höheren Wahrheiten", der Theosophie Jakob Böhmes aber sein weiteres Fortschreiten in denselben verdankte. Durch ihn hauptsächlich wurde Franz Baader (1765—1841) zur Ausbildung seiner gleichfalls auf J. Böhme zurückgehenden naturphilosophischen Ideen angeregt, die sich außerdem mit dem geistvollen Tiefsinn der beiden „Magi" Hamann und Ötinger (S. 362 f.) mehrfach berühren, aber auch das vielfach Wunderliche, Barocke und Unsystematische von deren Lehrform teilen. — Eine weniger naturphilosophisch als ethisch vermittelte mystische Lehrweise vertrat der als Erreger einer wesentlich gesunden praktischen Frömmigkeit in weiteren Kreisen des katholischen Süddeutschland zu hoher Bedeutung gelangte Joh. Mich. Sailer (Prof. in Dillingen seit 1784, wegen seines „Aftermystizismus" und angeblichen Illuminatentums abgesetzt 1794, später in Ingolstadt und Landshut, zuletzt Bischof von Regensburg, † 1832). Er näherte sich entschieden dem Protestantismus, zu welchem einige seiner Schüler, namentlich Joh. Evangelist Goßner († 1858) und Henhöfer († 1862) nach Erduldung mehrfacher Verfolgungen übertraten, während der fromme „Prediger der Gerechtigkeit" Mart. Boos (Pfr. zu Sayn, † 1825) in der röm. Kirche beharren zu dürfen glaubte. Was der Katholizismus derartigen freieren Geistesregungen entgegenstellte, waren nicht sowohl wirkliche Wahrheitskräfte, als vielmehr Machtsprüche und kräftiges Unterdrücken, oder geflissentliches Ignorieren und totschweigendes Tolerieren.

II. **Rationalistische und revolutionäre Regungen.** Es gab noch andere Kräfte, die sich nicht so gehorsam dem päpstlichen Urteilsspruche beugten, wie jene Mystiker. Auch der Geist des Naturalismus und Rationalismus, zum Teil verbunden mit national-kirchlichen oder auch politischen Motiven, trat der wohlgefügten Einheit und ängstlich gehüteten Reinheit des römisch-kirchlichen Systems mehrfach störend gegenüber. Einen nackten Naturalismus predigten Frankreichs Aufklärer seit dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts, die ingrimmigen Pfaffenfeinde Voltaire († 1778) und Diderot († 1784), samt der von dem letzteren (seit 1751) geleiteten Schar der Encyklopädisten. Durch sie wurde eine Geistesrevolution teils repräsentiert, teils vorbereitet, welche ganz allgemein die Wahrheiten des Christentums, zum Teil selbst der christlichen Sittlichkeit in Frage stellte, zunächst aber speziell die katholische Kirche, in deren Gebiet sie sich vollzog, geistig und geistlich zerrüttete und schädigte. — Über die zwar minder grundstürzenden und antichristlich gearteten, aber

der Hierarchie kaum geringere Verlegenheiten bereitenden und jedenfalls von Rom aus noch heftiger als jener wilde Radikalismus bekämpften Strömungen des Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus s. oben S. 213 f.

Auch noch in unserem Jahrhundert machte eine Reihe liberaler Bestrebungen das Recht der Geistesfreiheit und die Ansprüche der Vernunft gegen den Geisteszwang der katholischen Kirche geltend. Georg Hermes († 1831) und Anton Günther († 1863) wagten es — der erstere mehr in rationalistischer, der letztere mehr in scholastisch-philosophischer Weise — einer Begründung und Bewährung der katholischen Lehre durch die Vernunftbeweise einer christlichen Philosophie das Wort zu reden. Aber beide heterodoxe Lehrweisen verfielen (der Hermesianismus vier Jahre nach seines Urhebers Tode, 1835, der Güntherianismus noch bei Lebzeiten seines Begründers 1857) der verdammenden Zensur des römischen Stuhls.

Ist der Deutschkatholizismus der 40er Jahre als eine wertlose, rasch bedeutungslos gewordene Velleität anzusehen (vgl. S. 229), so hat dagegen der Altkatholizismus nächst dem Jansenismus entschieden als die geistig bedeutendste Bewegung im Katholizismus seit der Reformation zu gelten. Über seine Entstehung s. KG. S. 231. Männer wie Bischof Reinkens, Döllinger, Joh. Huber († 1879), Friedrich, Reusch, Langen, Michelis, Schulte und andere seiner Vorkämpfer bilden die Elite der wissenschaftlichen Kräfte des Katholizismus in Deutschland. Aber freilich, Reformationskräfte wohnen ihren mehr doktrinären als populären Bestrebungen nicht inne. Der Altkatholizismus, so wie er sich bisher gestaltet, wird nie mehr sein als ein Protest gegen die Extreme des Katholizismus, ein Sammelplatz des bescheidenen Häufleins derer, welche von Rom sich nicht trennen, aber sich Rom gegenüber doch noch einige Freiheit des Glaubens und Denkens retten wollen. Auch die eine zeitlang so blühende und vorwärtsschreitende Thätigkeit des Père Hyacinthe Loyson als Führers der französischen Altkatholiken scheint wenn nicht geradezu im Rückgang begriffen, doch bei einem Stillstande angelangt.

III. **Der Ultramontanismus.** Den echten und eigentlichen Romanismus, die Theologie des Syllabus und des Vatikanums repräsentieren jesuitische Theologen wie Pater Beckx (General der Gesellschaft Jesu 1853—1883, ein bes. einflußreicher Pfleger und Förderer der modernen Mariolatrie, Begründer der Civiltà cattolica ꝛc.) Kardinal Perrone († 1876), P. Joseph Kleutgen († 1883), sowie die unübersehbare Reihe ihrer Geistesverwandten in Deutschland (Bischof Martin v. Paderborn † 1879, Hergenröther, Moufang, Heinrich, Oswald), Österreich (Rohling, Grisar, Hurter ꝛc.), England (Kardinäle Newman und Manning), Belgien (Dechamps ꝛc.), Frankreich (Freppel, Nicolas, Veuillot ꝛc.). — Edlere Ausnahmen, bestehend in mehr oder minder ernst gemeinten Versuchen unbefangenerer und wissenschaftlich freierer theologischer Forschung, sind erfreulicherweise immer noch vorhanden. In Deutschland vertritt dieses Streben bes. die theologische Fakultät der Tübinger Hochschule, wo das auf Idealisierung des Tridentinischen Dogma gerichtete Streben des „katholischen Schleiermachers“, Joh. Adam Möhlers (gest. in München 1838) und seiner geistesverwandten Kollegen v. Drey († 1853), Kuhn, Hefele (jetzt

Bischofs v. Rottenburg) manche erfreuliche Spuren hinterlassen hat. Jüngere rüstige Kräfte (wie P. Schanz, F. Funk, Fr. X. Kraus, Bernh. Schäfer ꝛc.) wirken teils dort, teils anderwärts (in Straßburg, Münster ꝛc.) in ähnlichem Geiste fort; gleichwie auch Frankreich (früher Lacordaire, † 1861, Montalembert, † 1870, Gratry, † 1872; neuerdings Abbé Moigno, Abbé de Broglie, Fabre) und Italien (Passaglia, Curci, Raffaele Mariano) noch manche Vertreter einer erleuchteteren theologischen Denkweise als die des unbedingten Infallibilismus aufzuweisen haben. Wie wenig weit freilich die Unbefangenheit der Mehrzahl dieser freier gerichteten und einem gewissen irenischen Zug folgenden Vertreter des Romanismus sich erstreckt, das zeigt Deutschlands geistvollster und einflußreichster katholischer Theologe, Möhler, mit seinem gründlichen Mißverstehen und verzerrenden Darstellen des Protestantismus (in s. „Symbolik", 1832. 9. Aufl. 1873). Und wie wenige im Verhältnis zum Ganzen es sind, die eine wirklich freiere Stellung finden und behaupten, zeigt das Vereinzelte und vorerst Fruchtlose solcher Bestrebungen, wie die auf Aussöhnung des Papsttums mit dem ital. Königtum gerichteten Bestrebungen Curci's, des seit Jahren zwischen Akten kühner Opposition und kläglicher Revokation hin und her schwankenden Exjesuiten, oder wie die Bemühungen Mariano's, durch Herbeiziehung der Geisteskräfte des deutschen Protestantismus und der gehaltvolleren neueren Philosophie eine geistige Wiedergeburt des Katholizismus seiner Nation zu stande zu bringen.

F. Die griechisch-russische Theologie.

Die griechische Kirche rechnet es sich als Verdienst an, daß „sie noch heutigen Tages in Lehre und Disciplin dasselbe ist, was die Kirche des Orients zu den Zeiten der Basilius und der Chrysostomus war" (Philaret, Gesch. d. Kirche Rußlands, übers. v. Blumenthal, 1872 I. Vorrede IV). Diese wunderbare langjährige „Treue", für griechische Augen „eine so ehrfurchtsgebietende Erscheinung, daß sie jedes Christenherz mit ungeheuchelter Hochachtung erfüllen müßte" (a. a. O.), gestaltet freilich auf nicht „orthodoxer" Seite sich zu dem Vorwurfe, daß die orthodoxe Kirche in totem Formelwesen erstarrt sei und in ihrer Stabilität alle Entwicklung der Lehre und allen Fortschritt der Erkenntnis versäumt habe. Man verteidigt griechischerseits diese Stabilität durch den Hinweis darauf, daß die geoffenbarte Lehre, das innerste Lebenselement der christlichen Kirche, überhaupt etwas in sich Fertiges, Unveränderliches sei, das die Kirche nur in primitiver Reinheit zu bewahren, nicht aber fortzubilden habe, daß die göttliche Offenbarung nicht der „Ergänzung" durch menschliche Weisheit bedürfe, daß das Wissen aufblähe, daß alle Häresien daraus entstanden seien, wenn man „das göttlich Geoffenbarte mit metaphysischer Spitzfindigkeit analysieren wollte, und das Unbegreifliche und Sublime in die plumpen Formeln menschlicher Gelehrsamkeit zu zwängen beflissen war" (a. a. O. IX). Dafür daß doch Leben in dem Körper der griech. Kirche sei, wird gewöhnlich die Arbeit der kirchlichen Missionen zum Zeugnis angerufen; wenn es nur nicht ein so traurig armseliges „Leben" wäre, das diese Mission bethätigt! (vgl. Handb. III, E. 10). Immerhin fehlt es nicht ganz an Regungen eines geistigen Lebens und an Lehrkämpfen auch in dieser Kirche (vgl. d. Symb., 2).

Als literarische Bekämpfer der Sekten und orthodoxe Dogmatiker zeichneten sich besonders aus: Ignatius, seit 1692 Metropolit v. Tobolsk; Stephan Jaworsky, seit 1702 Vikar des Patriarchates; Demetrius, Prälat v. Rostow (Verfasser einer Schrift „Über das Bild und Gleichnis Gottes im Menschen", gerichtet gegen die Sekten, welche den Bart nicht scheeren wollen, um das „Bild Gottes" nicht zu verstümmeln!); ferner Pitirim, seit 1719 Bischof v. Nischny-Nowgorod, früher selbst Raskolnik, aber durch seine Schrift: „die Schleuder" zum Bekehrer vieler seiner früheren Glaubensgenossen geworden; Theophanes Prokopowitsch († 1739; Verfasser eines Tractatus de processione Spiritus sancti, Gotha 1770 und eines fünfbändigen theologischen Handbuchs: Christiana orthodoxa theologia, Königsb. 1773; Theophylakt v. Twer (Dogmata christianae theologiae orthodoxae, Mosc. 1773); Philaret, Metropolit v. Moskau, Verfasser des dermalen angesehensten russ. Katechismus (russ. 1839; deutsch unter dem Titel: „Ausführl. chr. Kat. der orthod.-kath. Kirche", Moskau 1858); Makarius-Buljakow, Erzbischof v. Litthauen, jetzt Metropolit v. Moskau (Orthodoxe dogmatische Theologie, 5 Bde. 1849—53; kleinere deutsche Ausg. v. Blumenthal: 1875). Vgl. auch das literatur- und dogmengeschichtl. Werk von Andronik. Demetrakopulos: Graecia orthodoxa. s. de Graecis qui contra Latinos scripserunt, Lipsiae 1872.

Die Literatur s. im allg. oben S. 216 f.; 233 f. Wegen einzelner Hauptgebiete vgl. noch:

Coccejanismus u. ref. Mystik: A. van der Flier, De Jo. Cocceio antischolastico, 1859. L. Diestel, Studien zur Föderaltheologie, Jahrbb. f. d. Theol. 1865. || Max Göbel, Gesch. des chr. Lebens in der rhein.-westphäl. Kirche, 1849—60. H. Heppe, Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der ref. K., Leiden 1879. A. Ritschl, a. a. O. (S. 216).

Luth. Mysticismus und Pietismus. Außer Walch, Tholuck, H. Schmid, Sachse ꝛc. (S. 216): Hüffel, Der Pietismus, geschichtlich u. kirchlich beleuchtet, 1846. Chr. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877. Br. Bauer, Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Cultur, 1878 (radikale Tendenzschrift).

Brüdergemeinde: H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, 3 BB. 1869—74. Deſſ.: Ev. Glaubenslehre nach Schrift u. Erfahrung, 1864.

Methodismus: Jacoby, Handb. des Methodismus, 2. A. 1855; desſ. Geschichte des Meth. 2 BB. 1853- 71. Porter, Compendium of Methodism. 1875; desſ. History of Meth.. 1876; L. Davies, Wesleyan Methodism. (im Cont. Rev. 1876, Jan.); Holden, Hist. of Meth. 1877; Jüngst, Der Methodismus in Deutschland, 2. A. 1877.

Deismus, Rationalismus etc. Außer dem S. 216 f. Angeführten bes. noch J. Hunt, Religious thought in England, 3 vols., 1865; Alb. Lange, Gesch. des Materialism. (2. A. 1873) I, S. 234 ff.; B. Pünjer, Geschichte der chr. Religionsphilos. seit der Ref. I, 1880. C. Hase, Theol. Streitschriften, 1834—36. L. J. Rückert, Der Rationalismus, 1849. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, s. Vergangenheit u. s. heut. Lebensfragen, 3. A. 1849. Tholuck, Vermischte Schriften, 2. A. 1867.

Tübinger Schule: C. Hase, Die Tüb. Schule 1855. F. C. Baur, Die Tübinger Schule u. ihre Stellung zur Gegenwart, 1859. G. Uhlhorn in d. Jahrb. f. d. Theol. 1858, III und A. Ritschl, ebendas. 1861. 1862. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen 1865 (S. 267 ff.). Biogr. D. Fr. Strauß's von E. Zeller (1874) und Hausrath (1876). Vgl. auch Hdb. I, 388—401.

Schleiermacher: Aus Schleierm.'s Leben in Briefen, hrsg. v. Jonas u. Dilthey, 4 BB. Berl. 1858—63. Auberlen, Schl., ein Charakterbild, Bas. 1859. G. Baur (Theol. Stud. u. Kr. 1859, IV). R. Baxmann, Schl.s Anfänge im Schriftstellern, 1864. Schenkel, F. Schl., ein Lebens- u. Charakterbild, Elberf. 1868. W. Dilthey, Leben Schl.s. Berl. 1870 I. (unvollendet). || W. Bender, Schl.s Theol. mit ihren phil. Grundlagen dargestellt, 2 BB. Nördl. 1876—78. G. Runze, Schl.s Glaubenslehre ꝛc. Berl. 1877. Vgl. A. Ritschl, Schl.s Reden über die Relig., 1874; Lipsius, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875.

Ev. Theol. seit Schleiermacher: s. u. Lit. zur Gesch. der Dogmatik.

Außerdeutsche ev. Theol., röm. u. griech. Katholizismus: oben S. 233 f.

Die christliche Symbolik.

Einleitung.

I. **Begriff der theologischen Symbolik.** Die theologische Symbolik ist die Wissenschaft von den kirchlichen Symbolen, d. h. von den kirchlich festgestellten Bekenntnisschriften sowohl der Gesamtkirche als der besonderen Kirchen. Diese Bedeutung des Wortes Symbolum, auf welcher unsere Disziplin beruht, läßt sich nicht früher nachweisen, als bei Cyprian († 258), welcher das Wort zur Bezeichnung des kirchlichen Taufbekenntnisses brauchte. Im 12. Jahrhundert wurde der Name auf die beiden anderen ökumenischen Bekenntnisformeln ausgedehnt und seit der Entstehung des Protestantismus zugleich als Bezeichnung der unterscheidenden Bekenntnisse der Partikularkirchen gebraucht. Zu Grunde liegt übrigens wohl nicht eine jener anderen Bedeutungen des griech. *σύμβολον* wie: Übereinkunft, Vertragsformel, Erkennungsmarke (für ein Gastmahl oder eine religiöse Geheimversammlung), sondern am wahrscheinlichsten die Bedeutung: militärisches Erkennungszeichen (insigne) oder Feldzeichen (um welches sich die Streiter Gottes und Christi zu sammeln haben). — Obschon Wissenschaft der Symbole in diesem spec. Sinne, kann und muß die Symbolik doch auch andere (sekundäre) Quellen für ihre Darstellung mit verwerten, insbes. Liturgien, Katechismen u. a. kirchliche Bücher, ferner solche Privatschriften angesehener Kirchenlehrer, welche kraft ihrer allgemein anerkannten hervorragenden Geltung zur Charakteristik der Bekenntniseigentümlichkeit der betr. Kirche zuverlässigerweise benutzt werden können.

Ihren Platz im Systeme der theologischen Disziplinen nimmt die Symbolik zwischen der historischen und der systematischen Theologie ein, sofern sie aus derjenigen Disziplin, in welcher diese beiden sich begegnen, der Dogmengeschichte, gewissermaßen hervorgeht. Aus der dogmengeschichtlichen Zeit- und Entwicklungsfolge hebt die Symbolik gewisse einzelne Momente hervor, diejenigen Zeitpunkte nämlich, wo die kirchliche Lehrentwicklung sich zu Symbolen fixiert hat, welche Momente, um eine eingehendere und vielseitigere Behandlung zu erfahren, in der Symbolik besonders betrachtet werden. Eine solche Betrachtung wird sowohl von rein wissenschaftlichem als von angewandt praktischem Wert sein, indem dadurch ein sonst kaum zu erlangender Über-

blick der wichtigeren konfessionellen Formen des Christentums in ihrem Unterschiede und ihrem Zusammenhange gewährt, sowie für das Verhalten zur eigenen Konfession und zu anderen Konfessionen eine Norm gegeben wird. Um dieses Ziel zu gewinnen, muß die Methode der Symbolik eine vergleichende (cfr. συμβάλλειν τί τινι) sein, was jedoch eine zusammenhängende Darstellung, wodurch allein jedes besondere Lehrstück sich richtig verstehen und beurteilen läßt, keineswegs ausschließt.

Für die Geschichte der Symbolik verweisen wir auf die vom Herausgeber in der Grundlegung (Hdb. I, 46. 67) gebotene Gesamtdarstellung des Entwicklungsganges der theologischen Disziplinen, sowie auf die theologische Symbolik des Verfassers selbst (Deutsche Ausg. I, S. 9—20), im Anschlusse an welches Werk die folgende Skizze im wesentlichen gehalten ist.

I. Vorläufer der eigentlichen Symbolik:

a) in Gestalt von symb. Einleitungs- od. Erklärungsschriften: Augustin, De fide et symbolo, 393; Ruffin, Expositio in symb. ap. (s. Hdb. I, 27). || L. Rechtenbach, Encyclopaedia symbolica vel analysis Confessionis Aug., Art. Smalcaldicorum, Form. Conc. etc., Lips. 1612. Wolfg. Günther, Analysis Conf. Aug., Art. Sm. et F. Conc. in tabellas redacta, L. 1615. Joh. Bened. Carpzov, Isagoge in libb. symbb. ecclesiarum luth. Lips. 1665 (s. ed. 1725). Bernhard v. Sanden, Theologia symbolica lutherana, Lips. 1688.* Jo. Geo. Walch, Introductio in libros ecclesiar. lutheran. symbolicos, Jen. 1732. J. G. Feuerlin, Compendium theol. symbolicae, Gotting. 1745 (unvollendet). S. Jak. Baumgarten, Erläuterungen der im christl. Concordienbuche enthaltenen symb. Schriften, Halle 1747; Boerner, Institutiones theol. symbolicae, Lips. 1751. Chr. W. Frz. Walch, Breviarium theol. symb., Gotting. 1765. J. Sal. Semler, Apparatus ad libb. symb. eccl. luth., Hal. 1775. Jo. Aug. Ernesti, Praelectiones in ll. symb. eccl. luth. ab a°. 1752 et 1777 (herausgeg. v. Rebling, Berlin 1878). J. A. H. Tittmann, Institutiones symbolicae ad sententiam eccl. evang. Lips. 1811.

b) in Gestalt polemischer Werke (vgl. Hdb. I, 24. 36. 45): *1.* vom luth. Standpunkte: M. Chemnitz († 1586), Examen Concil. Trid. 4 tt. 1565—73 (neueste Ausg. von R. Bendixen, Leipz. 1884). C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Francof. 1697—99. Abr. Calov, Synopsis controversiarum potiorum, quae Ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis: Socinianis, Anabaptt., Weigell., Remonstrantibus Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt, Vitemb. 1653. Joh. Musäus, Collegium controversiarum, Jen. 1701. Fr. Bechmann, Theol. polemica, Jen. 1702. J. Fr. Buddeus, Grundsätze der polem. Theol. m. Vorr. v. J. G. Walch, Jen. 1750. Chr. M. Pfaff, Plan u. Grundfragen über die theologiam polemicam etc. Tübing. 1752. J. E. Schubert, Inst. th. polemicae, 4 BB. 1756 ff. S. J. Baumgarten, Untersuchung theol. Streitigkeiten, mit Zus. von Semler, 1762. J. Lor. von Mosheim, Streittheologie der Christen, Erlang. 1763. J. A. H. Tittmann, Theol. recens controversa. Lips. 1800. — *2.* vom reform. Standpunkte: Rud. Hospinian, Concordia discors, Zürich 1607 (wogeg. des Luth. L. Hutter Conc. concors, 1614). Dan. Chamier, Panstratia catholica, Genf 1626. Frz. Turretin, Institutio theologiae elenchthicae, Genev. 1682. Joh. Hoornbeck, Summa controversiarum religionis, Utrecht 1689. Fr. Spanheim, Elenchus controversiarum de relig. cum dissidentibus hod. christianis, Amst. 1701. Corn. Vitringa, Hypotyposis theol. elenchthicae, Herborn. 1715. Jo. Fr. Stapfer, Institt. theol. polemicae univ. 6 voll. Tigur. 1743 ff. — *3.* vom röm.-kath. Standpunkte: Alphons de Castro, Adv. omnes haereses ll. XIV, Paris 1534. Rob. Bellarmini († 1621), Disputatt. de controversiis fidei advers. huj. temp. haereticos. 3 voll. f., Rom. 1581—93 (Ingolst. 1587 ff. u. ö.). Frz. Coster, Enchiridion controversiarum, Colon. 1585. Gregor. de Valentia, De rebus fidei hoc tempore controversis, Lugdun. 1591. Mart. Becanus, Manuale controversiarum h. temp., Wirceb. 1623. J. B. Bossuet, Exposition de la doctrine cathol. sur les matières de controverse, Paris 1671. P. Mar. Gazzaniga, Theol. polem., Vindob. 1778.

---

* Das erste den Ausdruck theol. symbolica im Titel für unsre Disziplin gebrauchende Werk; denn des ref. Theologen Joh. Phil. Pareus Theol. symbolica (Basil. 1644) war vielmehr mystisch-dogmatischen und katechetischen Inhalts (eine Darstellung der Lehre von den Sakramenten [Taufe und Abendmahl] in Frag- und Antwortform).

II. Eigentliche Symboliken nach hist.-comparativer Methode.

a) aus der Zeit vor Möhlers Symbolik: Gottl. Jak. Planck, Abriß einer histor. u. vergl. Darstellung der dogm. Systeme unsrer versch. christl. Hauptparteien, Götting. 1796; 3. Aufl. 1822. Ph. Marheineke, Christl. Symbolik oder histor.-krit. und comp.-dogm. Darst. der kath., ref., luth. u. socin. Lehrbegr. Heidelb. 1810—13 (unvollendet, nur Tl. I, den Katholizismus beh., erschienen). Dess. Institutiones symbolicae doctrinar. cath., prot., socin., eccl. gr. minorumque societt. chr., Berl. 1812: 3. ed. 1830. Dess. nachgel. Vorll. über Symb. herausg. v. Matthies u. Vatke, 1848). || Herb. Marsch, Vgl. Darst. der prot., engl. u. röm.-kath. Kirche, a. d. Engl. von Schreiter, Sulzb. 1821. G. Ben. Winer, Comparat. Darst. des Lehrbegr. der versch. chr. Kirchenpartt. Lpz. 1824 (3. A. v. Preuß 1867, 4. A. von P. Ewald 1882). H. N. Clausen, KVfffg., Lehre u. Rit. des Kath. u. Protestant., a. d. Dän. v. Fries, Neustadt 1828.

b) seit Möhler (die kath. Werke mit † bezeichnet): † Joh. Ad. Möhler, Symbolik od. Darstellung der dogm. Gegensätze der Kath. u. Protest. n. ihren öffentl. Bekenntnisschriften, Mainz 1832; 9. Aufl. 1873 (wozu die versch. prot. Gegenschr., bes. von F. Chr. Baur: Gegensatz des Prot. u. Kath. Tüb. 1834, u. C. J. Nitzsch, Prot. Beantw. der Symb. Möhlers, Hambg. 1835). || C. Köllner, Symbolik aller chr. Confessionen. 1. Tl. Luth. K., 2. Tl. Röm. K., Hamb. 1837—44 (unvoll.). H. E. F. Guericke, Allg. chr. Symb. E. theol Handb. Lpz. 1839. 3. A. 1861. || † B. J. Hilgers, Symb. Theologie, od. die Lehrgegensätze des Kath. u. Prot. dargest. u. gewürdigt. Bonn 1841 (vom Hermes'schen Standp.). || A. H. Baier, Symb. der chr. Confessionen I. Röm.-kath. K. Greifsw. 1854. K. Matthes, Comparat. Symb. aller chr. Conf. Lpz. 1854. M. Schneckenburger, Vergl. Darst. des luth. u. reform. Lehrbegr., herausg. v. E. Güder, 2 Tle. Stuttg. 1855. Dess. Vorll. über die Lehrbegr. der kleineren prot. Kirchenpartt. hrsgeg. v. Hundeshagen, Frkf. 1863. W. Böhmer, Die Lehruntersch. der kath. u. ev. Kirchen, 2 BB., Bresl. 1857—63. Ed. Schneegans, Die sämmtl. Kirchenparteien uns. Zeit. Dortmund 1857 (zugl. Statistik). Rud. Hofmann, Symbolik od. systemat. Darstellung des symb. Lehrbegr. der versch. chr. Kirchen u. namhaften Sekten, Lpz. 1857. || Fr. Reiff, Der Glaube der Kirchen u. Kirchenparteien nach s. Geist u. inn. Zusammenh. Bas. 1875. Gust. Plitt, Grundriß der Symb. f. Vorless. Erl. 1875. G. Oehler, Lehrb. der Symb., hrsgeg. v. Joh. Delitzsch, Tüb. 1876. Gez. v. Scheele, Teologisk Symbolik, 2 Tle., Ups. 1877; a. d. Schwed. 3 Tle., Lpz. 1881. F. Ad. Philippi, Symbolik. Nachgelass. Vorlesungen, Gütersl. 1883. — Vgl. auch Schaffs Biblioth. (unten S. 386 f.).

Popularsymboliken: † J. Buchmann, Popul. Symb., 2 BB. 3. Aufl. 1850 (ultram.). K. Graul, Die Unterscheidungslehren der chr. Bekenntnisse im Lichte des göttl. Worts, Lpz. 1846 (10. Aufl. 1878); H. Karsten, Popul. Symb. 2 Tle. Nördlingen 1860—63. Dibelius, Die kirchl. Symb. f. das Bedürfn. der ob. Klass. v. Gymnass. I. Prenzlau 1864. Berger, Evang. Glaube, röm. Irrglaube, weltl. Ungl. 2c., Gotha 1870. Langbein, Der chr. Gl. n. den Bekenntnissen der luth. Kirche. 2 Tle., Dresd. u. Lpz. 1873. M. Günther, Pop. Symb. Luth. Wegweiser zur Prüf. der amerik. Kirchen u. rel. Gesellsch., St. Louis 1872. G. A. Gumlich, Kurzgef. chr. Symb. Berl. 1878. W. Rohnert, Kirche, Kirchen u. Sekten, u. deren Unterscheidungslehren. 2. A. Lpz. 1882.

Zur Einleitung in d. Symbolik vgl. noch: H. E. Schmieder, Einl. in d. kirchl. Symb. f. Gelehrtenschulen, 2. A., Leipzig 1845; Hagenbach u. Mallet, Art. „Symbolik, Symb. Bücher“ in PRE.[1], sowie in methodolog. Hinsicht: F. Kattenbusch, Krit. Studien zur Symbolik (Th. Stud. u. Krit. 1878, I. II. [gegen denselben: W. Gaß in d. Ztschr. f. KGesch. 1879, H. 3, S. 329 ff.]).

II. **Bedeutung kirchlicher Symbole.** Welche Bedeutung den kirchlichen Symbolen zukomme, ist eine Frage, worüber in unseren Tagen sehr gestritten wird. Während sie auf der einen Seite oft genug nur als Zeugnisse der christlich-dogmatischen Anschauung einer längst vergangenen Zeit behandelt werden, stellt man sie andererseits hie und da dem Worte Gottes selbst fast gleich. Um die in der Mitte liegende Wahrheit zu finden, müssen wir auf den Begriff der Kirche zurückgehen. Die Kirche ist ihrem inneren Wesen nach eine Gemeinschaft der Herzen im Glauben und im heiligen Geist, während ihre äußeren Kennzeichen in der reinen evangelischen Lehre und dem stiftungsgemäßen Gebrauche der Sakramente bestehen. Uns zunächst an die erstere, innerliche Seite haltend, finden wir, daß die beiden das tiefste Fun-

dament der kirchl. Gemeinschaft bildenden Faktoren, der Glaube und der heilige Geist, unauflöslich verbunden sind und sich als Folge und Grund zu einander verhalten. Wo der h. Geist in das Herz, das Zentralorgan aller geistigen Vermögen des Menschen, Eingang gefunden und den Glauben, wie die Sonne das Licht hervorgebracht hat, da muß das Bekenntnis, das nur eine Verleiblichung des Glaubens ist, mit derselben Notwendigkeit wie die Wärme dem Lichte folgen. „Ich glaube, darum rede ich" bekennt schon David, und Paulus wiederholt es. Und dieß gilt nicht allein von den einzelnen Menschen, sondern auch von der menschlichen Gesammtheit, nicht allein vom christlichen Individuum an und für sich, sondern ebenso von seinem Zusammenhange mit der Gemeinschaft. Denn auf dieses Ziel strebt alle Wirksamkeit des h. Geistes auf Erden hin, daß er, die Christgläubigen zu der einen Christenheit versammelnd, an ihr dasselbe Werk ausführe, welches er an den Einzelnen ausführt, auf daß der Organismus in seiner Ganzheit möglichst die nämliche Stellung einnehme, die das gesunde einzelne Organ zu ihm als dem Haupte der Gemeinde einnimmt (vgl. Luther zum 3. Glaubensartikel). Mit Recht ist das Bekenntnis als Ausdruck des Selbstbewußtseins der Kirche bezeichnet worden; und ebenso richtig kann man sagen, daß es die Richtschnur für das kirchliche Handeln ausdrücke. Es ist nicht nur die notwendige Folge des wahren kirchlichen Lebens, sondern auch die Voraussetzung zur richtigen Führung `dieses Lebens. Die Zeiten, in denen die Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche sich durch außerordentliche Wirkungen vernehmbar machte, waren auch jedesmal Zeiten, welche man als Geburtsstunden von mehr oder minder bedeutenden kirchl. Bekenntnissen feiert. Keine andere Zeit, möge sie noch so gebildet, erfindungs- oder erkenntnisreich, ja epochemachend sein, taugt dazu, ein kirchliches Bekenntnis zu schaffen. Ganz wie man bei anderen Dingen von Gewicht sich angelegen sein läßt, durch schriftliche Fixierung dem Ausdruck einer anerkannten Wahrheit größere Bestimmtheit und Dauer zu verschaffen, hat es auch der Kirche am Herzen gelegen, ihr Bekenntnis, den unmittelbaren Ausdruck für ihre Auffassung der göttlichen Wahrheit, schriftlich zu fixieren.

Blicken wir nun auf die andere, äußere Seite der Sache, so ist zu bemerken, die Kirche habe zugleich die Aufgabe, eine Heilsanstalt zu sein, durch welche vermöge der Gnadenmittel die Völker zur Jüngerschaft Jesu Christi berufen und, soweit es möglich ist, der durch ihn der ganzen Welt erworbenen Gnade teilhaftig gemacht werden sollen. Aus zweien Gesichtspunkten läßt es sich nachweisen, wie das Bekenntnis mit derselben freien, aber unabweislichen Notwendigkeit von dieser äußeren Seite wie von jener inneren auftritt. Einmal geht man vom eigenen Standpunkt der bekennenden Gemeinschaft aus, sodann vom Standpunkte derer, die draußen stehen. In der ersteren Hinsicht haben wir eine dreifache Bedeutung wahrzunehmen: zuvörderst die *einigende*, von der Conf. A. VII lehrt, daß zur Einheit der Kirche genüge, in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente einig zu sein; weiter die *normierende*, sofern das Bekenntnis die notwendige Anweisung gewährt, wie die Unmündigen zur geistigen Mündigkeit erzogen, und auch wie die Mündigen zu größerer Reife und Wachstum in dem Leben aus Gott geführt werden sollen; endlich die *begrenzende*, sofern

es die Grenzen festsetzt, innerhalb deren die kirchliche Wissenschaft als solche sich zu bewegen hat, und die Basis, auf welcher sie, wofern sie kirchlich bleiben will, fortbauen muß (weil für jede Kirche wie Selbsterkenntnis so auch Selbstbeschränkung auf die empfangene eigentümliche Gnade unumgänglich ist). In der zweiten aber der oben erwähnten Rücksichten, d. i. im Blick auf die außerhalb der Kirche Stehenden, ist die Aufgabe des Bekenntnisses eine den Glauben bezeugende (kundgebende, promulgierende), eine polemische und eine irenische. Denn nur mittelst ihres Bekenntnisses wird die Kirche in stand gesetzt, den Widersachern ihren Glauben offen und authentisch vorzulegen, sowie ferner, unter Abwehr aller falscher Lehren sie zur Teilnahme an ihren Gütern einzuladen. Beachtenswert, obschon freilich nur von indirekter und induktiver Art, ist der geschichtliche Beweis für die Notwendigkeit der kirchlichen Symbole, daß nämlich überhaupt keine Kirchengemeinschaft ohne solche bestehen konnte, und daß die biblische Wahrheit jedesmal in Gefahr geriet, selbst verflüchtigt zu werden, wo der symbolische Zaun und Schutz derselben wegfiel.

Die Auktorität der Symbole hat die Kirche dahin bestimmt, daß sie nur auctoritatem normatam haben, während allein der h. Schrift auctoritas normans zukomme. Man hat damit ausdrücken wollen, daß zwar die das kirchliche Handeln zunächst bestimmende Richtschnur in den Symbolen zu finden sei, die h. Schrift aber allein als oberster Richter in Glaubenssachen zu entscheiden habe. Welcher Grad von Verbindlichkeit den Symbolen auf Grund dieser Auktorität eignet, liegt in dem bekannten quia et quatenus cum scriptura sacra consentiunt ausgedrückt, wodurch ebenso sehr die Überzeugung von der wesentlichen Harmonie zwischen den Symbolen und der h. Schrift freimütig an den Tag gelegt, als der relative Unterschied, der immer zwischen Menschlichem und Göttlichem besteht, auch in dieser Beziehung demütig anerkannt wird. Die Symbole können für die wahre Kirche nur als testimonia veritatis Geltung haben, während die Schrift allein als Gottes Wort die aeterna veritas selbst, der Grund ihres Glaubens bleibt. Darum reichen wir Protestanten der Gemeinde nicht nur die kirchlichen Bekenntnisschriften, sondern vor allem die Bibel dar, jedem ohne Ausnahme zurufend: „nimm und lies“, um in dem Maße, wie sein Vermögen sich entwickelt, unter der Leitung des Geistes Gottes selber zuzusehen und zu prüfen, „alle Tage forschend in der Schrift, ob es sich also verhalte“ (Akt. 17, 11). — Die normative Geltung der Symbole, die also überall eine biblisch bedingte ist, muß auch zeitgeschichtlich beschränkt werden. Die Symbole sind selbstverständlich aus ihrer Zeit zu verstehen, so daß zwischen dem Thatsächlichen, das sie enthalten, und zwischen der Form ihres Inhalts zu unterscheiden ist. Nur ihr thatsächlicher Gehalt hat als ein Wesentliches und Bleibendes zu gelten, während ihre Form als accidentell und verbesserungsfähig, bezw. -bedürftig zu betrachten ist.

A. Gegen bindende Geltung der Symbole haben sich ausgesprochen:

F. D. Schleiermacher, Über den eigentl. Werth u. das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Erfurt 1819. Dess. Vorrede zu seinen Predd. über die Augsb. Confession. 1830. ‖ C. A. Märtens, Über die symbol. BB. der evang. Kirche rc. Halberst. 1828. J. K. Johannsen, Untersuch. über die Rechtmäßigkeit der Verpflicht. a. symb. BB. rc. Altona 1833. Dess.: Die Anfänge des Symbolzwangs unter den deutschen Protestanten. Lpz. 1847. Bretschneider, Die Unzulässigkeit des Symbolzwangs in der evang. Kirche.

Lpz. 1841. Wasserschleben, Die ev. Kirche in ihrem Verh. zu den symb. BB. und zum Staat. Breslau 1843.

B. Für fortgesetzte Anerkennung der Autorität der Symbole treten ein:

J. G. Herder, Prov.-Bl. IX (Werke zur Rel. und Theol. XV, 243). J. W. Höfling, De symbolorum natura, necessitate, auctorite atque usu, Erlang. 1835. 2 ed. 1841. Rudelbach, Einl. in die Augsb. Conf., nebst Untersuch. über die Verbindlichkeit der Symbb., Dresd. 1841. E. Sartorius, Über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntnisse, Stuttg. 1845 (2. A. 1873). A. Harleß, Über die eidl. Verpflichtung der prot. Geistl. auf die kirchl. Symbb., Lpz. 1846. O. Zöckler, Über die nothwend. Einigung von kirchl. Bek. u. chr. Leben; akad. Antrittsrede (in Vilmars Past.-theol. Blätt., 1864). F. Düsterdieck, Apologet. Beiträge, Göttingen 1865—72 (Tl. III, S. 146 ff.). K. Gunkel, Die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschr. der K., Lüneburg 1872. A. v. Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen I. Erl. 1873. Clasen, Zur Symbolfrage (Ztschr. f. luth. Th. u. Kirche 1873, II III). || Gottfr. Braun, Unsre Symbole; ihre Gesch. u. ihr Recht. Erl. 1875. Gotthold Seiler, Materialien zu e. Revision u. Reform des Bekenntnißstands der prot. K. im Deutschen Reiche. 3 Tle. Gotha 1875 — die beiden Letztgen. mehr vermittelnd zwischen A und B, einer teilweisen Milderung des Symbolzwangs, wenn auch nicht gerade gänzlicher Abschaffung desselben das Wort redend. Ähnlich neuerdings auf schott.-reformiertem Boden der Duke of Argyll (in dem Aufs. Disestablishment, Contemp. Rev. Jan. 1878): desgl. auf schweiz.-reform. F. Küchler (Pfr. in Unterseen), Zur Freiheit des Gewissens; rel.-philos. u. kirchenpolit. Studie, Lpz. 1881.

Vergl. auch C. A. Swainson (Prof. in Cambridge), The Creeds of the Church in their Relations to the Word of God and to the Conscience of the Individual Christian. Cambridge 1858 (Hulsean Lectures for 1857), sowie Ph. Schaff, in vol. I, ch. 1 u. 2 seiner Bibliotheca symbolica Ecclesiae universalis (vgl. unten, am Schluß der Einl.).

III. **Kirchliche Einheit und Mannigfaltigkeit.** Da der objektiv im Wort und Sakrament der kirchlichen Heilsanstalt, subjektiv durch seinen Geist in den Herzen aller Gläubigen auf Erden gegenwärtige Christus Einer ist, so muß vor allem die Einheit der Kirche festgehalten werden. Da aber die Kirche als der Leib Jesu Christi ein Organismus ist, in dem sich verschiedene von der Einheit beherrschte und durchdrungene Teile finden, so ist auch eine kirchliche Mannigfaltigkeit schon prinzipiell anzuerkennen. Die erstere wird von dem die Verbindung mit der Einen allgemeinen Kirche auflösenden Sektentum, die letztere von dem der inneren Gemeinschaft des h. Geistes ein äußerlich politisches Gemeinwesen substituierenden Papsttum verkannt; wobei zu beobachten ist, daß thatsächlich nicht selten das eine (Sektentum) ins andere (Papsttum) übergeht. Im wirklichen Leben ist die Grenzlinie zwischen Sonderkirche und Sekte, ebenso wie zwischen Katholizismus und Papismus schwer zu ziehen; begrifflich muß jedoch diese Grenze gewahrt werden, um den Begriff der kirchlichen Einheit und Mannigfaltigkeit aufrecht halten zu können. Die wahre Einheit, die eine Mannigfaltigkeit nicht allein in Verfassung und Kultus, sondern recht verstanden sogar bis zu einem gewissen Grade in der Lehre gestattet, hat in den ökumenischen d. i. allgemein christlichen Symbolen, — die in dieser Einheit wurzelnde Mannigfaltigkeit dagegen hat in den Partikularbekenntnissen, den symbolischen Büchern der Sonderkirchen, ihren Ausdruck gesucht.

Nicht auf einmal vermag die Kirche sich die mit Christus in die Welt gekommene absolute Wahrheit anzueignen: nur allmählich wächst sie in der Erkenntnis ihres Herrn und Heilandes. Was die Kirche zu diesem Wachstum auffordert, ist auf der einen Seite der Fortschritt der menschlichen Bildung überhaupt, auf der andern Seite die nicht stille stehende Entwicklung der Lüge und Irrlehre. Vor allem aber ist es die schon gewonnene Einsicht in

die Wahrheit selbst, welche mit der innerlich zwingenden Macht der Liebe sie antreibt, immer tiefer einzudringen, um mehr und Neues hervorzugraben aus den unerschöpflichen Tiefen des göttlichen Wortes. Von Zeit zu Zeit hat die Kirche durch ihre Bekenntnisschriften dasjenige festgestellt, worein sie sich in dem einen und anderen Zeitabschnitte größerer kirchlicher Regsamkeit und wärmeren christlichen Interesses zuvor hineingelebt hatte. Aber auch abgesehen davon, daß demnach verschiedene Zeiten in betreff der Vollständigkeit des Bekenntnisses größere oder geringere Ansprüche stellen, bringt es die Verschiedenheit auch der Individualitäten mit sich, daß die Eine ev. Wahrheit in verschiedenem Maße und von verschiedenen Seiten aus angeeignet wird. Niemand kann die Unterschiede verkennen, welche — die prinzipielle Übereinstimmung unangefochten — zwischen Johannes und Petrus, zwischen Paulus und Jakobus stattfinden hinsichtlich der eigentümlichen Art, wie ein jeder von ihnen in demselben Christo, seinem Herrn, lebte. Dieses in der Urzeit des Christentums typisch sich darstellende Verhältnis setzt in der Kirche sich immer fort. Und was nach dem apostolischen Vorbild auf verschiedene christliche Individuen alle Zeiten hindurch Anwendung leidet, muß sich nach dem Gesetze des organischen Lebens auch auf Komplexe von Individuen innerhalb der Gesamtkirche ausdehnen lassen, wie wir schon in der ältesten Zeit in verschiedenen Teilen der Christenheit eine paulinisch-johanneische und eine petrinisch-jakobische Anschauungsweise finden, wovon, obschon beide berechtigt, die erstere doch als die höher stehende erscheint. In solchen kirchlichen Komplexen, die sich zu Sonderkirchen entwickelt haben, wird die Eine Wahrheit von verschiedenen Gesichtspunkten her aufgefaßt: ähnlich wie sich das Licht durch das Prisma in verschiedenen Strahlen bricht, wird hier das Christentum durch das Medium der menschlichen Auffassung in besondere Konfessionen gebrochen. Diese Konfessionen mit den Nationalitäten zu identifizieren ist gewiß ebenso unberechtigt, als jedes Wechselverhältnis zwischen beiden zu läugnen. Im Großen und Ganzen erscheinen die von Gott geschaffenen verschiedenen Naturanlagen, welche samt den eigentümlichen geschichtlichen Verhältnissen die Bildung der Konfessionen zumeist bedingen, in den spezifischen Volkscharakteren gleichsam gruppenweise gesammelt. Es gibt also teilweise natürliche Präformationen der konfessionellen Verschiedenheit, wodurch aber der wesentliche Anteil der menschlichen Freiheit an ihr keineswegs ausgeschlossen wird.

Kann nun infolge der endlichen Natur der Menschen, sowie des Wesens der Sache selbst, eine Mehrheit von Bekenntnisschriften nicht allein nacheinander (als verschiedene Entwicklungsstufen der menschlichen Aneignung von der Einen göttlichen Wahrheit kennzeichnend), sondern auch nebeneinander (die nämliche Wahrheit von ihren verschiedenen Seiten mehr zentral oder mehr peripherisch darstellend) ideell berechtigt sein, so ist zugleich anzuerkennen, daß thatsächlich die Sünde, wie sie die Kräfte des persönlichen Christenlebens zersplitterte und verderbte, auch das christliche Gemeinschaftsleben durch selbstsüchtige Absonderung und Zerspaltung in dem Grade untergraben hat, daß die faktischen Darstellungsformen dieses Lebens in den verschiedenen Konfessionen größtenteils das Ideal kaum ahnen lassen. Anstatt harmonisch zusammenzuwirken und in gegenseitiger Ergänzung einträchtig dem gemein-

samen Herrn zu dienen, gleichwie die verschiedenen Funktionen des Leibes bei gesundem Zustande zusammen die Entwicklung des Lebens fördern, haben die Sonderkirchen öfters umgekehrt in sündhafter Einseitigkeit und dünkelhafter Überschätzung eigener Vorzüge, dabei nicht selten völlig blind für die eigenen Fehler, die christliche Kirchengemeinschaft in einer Weise aufgelöst und zerspalten, daß man sich gedrungen fühlt, in des Apostels Klageruf einzustimmen: „Ist denn Christus zertrennt?“ (1 Kor. 1, 13). Aber auch nachdem in dieser beklagenswerten Weise Uneinigkeit und Feindschaft an die Stelle der Liebe, welche alle christl. Konfessionen als Einem gemeinsamen Vaterhause entstammt zusammenhalten sollte, getreten ist, hat dennoch Gott in seiner allmächtigen Weisheit sogar diesen argen Zustand teilweise als Mittel für seine heiligen Zwecke zu verwenden gewußt. Mitten im Konflikt der einander bekämpfenden Extreme ist die Wahrheit oft in besonders reicher und klar ausgeprägter Gestalt ans Licht getreten.

In falscher Weise wird die Einheit erstrebt, wo man die Güter, die irgend einer Kirchengemeinschaft vor den übrigen von Gott verliehen worden sind, leichtsinnig wegwirft oder geringschätzt, sich mit dem dürftigen Rest von Wahrheit, der nach der Zersplitterung der Kirche noch in allen Kirchengemeinschaften übrig geblieben ist, begnügend. Dagegen besteht das die Wahrheit und Einheit allein Fördernde darin, daß das Charisma der eignen Partikularkirche zwar treu bewahrt und verwertet, zugleich aber die besonderen Gaben, welche Gott den übrigen gespendet hat, voll anerkannt und Teilnahme daran demütig gesucht werde, um in der Fülle von dem, was bald die eine bald die andere Kirchengemeinschaft an Wahrheit und Heilskraft besitzt, das Reich Gottes auf Erden zu finden. Eben dies Postulat eines mit ächter Ökumenizität verbundnen treuen und festen Bekenntnisses stellt Fr. J. Stahl auf: „So durchdrungen ich bin von den Vorzügen der luth. Kirche an Wahrheit und Tiefe der Erkenntnis und der Seelenstellung, und von der Pflicht, dieses ihr Besitztum für die ganze Christenheit und alle Geschlechter zu bewahren, so fremd ist mir doch jede konfessionelle Verengung und Abschließung, jedes selbstgenugsame Zurückziehen auf ein kleines Häuflein, das da nicht fragt nach denen außen und Gottes Walten nicht erkennt an denen außen. Ich stehe mit meiner konfessionellen Überzeugung und meinem Verlangen konfessioneller Kirche doch immer in der Einheit der ganzen ökumenischen Kirche Christi als Eines Gnadenreiches, das da zu allen Zeiten und ganz besonders in unserer Zeit den Einen großen ewig entscheidenden Kampf zu führen hat gegen die Mächte der Finsternis .... Von keiner der Kirchengemeinschaften, weder von der lutherischen, noch von der reformierten oder von der katholischen kann gesagt werden, daß bei ihr die Fülle der Gnadengaben, bei ihr ausschließlich das geistliche Leben sei, und bei den andern Gnadengaben und geistliches Leben fehlen, wie das doch in den ersten Jahrhunderten von der katholischen Kirche gesagt werden konnte. Alle wirken mehr oder weniger im Segen, verjüngen sich nach Zeiten der Erschlaffung aufs neue, treiben Früchte des Glaubens, der Liebe, der Heiligung, wachsen an Erkenntnis“.

Sammlungen der Texte der ökumen. u. Partikular-Symbole von umfassender Vollständigkeit gab es bis vor kurzem nicht. Einen ersten in mehrfacher Hinsicht wohlgelungenen und wertvollen Versuch zur Herstellung einer solchen Sammlung hat Prof. Ph. Schaff gemacht in dem Werke: Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis: The Creeds of Chri-

stendom, with a History and Critical Notes. 3 vols. New-York, 1887; 2 edit. 1882 (vol. I: The Hist. of Creeds; vol. II: Greek et Latin Creeds; vol. III: Evangelical Creeds). Zur Kritik des trotz seiner Reichhaltigkeit und Übersichtlichkeit doch nach mehreren Seiten ein ergänzungs- und verbesserungsbedürftigen Werks vgl. u. a. Allg. evang.-luth. KZtg., 1878, Nr. 25, u. Theol. Lit.-Z. 1878, Nr. 1.

1. Die Eine allgemeine Kirche.

I. **Allgemein-christliches Hauptsymbol.** Unter den gemeinsamen Symbolen aller christlichen Kirchengemeinschaften nimmt das Apostolikum die erste Stelle eine. Über die Berechtigung des Namens „apostolisch" für dieses Bekenntnis ist lange gestritten worden, bis in unseren Tagen, namentlich infolge der gründlichen Untersuchungen C. P. Caspari's in Christiania, es zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gelangt ist, daß die Apostolizität seines Inhaltes im einzelnen wie ganzen ebensoweng geläugnet, wie seiner Form und Fassung unmittelbar apostolischer Ursprung zugeschrieben werden könne. Ursprünglicher Grund zu seiner Aufstellung scheint gewesen zu sein, daß man in der nachapostolischen Gemeinde es für nötig hielt, den zur Taufe Kommenden ein genaueres Bekenntnis abzufordern. Da der Herr befohlen hatte, daß alle, die durchs Evangelium zum Glauben an ihn geführt worden waren, im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft werden sollten, war es ganz natürlich, daß das Taufbekenntnis sich an diesen Befehl anschloß, unter Entwicklung seiner Aussage in der Richtung, die am nächsten lag, nämlich in Hinsicht auf die wichtigsten Offenbarungsakte der göttlichen Personen. Ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit, berichtet über den Taufritus schon Tertullian († 220), der anderwärts über dieses „amplius" ausdrücklich mitteilt, daß dazu im 1. Artikel das Bekenntnis zum Vater als creator universitatis, im 2. das zum Sohne als ex virgine natus, im 3. das zur resurrectio carnis sowie zu einer sancta ecclesia gehört habe. Aus einer einfacheren *πίστις* oder *ὁμολογία* wurde sonach eine immer vollständigere *συνταγή*, ein ganzes *μάθημα*.

Wann und wie diese ursprüngliche „Lehrsumma freier unformulierter Tradition" (v. Zezschwitz) in die festere Gestalt einer regula fidei überging, läßt sich nicht genau bestimmen. Was die älteste aller bekannten Glaubensregeln betrifft, so zeigt so altes Dokument wie der Hirt des Hermas, daß „man das altrömische Symbol jedenfalls mit allem Fug in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts setzen dürfe" (Harnack d. j.). Dieses Symbolum, das schon Rufinus (gegen 400) apostolicum nennt und als ein von altersher überliefertes bezeugt, scheint von Kleinasien her, aus dem johanneischen Kreise als seiner wahrscheinlichen Geburtsstätte, nach Rom verpflanzt worden zu sein. Es lautet: Credo in Deum patrum omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Die ihm noch fehlenden Formeln der jetzigen oder neurömischen Fassung wurden nach und nach aus anderen, möglicherweise etwas jüngeren Taufsymbolen

des Abend- und Morgenlandes herübergenommen; so das „niedergefahren zur Hölle“ aus der aquilejensischen Redaktion, das „eine heilige allgemeine (später mit „christliche“ abwechselnd) Kirche“ wahrscheinlich aus den alten orientalischen Redaktionen, die „Gemeinschaft der Heiligen“ aus der gallischen Red., endlich das abschließende et vitam aeternam aus einigen Texten. Vor dem Ende des 5. Jhdts. hatte diese noch bestehende Form des Apostolikum sich bereits festgesetzt, wurde aber freilich erst ein Jahrhundert später als allein herrschende occidentalische Tauf- und Glaubensformel anerkannt.

Hinsichtlich des Inhaltes des Bekenntnisses bemerkt schon Calvin scharfsinnig: totam fidei nostrae historiam succincte distinctoque ordine hic recenseri, nihil autem contineri, quod solidis scripturae testimoniis non sit consignatum. Hierbei ist zu bemerken, daß die Bestandteile des Bekenntnisses, die der heutigen Kritik den größten Anstoß geben, keineswegs die jüngsten sind. Die Geburt unsers Heilandes ex virgine, sowie die resurrectio carnis gehören unzweifelhaft schon zur altrömischen Glaubensformel, deren Verschiedenheit von der apostolischen Lehrweise eben so wenig denkbar als aus der heiligen Schrift erweislich ist. Und unter den später zugefügten Momenten der neurömischen d. h. heutigen Formel des Symbols, ist es eigentlich nur die Höllenfahrt, von der man behauptet hat, sie stimme nicht mit der schriftlichen, also auch nicht mit der mündlichen Lehre der Apostel zusammen. In Bezug hierauf ist daran zu erinnern, daß die beiden zum Beweis der Schriftgemäßheit dieser Lehre oft und mit vollem Rechte angeführten Stellen 1 Petr. 3, 18 ff. und Eph. 4, 9 keineswegs allein stehen und daß sie, wenn auch nicht allein beweisend, doch in Verbindung mit anderen bedeutsamen Aussprüchen wie Mt. 12, 40; Lk. 23, 43; Akt. 2, 27; Röm. 10, 7; Phil. 2, 10 f.; Kol. 2, 15; Offenb. 1, 18, eine nicht leicht zu wiederlegende Beweisführung leisten. — Vgl. überhaupt, was den organischen Zusammenhang dieses uralten Symbols mit der ntl. Offenbarung betrifft, Caspari's schönes Zeugnis: „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Überzeugung zufolge, zum größten Teile (als altrömisches Symbol nämlich) auch seiner Form nach ins apostolische Zeitalter zurück; ... das verhältnismäßig Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur (unter verschiedenem äußerem Anlaß und Anstoß) aus der vorhandenen Formel, in der es von Anfang an beschlossen lag und vor deren Thür es, prädestiniert zur Aufnahme, gelagert war, herausentwickelt. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntnis in der alten Kirche aller Orten den gleichen Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder diese ursprüngliche Formel, von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen seine müsse.“

Die Bedeutung dieses Symbols hat man richtig dahin bestimmt, daß niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen könne, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalt bekennt. Der Kampf gegen das ap. Symb. ist ein Kampf gegen das Reich, das auf dem Grund der Apostel gebaut ist; nicht Ein Stein kann ohne Gefahr für den Bestand des Baues davon weggerissen werden. In seiner verbalen Kürze und realen „Grandio-

sität" (Aug.) ist dieses Symbol stets das einigende Band aller Christen gewesen, wie es die Eine Taufe der ganzen Christenheit bezeichnet; unbedeutende formale Verschiedenheiten bilden keine Instanz dagegen, da sachliche Übereinstimmung vorhanden ist. Nicht minder eignet sich dieses σωματεῖον τῆς ἀληθείας (Inbegriff der Wahrheit), dessen Vollständigkeit schon Tertullianus hervorhob, zum Leitfaden und zur Richtschnur für jenen Unterricht in den Grundwahrheiten des Christentums, ohne welchen die Taufe auf den dreieinigen Gott eine Ungereimtheit, ein Fehlgriff wäre. Ganz wie während des im Übrigen ja dunklen und rohen Mittelalters immer wieder auf kirchlichen Synoden die Notwendigkeit eingeschärft wurde, daß jeder getaufte Christ die drei Glaubensartikel lerne, haben dieselben auch in der neueren Zeit, von der großen Kirchenspaltung bis auf diese Stunde ihren Platz behauptet, als die wichtigste Grundlage für die fortbauende homiletische, ebenso wie für die grundlegende katechetische Wirksamkeit fast in allen kirchlichen Gemeinschaften. Auch ist wohl zu beachten, daß die von alters her angewandte Bezeichnung regula fidei oder lex fidei sich zugleich auf das Verhältnis des apostolischen Symbolums zur christlichen Wissenschaft bezieht, sofern wir hier wesentlich den ὅρος πίστεως, die Glaubensschranke haben, jenseit welcher das Nichtchristentum anfängt. Endlich sehe man in ihm eine unverhüllte Erklärung und nachdrucksvolle Einladung an jedermann, in die Gemeinschaft des Glaubens einzutreten, sowie ein im voraus durch Gottes in der Kirche lebendig waltenden Geist errichtetes Bollwerk, zur Abwehr ebensowohl der hochfliegenden Raubvögel eines phantastisch stolzen Gnostizismus, wie des am Boden kriechenden Gewürms niederer ebionitischer Wahnvorstellungen.

II. **Allgemein-christliche Nebensymbole.*** Das apostolische Symbolum hatte sich in keinem bewußten Gegensatz gegen Ebionitismus oder Gnostizismus gebildet, obgleich es, als der allgemein anerkannte Ausdruck für die Summe und den Kern des Christentums, sicherlich gegen beide eine starke Schutzwehr bildete. Da indessen beide, die jüdische wie die heidnische Reaktion gegen das Evangelium, ihr vermeintes Bürgerrecht innerhalb der von jenem Bekenntnisse eingehegten Christenheit immer geschickter geltend zu machen wußten, so ward das Bedürfnis ein dringendes, auch explizite das auszusprechen, was mehr nur implizite darin enthalten war, und seine notwendigen Konsequenzen ausdrücklich hervorzuheben, deren Leugnung letztlich zur Verwerfung auch der Voraussetzungen selbst führen mußte. Überdies hatten die drei seit Gründung der Kirche verflossenen Jahrhunderte eine Entwickelung ergeben, welche von der naiven oder unmittelbaren Auffassung, dem gewöhnlichen Vorzug der Jugendjahre, zur Reflexion hinüberleitete, wie sie das eintretende Mannesalter kennzeichnet. Die eingehendere Entwicklung dessen, was in ursprünglicher Unmittelbarkeit im Apostolikum vorliegt, ist auf eine durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingte Weise in den beiden ökumenischen Neben-

* Als „Nebensymbole" bezeichnen wir das Nicänoconstantinopolitanum und das Athanasianum vom Standpunkte unsrer abendländisch-kirchlichen Überlieferung aus, wonach dem Apostolikum die vornehmste Geltung, sowohl in liturgischer und katechetischer als in kirchenrechtlich-dogmatischer Hinsicht zukommt. Daß die griechische Kirche, wenn sie ihrerseits das Nicänoconst. als Hauptbekenntnis auffaßt und als Taufsymbol gebraucht, eines historischen Rechts hiezu keineswegs entbehrt, heben wir ausdrücklich hier hervor.



symbolen gegeben, wovon das Nicäno-Konstantinopolitanum das erste und älteste ist.

Im Jahre 325 rief der erste christliche Kaiser Konstantin der Große die Häupter der verschiedenen Kirchen der ganzen Welt nach Nicäa zusammen, um gemeinsame Beratung zu pflegen in betreff der Unruhen, welche damals durch die sabellianischen und arianischen Irrlehren entstanden waren. Von diesen ging die erstere darauf aus, auf halbheidnische Weise Gott und das Geschöpf zu vermengen, den Vater pantheistisch zu fassen, den Sohn aber und den heiligen Geist nur als besondere Offenbarungsformen einer an sich unpersönlichen Gottheit, und zwar in und mittelst der Weltentwicklung. Die zweite der genannten Irrlehren dagegen konzentrierte sich, aufs neue eine halbjüdische Scheidewand errichtend zwischen dem Schöpfer und seinem Werke, in der Leugnung der Gottheit Christi, wobei zwar zugegeben wurde, daß der Herr sich emporgeschwungen habe zur höchsten für ein geschaffenes Wesen denkbaren Stufe der Gottähnlichkeit, dagegen seine Natur und Würde als des von Ewigkeit gebornen einigen Sohn Gottes keine Anerkennung fand. Gegen die erstere dieser ethnisierenden Richtungen wurden zum ersten Glaubensartikel als abwehrender Zusatz die Worte: *πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητής* beigefügt, wodurch in nachdrücklicher Kürze daran erinnert ward, daß der Gott der Christen der wahrhaftige und unendlich herrliche Gott ist, der alleinige Brunnquell aller Dinge, also auch im Besitze unbeschränkter Macht zur Durchdringung des Alls — womit ebensowohl die pantheisierende Irrlehre des Sabellianismus wie alle gnostische Emanationsvorstellungen Zurückweisung erfuhren. Gegenüber dem falschen Subordinatianismus der Arianer wurden zum 2. Art. mehrere wichtige Näherbestimmungen des Wesens des Sohnes zugefügt, unter welchen *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* ferner *γεννηθεὶς οὐ ποιηθείς*, und vor allem das zusammenfassende *ὁμοούσιος τῷ πατρί* (gleichen Wesens mit dem Vater) vorzugsweise bedeutsam erscheinen.

Entweder schon auf der 2. ökumenischen Synode zu Konstantinopel (381) — oder wie durch Horts kritische Forschungen wahrscheinlich gemacht ist, erst gegen die Zeit des Chalcedonense hin (451) — erfuhr das Nicänum die schon oben berührte wichtige Ergänzung des Artikels vom heiligen Geiste. Bereits Hilarius von Poitiers († 366) hatte den Gedanken hervorgehoben, daß, wer die Tiefen Gottes erforsche (1 Kor. 2, 10), selber Gott sein müsse; wozu Athanasius noch hinzufügte: es gelte hierbei insbesondere auch diejenige Eigenschaft des heiligen Geistes zu berücksichtigen, nach welcher er der Vermittler der Gemeinschaft mit Gott und die Quelle aller Heiligung sei (cfr. 1 Kor. 2, 10; Akt. 2, 33). Demzufolge wurden nunmehr zum „Glauben an den heiligen Geist“ nicht nur die unbestimmteren Epitheta *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν* (der Herr und Mitteiler des Lebens, adjektivisch) hinzugefügt, sondern auch die deutlicheren Ausdrücke: *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* (welcher vom Vater ausgehend, zugleich mit dem Vater und dem Sohne angebetet und geehrt wird). Andere inhaltsreiche Aussagen, womit derselbe Artikel hier bereichert wurde, betrafen das Reden des h. Geistes durch die Propheten (*τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*) sowie die Kirche, welche ausdrücklich *ἀποστολική*

(apostolisch) genannt, und deren Taufe (ἓν βάπτισμα) als der Eine ausschließliche Weg zur Vergebung der Sünden hervorgehoben wird. Hierdurch wird die geschichtliche Kontinuität betont, welche zwischen dem grundlegenden Zeitalter des Christentums und allen nachfolgenden stattfindet, und zugleich angedeutet, sowohl welches die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit, als welches die verordneten Mittel der Gnade seien. Seinen konsequenten dogmatischen Abschluß erhielt dieses zweite ökumenische Symbol übrigens erst viel später, als man im Abendlande (Synode zu Toledo 589, s. KG., S. 80) anfing, im 3. Art. zum Ausgehen des Geistes vom Vater ein ergänzendes filioque beizufügen. Hierdurch wurde eine thatsächliche Veränderung im Grunde nicht vorgenommen, sondern nur die unabweisliche Konsequenz gezogen, wie sie aus der als feststehend vorausgesetzten Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater für das Ausgehen des Geistes resultierte. Der dialektisch grübelnden Richtung des kirchl. Orients wurde durch diesen Zusatz Anlaß geboten gegenüber der konsequenter durchgeführten, auch biblisch fester fundamentierten Anschauung des Abendlandes eine gleichsehr spitzfindig rationalisierende wie hartnäckige und starr traditionalistische Polemik zu entspinnen.

Die Bedeutung des Nicäno-Konstantinopolitanum wurde schon von Albertus Magnus († 1280) richtig dahin bestimmt: es diene „zur Entwickelung des Glaubens“ (ad fidei explicationem — gleichwie das Apostolikum ad fidei instructionem und das Athanasianum ad fidei defensionem). Infolge seiner größeren Ausführlichkeit wurde das formal an die älteren Taufbekenntnisse sich anschließende Symbol zunächst im Orient, später aber teilweise auch im Occident liturgisch verwendet, wenn nach gottesdienstlicher Verlesung des Evangeliums die Kirche ihre feierliche Antwort aussprechen wollte. In der griechischen Kirche wo man „in die Interessen des großen Kirchenstreits verloren, alsbald von der einfachen ersten Grundlage sich entfernte“ (v. Zezschwitz), wurde es geradezu als Taufsymbol verwendet. Wir können nicht umhin hierin einen Mißgriff zu erkennen. Seiner wahren Bestimmung und Bedeutung nach erscheint das Nicänum als eine für die theologische Wissenschaft normgebende Fortbildung des apostolischen Taufbekenntnisses oder der allgemeinen Glaubensregel, welche obschon nicht durchweg in biblische Worte gefaßt, doch aus gesunder theologischer Spekulation hervorgeboren ist und dem Geiste der heiligen Schrift wohl entspricht.

Das zweite ökumenische Nebenbekenntnis ist das sogen. Athanasianische oder Symbolum Quincunque. In ihm liegt die bekenntnismäßige Formulierung der beiden Hauptlehren des Christentums vom dreieinigen Gott und dem Gottmenschen, wie sie aus den großen kirchlichen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts hervorgegangen, in schärffter dialektischer Ausprägung vor (daher Symbolum scholasticum). Sein Ursprung erscheint mit tiefem Dunkel umhüllt. Daß Athanasius es nicht verfaßt haben kann, ist als ausgemacht anzusehen, teils weil gerade dessen Lieblingsausdruck ὁμοούσιος darin fehlt, teils weil es in seinen Aussagen über den heiligen Geist das jedenfalls aus dem Abendlande stammende, dem Oriente fremde Filioque darbietet. Jeder weitere etwaige Zweifel wird ausgeschlossen durch die unleugbare Rücksichtnahme auf christologische Häresien der nachathanasianischen Zeit (Nestor.,

Eutychianer). Von Bischof Vigilius von Thapsus (Nord-Afrika), welcher in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, haben sich einige Schriften erhalten, welche auffallende Anklänge an dieses Symbolum darbieten, weshalb man ihn mehrfach als Verfasser vermutet hat. Allein andere Anzeichen weisen mit Wahrscheinlichkeit auf einen bedeutend späteren Ursprung hin. Gegen die Annahme einiger neuerer Kritiker, welche das Schriftstück erst dem Karolingerzeitalter zuweisen (vgl. unten d. Lit.), lassen sich entscheidende Gründe äußerer Art kaum beibringen, mag immerhin das Übergewicht innerer Indicien etwa für das 7. Jahrhundert als ungefähre Abfassungszeit der Urkunde in ihrer dermaligen Fassung zeugen.

Dieses zweite ökumenische Nebensymbol besteht aus zweien Teilen, von welchen der erste, auf dem vom Nicänum eingeschlagenen Wege der Lehrentwickelung weiter vorgehend, die Eigenschaften der drei Personen der Gottheit, sowie ihr gegenseitiges Verhältnis zu einander näher bestimmt; der zweite, ans Apostolikum formal sich anschließend, im Gegensatze zum Nestorianismus und Monophysitismus die Grenzen für die christliche Lehre von der Menschwerdung des Sohnes absteckt. Hierbei wird aufs stärkste geltend gemacht, daß Christus, obgleich in vollem Sinne sowohl Gott als Mensch, eine einzige, unteilbare Person ist, freilich ohne daß die eine Natur in die andere aufgegangen, wohl aber so, daß das göttliche Wort, welches von Ewigkeit bei Gott und wahrhaftiger Gott war, in der Zeit die Menschheit angenommen hat, weshalb die göttliche Natur Christi das eigentliche Personbildende in ihm ist. Die am Anfang und Schluß vorkommende ernste Mahnung an die hohe Wichtigkeit des hier dargelegten allgemeinen Glaubens bezweckt den Wert der christlichen Wahrheit, als notwendiger Voraussetzung des christlichen Lebens, nachdrücklich hervorzuheben.

Die Bedeutung des athanasianischen Symbolums bestimmte Albertus M. treffend als gerichtet auf die „Verteidigung des Glaubens". Wir können es auch hinsichtlich der Grundzüge seines wesentlichen Lehrgehalts als ein Facit der Theologie bezeichnen, auf welches diese immer wieder zurückgehen muß, um zu prüfen, wieweit die Versuche zu wissenschaftlicher Prüfung der Grundprobleme des Christentums, d. h. zur Vermittlung ihres Verständnisses für den Gedanken, gelungen sind. Den liturgischen Gebrauch des Symbols, wie er sowohl in der römisch-katholischen als der reformiert-episkopalen Kirche vorkommt, können wir nicht gutheißen. Aber als präziseste Formulierung der vornehmsten Ergebnisse der theologischen und christologischen Lehrentwickelung der alten Kirche wird es stets in Ehren bleiben. „Nie wird die christliche Kirche diesen Gehalt und dieses Symbol, insofern es denselben in sich trägt, sich nehmen lassen, wie auch immer ihre positive theologische Vermittelung im Laufe der Zeit sich ändern und vervollkommnen möge" (Kling).

Blicken wir noch einmal auf die hier besprochenen Nebensymbole zurück, so können wir sie mit Rudelbach als die „Schutz- und Trutzsymbole der Christenheit" bezeichnen, wobei die erstere mildere Bestimmung vorzugsweise auf das Nicänisch-Konstantinopolitanische, die andere schärfere aber auf das Athanasische Anwendung findet. Oder man betrachte — im Anschluß an desselben Gelehrten schöne Vergleichung des Apostolikums mit einem Tempelbau, worin Gottes Geist seine Gedanken „symbolisch ausdrücke" — die beiden

Ökum. Nebensymbole als zwei Seitenkapellen, welche die Kirche weiter hinaus, aber in voller Übereinstimmung mit dem Hauptbau, nach Osten und Westen zu aufgeführt hat.

Sammlungen u. Erklärungen altkirchlicher (teils ökumenischer, teils partikularer) **Symbole überhaupt:** Gerh. Joh. Vossius, De tribus symbolis, Apost., Athanas. et Constantinop., Amst. 1642. Chr. W. Frz. Walch, Bibliotheca symbolica vetus, Lemgov. 1770. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der ap.-kathol. Kirche, Breslau 1842; 2. vielf. verm. Aufl. 1877. || C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel, 3 Tle., Christiania 1866—75. G. v. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 1. S. 81 ff. || W. Harvey, Hist. and Theology of the three Creeds, 2 vols. Cambr. 1856. 60. C. A. Heurtley, Harmonia symbolica: a Collection of Creeds belonging to the Ancient Western Church and to the Mediaeval English Church, Oxford 1858. J. R. Lumby, The Hist. of the Creeds. Cambr. 1873. C. A. Swainson, The Nicene and Apostles Creed. Their literary Hist., together with an Account of the Growth and Reception of the Creed of St. Athanasius, Lond. 1875.

Zu b. Apostolicum bes. vgl.: *a)* Hist.-krit. Auslegungsschriften: Jac. Usher, De Romanae eccl. symb. ap. aliisque fidei formulis, Lond. 1647. Pet. King, The Hist of the Apostles Creed, Lond. 1702 (Lips. 1706). J. E. Imm. Walch, Antiquitates symbolicae, quibus Symb. Ap. hist. illustratur, Jen. 1772. Stockmeyer, Die Entstehung des Ap. Symb.s, Bas. 1846. Vgl. Caspary, v. Zezschwitz, Heurtley u. Swainson, l. c. || Patrum apostolicorum opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn, ed. 2. Lips. 1878, Part. I. 2, p. 115—142 (Symbol. Eccl. Rom. ex vetustiss. patrib. illustr.). W. Bornemann, Das Taufsymbol des Märt. Justins, Ztschr. f. KG. III (1879), S. 1 ff. — *b)* Praktische Auslegungen: Ruffin u. Augustin, s. ob. || Hieron. Weller, Eine kurtze u. tröstl. Ausl. des allg. chr. Bek., so man nennt S. apost., Nürnb. 1564. J. Pearson, An Exposition of the Creed. 1659; 3. ed. 1669 (u. ö.). Mos. Amyraldi Exercitt. in S. Ap., Salmur. 1663. Herm. Witsius, Exercitt. sacrae in S. Ap. et in Orat. dom., Franek. 1689. || Freytag, Düsterdieck, Uhlhorn, Riemann ꝛc., Vorträge über den 1., den 2. u. 3. Artikel des Glaubens, Hannover 1871—74. Mehliss, Katechet. Entwürfe über das 2. Hauptst. des kl. luth. Kat., 3. A., Hannov. 1878. — *c)* Rechtfertigungsschriften u. Beleuchtungen der Autorität des Ap. Symb.: A. G. Rudelbach, Die Bed. des ap. Symb. Lpz. 1844. — P. Meyer (Kath.), De symb. ap. titulo, origine et autoritate, Trevir. 1849 (Versuch einer Erweisung des unmittelb. ap. Ursprungs). G. Lisco, Das ap. Glaubensbek., Berl. 1872 (ration.). Dagegen die Schriften von Semisch u. Zöckler (1872), A. Mücke (1873), Dächsel (1877), H. v. d. Goltz (1878; vermittelnd). — Vgl. auch W. Gaß, Die Stellung des ap. S. vor 200 Jahren und jetzt (Ztschr. f KG. III, 1. 63 ff.).

Zu b. Nicänoconstantinopolitanum: Casp. Cruciger, Ennarratio symb. Nicaeni, Viteb. 1548. Ph. Melanchthonis Explic. symb. Nic., ed. J. Sturione, Viteb. 1561. G. Bull, Defence of the Nicene Faith, Oxf. 1685 (auch lat. 1687. 1703 u. ö.). C. Suicerus, Symb. Nic.-Const. expositum et ex antiqu. ecclesiastica illustr., Traj. ad. Rh. 1718. H. W. Jos. Thiersch, Erkl. des Nicän. Glaubensbek. A. d. Engl. v. Pilgrim, Nördl. 1867. Zöckler, Das Nic. Glaubensbek. (Ev. Kztg. 1873). Swainson l. c. F. C. A. Hort, Two dissertation son μονογενὴς ϑεὸς and on the Constp. Creed and other Eastern Creeds of the Fourth Cent. Cambr. & Lond 1867. A. Harnack, Art. „Konstantinop. Symb." in PRE.² Revillout, Le Concile de Nicée, Par. 1881; Swete, Art. „Holy Ghost" in Smith-Wace, Dict. III.

Zu b. Athanasianum: Frühere Monogr. (von Dav. Pareus, J. H. Heidegger, W. E. Tenzel, J. Anselm u. B. Montfaucon) s. angeführt b. Schaff, Bibl. symb. I, 34. — Dan. Waterland, A Critical Hist. of the Ath. Creed. Cambridge 1724 u. ö. (ausführlichste gelehrte Rechtfertigungssch., jetzt veraltet). M. F. Soergel, Paralipp. de Symb. Ath., Gotting. 1763. J. Radcliffe, The Creed of Ath., illustrated from the O. et N. Test. etc. Lond. 1844. E. Sartorius, Zur Apol. des Ath. Glaubensbek. (Ev. KZtg. 1847, Nr. 25). || Neueste hyperkrit. Gegner des Symbols (dass. erst im 9. Jahrh. unter Karl d. Gr. oder gar unter Karl d. Kahlen entstanden denkend): A. P. Stanley (Dean of Westminster), The Ath. Creed, Lond. 1871; E. S. Ffoulkes, The Ath. Creed, by whom written and by whom published, Lond. 1872; C. A. Heurtley, The Ath. Creed, Oxf. 1872; auch Lumby u. Swainson l. c. Dagegen, als Vertheidiger eines schon altkirchl. Ursprungs des Symbols: Ivons, Athanasius contra Mundum. Lond. 1872; Ommaney, The Ath. Creed; an Examination of Recent Theories respecting its Date and Origin. Lond. 1875; R. Buddensieg, Jahrbb. f. dtsche. Th. 1877, III, S. 502 ff. C. P. Caspari (bei Schaff, l. c. I, 37); Schaff (dieser vermittelnd: für Herrühren der Redaktion aus dem 9. Jahrhdt., aber für ält. Ursprung eines jetzigen Kernes des Bekenntnisses).

III. **Übergang zum speziellen Teil: Grundrichtungen innerhalb der Einen allgemeinen Kirche.** Zwei Gesichtspunkte gibt es nach dem Gesagten, aus denen die Kirche sich auffassen läßt: sie ist einerseits eine auf die Gnadenmittel gegründete Heilsanstalt, andererseits eine Gemeinschaft der Heiligen. Diejenige kirchliche Richtung, welche vorzugsweise die erstgenannte Seite betont, nennt sich Katholizismus, sofern das kirchliche Amt mit den ihm anvertrauten auf das Heil aller Völker abgesehenen Gnadenmitteln bei ihr in den Vordergrund tritt, die Bedeutung des persönlichen Glaubens aber mehr in zweite Linie gestellt wird. Dagegen heißt die den letzteren Gesichtspunkt überwiegend geltend machende Richtung Protestantismus. Sie stellt im Gegensatze zur äußerlichen Denkweise des einseitigen Katholizismus die Beseligung und Heiligung der einzelnen Menschenseele durch den Glauben an Jesum Christum voran, als dasjenige, um dessentwillen die kirchliche Heilsanstalt auf Erden errichtet worden ist. Dort wird der Hauptnachdruck auf das Mittel gelegt, hier auf den Zweck; dort wird ängstlich nach den bestmöglichen Garantien für den Heilsbesitz gesucht, hier aber richtet sich das Streben unmittelbar aufs Heil der Seelen selbst. Auf jener Seite betrachtet man die Wirksamkeit der Kirche als eine fortgehende Versöhnung und ein auf göttliche Vollmacht gegründetes Regieren, welchem sich daher das Individuum unbedingt unterordnen muß, auf dieser Seite dagegen als eine Verkündigung der vollbrachten Versöhnung und ein Dienen im Geiste dessen, dem keine Veranstaltung, wäre sie auch die großartigste, mehr bedeutet, als eine einzige unsterbliche Seele. Katholizismus und Protestantismus sind die beiden Hauptrichtungen des Christentums, welche, beide an und für sich relativ berechtigt, sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurchziehen, und entweder mit Wahrheit und Maß, oder aber in falscher, sich überstürzender, maßloser Weise auftreten. Nachdem die im Mittelalter unterdrückte evang. Geistesrichtung in der Reformation des 16. Jahrhunderts zum Durchbruch gekommen war und als kirchlicher Protestantismus neben dem sich abschließenden und dogmatisch fixierenden Katholizismus eine selbständige Stellung errungen hatte, haben beide ihre gegenseitige Einwirkung aufeinander mehr und mehr eingebüßt; sie haben infolge davon sich einerseits zum extremsten Objektivismus, andererseits zu einem oft kaum weniger extremen und einseitigen Subjektivismus entwickelt.

Wollen wir uns über den unterscheidenden Charakter beider Richtungen etwas nähere Rechenschaft geben, so dürfte dies am besten dadurch geschehen, daß wir die ungleiche Gestaltung ins Auge fassen, welche sie, ihren verschiedenen Prinzipien gemäß, je der formalen und der materiellen Seite des Christentums gegeben, oder wie sie einerseits die Erkenntnisquelle andererseits das Heilsfundament bestimmt haben.

Katholiken und Protestanten sind darin einig, daß die Bibel in Verbindung mit der kirchlichen Tradition, ihnen als die Quelle christlicher Erkenntnis gilt. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß der Katholik beide Erkenntnisquellen prinzipiell einander gleichstellt, namentlich das von den kirchlichen Auktoritäten ausgegangene und sanktionierte Wort als gleichberechtigt ansieht mit dem Worte der Apostel. Der Katholik betrachtet die genannten Auktoritäten als die direkten, unmittelbaren Nachfolger der Apostel; er nimmt an, daß der h. Geist durch die ersteren mit ungeschwächter

Kraft und Fülle geredet habe und noch fortwährend rede, wodurch sogar eine objektive Vervollkommnung des apostol. Wortes ermöglicht sei. Dagegen statuiert der Protestant einen Unterschied zwischen der h. Schrift als dem einzigen, in jeder Beziehung untrüglich gewissen Heilswort, das wir besitzen, und dem Bekenntnis der Kirche, welches nur mittelbar Gottes Wort heißen dürfe, d. h. nur soweit als die bekennende Kirche sich in die Schrift hineingelebt hat und dadurch des in ihr lebenden göttlichen Geistes teilhaftig geworden ist, sodaß bei jenem (dem Bekenntnis) immer die Möglichkeit des Irrtums vorhanden bleibt. Betont der Katholik so nachdrücklich das verheißene, unverlierbare Bleiben des Geistes Gottes in der Kirche, so erinnert dagegen der Protestant daran, daß alles, was ins menschliche Bewußtsein eingeht, leicht in ihm aufgehen und mit ihm vermengt werden könne: denn gegen eine solche Vermengung sei der Kirche ebensowenig von ihrem Haupte und Herrn eine Sicherung zugesagt, als diese geschichtlich irgendwie nachweisbar sei, sofern es ja ein über den Menschen stehendes, höheres Tribunal geben müßte, um in letzter Instanz zu bestimmen, was göttliche Wahrheit, was falsch, was zweifelhaft und ungewiß sei. Für den Katholiken bleibt die vollkommene Wahrheit immerdar etwas Zukünftiges, weil jede schwebende Frage von ihm weiterer Entscheidung mittels der in der Kirche fortlebenden Inspiration anheimgestellt wird; der Protestant hingegen geht bei jeder noch ungelösten Frage zurück auf die h. Schrift, welcher allein die schließliche Entscheidung gehört, sowohl was die Richtigkeit des bis zur Gegenwart in der Kirche Gelehrten betrifft, als auch hinsichtlich alles dessen, was künftig noch Lehre der Kirche werden kann. Daher die zwei entgegengesetzten Formalprinzipien: dem Katholizismus gilt als solches das in der Schrift nur anhebende, in der kirchlichen Tradition sich fortsetzende und successiv vollendende göttliche Wort; dem Protestantismus dagegen Gottes Wort, wie es urkundlich allein in der Schrift niedergelegt, in der Tradition aber seinen einzelnen Bestandteilen nach für das christliche Erkennen und Leben ausgelegt und von der Kirche allmählich immer völliger angeeignet worden ist.

Was nun andererseits das Heilsfundament angeht, so bekennen Katholiken und Protestanten sich einstimmig zum Glauben an Jesum Christum, ohne welchen niemand, durch welchen aber jeder, wer es auch sei, selig werden könne. Beide sind ferner darüber einverstanden, daß, sowie des Menschen persönliches Verhalten, so auch der Dienst an den Gnadenmitteln für der Seelen Heil von wesentlicher Bedeutung sei. Doch weichen sie von einander ab teils in der Art und Weise, wie das Verhältnis jener beiden Faktoren zum Heil der Individuen von ihnen aufgefaßt wird, teils in ihrem Urteil über die Beschaffenheit des Heiles selbst. Der Katholik betrachtet vor allem die priesterliche Vermittelung als etwas in der Regel unerläßlich Notwendiges, damit die einzelne Seele mit Christo in Verbindung trete, während der Protestant das geistliche Priestertum aller Christen geltend macht, infolge dessen einem jeden der unmittelbare Zugang zum Herrn in den gottverordneten Gnadenmitteln offen stehe, obschon er darum nicht etwa störend in die kirchliche Ordnung eingreifen oder sie geringschätzig beiseite schieben dürfe, vielmehr ihr, als der höchsten aller menschlichen Ordnungen, sich um des Herrn willen unterordnen müsse. Weiter betrachtet der Katholik als eine von seiten

des Menschen zu erfüllende Bedingung, um des Heiles teilhaftig zu werden, die kirchlich verordneten guten Werke neben dem Glauben an die Lehre der Kirche. Diese so formulierte Forderung bestreitet der Protestant als etwas, das zu gleicher Zeit ein Zuviel und ein Zuwenig ist, weil auf der einen Seite jedes menschliche Werk ein in Wahrheit gutes sei schon wegen der Lebensgemeinschaft mit ihm, durch den Gott allein das Wollen und das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen, und weil andererseits die Gerechtigkeit Gottes in Christo unmöglich ergriffen werden könne ohne persönliche Zuversicht, durch welche erst unser Herz der erlösenden Gnade sich erschließt. Endlich wird das Heil selbst verschieden aufgefaßt, sofern der Katholik unter der Rechtfertigung des Sünders nicht die göttliche Begnadigung oder Schuldtilgung als mit der Gotteskindschaft und dem himmlischen Erbe um Christi willen unmittelbar verbunden versteht, sondern die Lebensgerechtigkeit als wesentlich konstituierendes Moment mit hinein aufnimmt. Der Protestant dagegen erkennt zwar gleichfalls die unerläßliche Notwendigkeit dieser letzteren, als Frucht und Erweis der Rechtfertigung; aber bei der Frage wegen der Rechtfertigung an sich hält er das Moment der Lebensgerechtigkeit ferne, damit der großen Heilswahrheit kein Eintrag geschehe, daß wir „aus Gnaden selig worden sind, durch den Glauben, und dasselbige nicht aus uns, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme" (Ephes. 2, 8 f.). So ergeben sich denn die beiderseitigen Materialprinzipien: das des Katholizismus, dem die Rechtfertigung vorzugsweise als Gerecht- oder Heiligmachung des Lebens gilt, vermittelt durchs kirchliche Amt auf Grund des Glaubens und guter Werke; und das des Protestantismus, bestehend in der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben allein um Christi willen, eine freie Gnadengabe, die jedoch durch Wort und Sakrament vermittelt wird und in der Heiligung ihr lebenskräftiges Vorhandensein offenbart.

Auch abgesehen davon, daß das Christentum unter beständigem Antagonismus dieser beiden Hauptrichtungen, der katholischen und der protestantischen, seinen geschichtlichen Gang durch die Zeiten gemacht hat, erscheint der Gang der christlichen Entwicklung innerhalb der einen wie der andern Kirchenabteilung in nicht geringem Grade als bedingt durch das gegenseitige Verhältnis beider Prinzipien. Bald war es das katholische Formalprinzip, das sich auf Kosten des kath. Materialprinzips geltend machte, bald war das Umgekehrte der Fall; und auf protestantischer Seite ist bald das formale Prinzip des Protestantismus zur Herrschaft erhoben worden, bald wieder das materiale. Im Großen und Ganzen hat man wohl nicht mit Unrecht behauptet, daß die griechische Sonderkirche diejenige kirchliche Gemeinschaft sei, in welcher, vermöge ihres einseitig theoretischen Interesses das Formalprinzip des Christentums, die römische diejenige, in welcher kraft ihrer mehr praktischen Grundrichtung das christl. Materialprinzip, selbstverständlich in katholischer Fassung, vorzugsweise betont wird; ferner sei die reformierte Sonderkirche diejenige der protestantischen Kirchen, wo ohngeachtet ihrer praktischen Anlage das christliche Formalprinzip, die lutherische dagegen die, wo unbeschadet ihres theoretischen Interesses das Materialprinzip vorzugsweise zur Ausbildung gelangte. Und wohl mit noch größerem Rechte läßt sich sagen, in der zuerst genannten (griechischen) Kirche sei der Kultus, in der zweiten (römischen)

die Verfassung, in der dritten (lutherischen) die Lehre und in der vierten (reformierten) das heilige Leben die Seite, von der das Christentum vorzüglich aufgefaßt werde.

Übrigens herrscht unter den christlichen Sonderkirchen, die sich bei Zusammenfassung der beiden naheverwandten katholischen auch wohl als Dreizahl darstellen lassen, eine besonders auffällige Ungleichheit in der verschiedenen Stellung, welche sie, jede gemäß ihrer Grundeigentümlichkeit, zu den Gnadenmitteln einnehmen und welcher Claus Harms in seinen berühmten Reformations-Thesen (Th. 92—94) den schönen Ausdruck gegeben hat: „Die evang.-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche: sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakramente. Die ev.-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche: sie hält und bildet sich vorzugsweise am Worte Gottes. Herrlicher als beide ist die ev.-lutherische Kirche: sie hält und bildet sich am Sakramente wie am Worte Gottes." Ohne Zweifel liegt einer jeden dieser Kirchen in der Geschichte der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts die Erfüllung einer bestimmten Aufgabe ob. Aber diese Aufgabe wird nur in dem Maße zu einer fruchtbringenden und bleibend bedeutsamen, als die eine wie die andere dieser Kirchen der evangelischen Wahrheit bei sich zu ihrem Recht und zum Siege verhilft. Rückkehr zur evangelischen (apostolischen) Urgestalt des Christentums hat das gemeinsame Lebensziel aller Kirchen zumal zu bilden.

Vgl. die Lit. auf S. 12 des I. Teils des Handbuchs, sowie ferner: Max Göbel, Die relig. Eigentümlichkeit der ref. Kirche, Bonn 1837. J. J. Herzog, in den Jahrbb. f. wissensch. Krit. 1839. Alex Schweizer, Glaubensl. der ev.-ref. Kirche (Zürich 1844), I, S. 16 ff. || Rudelbach, Reformation, Lutherth. u. Union, Lpz. 1839. J. Stahl, Die luth. Kirche u. die Union, Berlin 1859. Guericke, Symb., 3. A., S. 42. Kahnis, Christenth. u. Lutherthum, Leipz. 1871. Ritschl, Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche, I (Bonn 1880), S. 61 ff.

Sonderkirchen und Sekten.

2. Die griechisch-katholische Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Die kath. Kirche des Morgenlandes rühmt sich gern ihres Ehrenvorranges als der ältesten und eben deshalb der allein wahren oder orthodoxen Kirche. Diese ihre Orthodoxie meint sie zu behaupten durch strenges Festhalten an den Beschlüssen der sechs ältesten allgemeinen Konzilien 325—680, zu welchen sie jedoch einerseits die Beschlüsse des Conc, Quinisextum von 692, andererseits die wider den Bildersturm gerichteten der 2. nicänischen Synode von 787 hinzufügt. Von sämtlichen Grundlagen ihres Glaubens hält die Kirche des Orients die Frucht des 1. ökumenischen Konzils zu Nicäa im Jahre 325, das sogen. Symbolum Nicaenum am wertesten. Das Resultat der bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts im Morgenlande stattgehabten Lehrentwicklung faßte Johannes von Damaskus im 2. Teile seiner *Πηγὴ γνώσεως*, der *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* zusammen. Die griechischen Theologen der Folgezeit sind über ein mehr oder weniger unselbständiges Rekapitulieren des in diesem Werke Produzierten thatsächlich niemals hinausgekommen. Aus eigenem Impulse ihrer Lehre eine symbolische Sanktion zu geben gleich wenig geneigt wie befähigt, sah sich die griech. Kirche im 17. Jahrhundert durch

die Verhältnisse dennoch zu einer derartigen Symbolbildung getrieben, um ihre eigene Selbständigkeit anderen Kirchen gegenüber zu wahren.

Das so entstandene einzige eigentliche Symbol der morgenländischen Kirche, die Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς (Confessio orthodoxa) verdankt ihren Ursprung folgendem Anlasse. Patriarch Cyrillus Lukaris von Konstantinopel (1621—38), ein seine Zeitgenossenschaft an Geist und Gelehrsamkeit übertreffender Theologe, welcher in Genf studiert hatte und sich von dem spekulativen Geiste angesprochen fühlte, in dem das Christentum hier behandelt wurde, hatte später mit einigen reformierten Theologen Unterhandlungen in unionistischem Sinne und Interesse angeknüpft. Schon in einem 1629 entworfenen Glaubensbekenntnisse und noch bestimmter in einem Briefe vom Jahre 1636 an die Genfer Geistlichen und Professoren, hatte er Ansichten vorgetragen, die, mit ihrer Hinneigung zu der reformierten Prädestinationslehre und der, allen Protestanten gemeinsamen Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, die von alters her in Geltung gestandene Lehrüberlieferungen der griechischen Kirche zu erschüttern und zu fälschen geeignet schienen. Die Folge war, daß nicht allein mehrere Synoden (zu Jerusalem 1638 und 1641, sowie zu Jassy 1642) zusammentraten und diese Neuerungen des Patriarchen verdammten, sondern aus den Kreisen der orthodoxen Theologen auch eine Anzahl von Streit- und Widerlegungsschriften an den Tag trat. Die merkwürdigste dieser Schriften war ein Bekenntnis, das der Metropolit Mogilas zu Kiew durch einen seiner Gelehrten (angeblich den Igumen [Abt] Koßlowski) in russischer Sprache abfaßen ließ und welches die daselbst im J. 1640 versammelte Provinzialsynode, nach eingehender Prüfung, einstimmig annahm und sich aneignete. Dem Synodalbeschluß gemäß wurde es (wahrscheinlich von Mogilas selbst zuvor ins Griechische übersetzt) an die Patriarchen zu Konstant. u. Moskau übersandt, um ihrem Urteil anheimgegeben zu werden. Nach einer erneuten gründlichen Revision wurde es nun nicht allein von diesen beiden Kirchenfürsten, sondern auch von den übrigen Patriarchen der Kirche gutgeheißen. Hierauf wurde es von ihnen allen insgesamt im Jahre 1643 unterschrieben, als „das orthodoxe Bekenntnis der katholischen und apostolischen Kirche des Morgenlandes.“ Seitdem gilt es im allgemeinen Urteil beständig als der vorzüglichste Ausdruck der allen rechtgläubigen Griechen gemeinsamen Auffassung des Christentums; und zu wiederholten Malen ist seine Berechtigung hierzu sowohl von einzelnen griechischen Landeskirchen als von ihrer Gesamtrepräsentation feierlich anerkannt worden. Nach einer kurzen Einleitung, welche in erster Linie den Glauben und in zweiter die guten Werke als dasjenige hervorhebt, was „ein orthodoxer und katholischer Christ halten und beobachten müsse, um das ewige Leben zu ererben“, zerfällt die Darstellung in drei Hauptteile: vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe. Im ersten ist im Anschluß an das Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum die Rede von Gott, den Engeln, den Menschen und der Vorsehung, von Christo und seinem Werke, von dem hl. Geiste und seinen Gaben, auch von den Ordnungen der Kirche und den Sakramenten. Der zweite Teil enthält eine Erläuterung des Gebetes des Herrn und der neun Seligpreisungen. Der dritte stellt die sieben Tugenden dar, die Natur und verschiedenen Arten der Sünde, sowie die zehn Ge-

bote Gottes, deren erstes die Veranlassung gibt, speziell die Lehre von der Anrufung der Engel, das zweite aber, die dem Bilderkultus zu Grunde liegenden Prinzipien zu entwickeln. Die Form der Darstellung ist eine überwiegend populäre, und die katechetische Einkleidung in Fragen und Antworten, welche von Anfang an gewählt war, wurde, bei allen Umarbeitungen des Inhalts und des Ausdrucks, beibehalten. Sieht man ab von der übertriebenen Weitläufigkeit bei Lieblingsthemen, wie bes. der Dreieinigkeitslehre, sowie von der allzu knappen Fassung bei anderen Dogmen, namentlich bei der Soteriologie, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Arbeit ihrem ganzen Charakter nach für ihre Bestimmung, das Hauptsymbol der griech. Kirche zu bilden, wohlgeeignet ist (über die Druckausgg. s. u. am Schlusse d. Abt.).

Von griech. Bekenntnisschriften sekundärer Art ist vor anderen zu nennen die Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας, der Schild der Rechtgläubigkeit. Obgleich in dem vorhin besprochenen Symbole die griechische Kirche sich feierlich von allen reformierten Tendenzen losgesagt hatte, fanden sich dennoch im Laufe der Zeit hie und da einzelne Freunde des Cyrillus Lukaris und seiner Anschauungsweise, welche den strengen Orthodoxen immer neue Unruhe einflößten. Bedenken dieser Art wurden auch von seiten der römischen Theologen fleißig genährt, welche sich nie der Besorgnis, ganz entschlagen konnten, daß ihre Gegner durch gegenseitige Verbindung ihre Widerstandskraft verstärken möchten. Um jeden Grund zu Beschuldigungen dieser Art für immer zu beseitigen, berief Patriarch Dositheus von Jerusalem 1672 dorthin eine allgemeine Synode. Zuvörderst wurde hier die oben besprochene Bekenntnisschrift aufs Neue bestätigt und ausdrücklich als „der Glaube und das Bekenntnis der orthodoxen Kirche" anerkannt, und überdies der früher gegen Cyrill gefaßte Synodalbeschluß in die neue Erklärung der jetzt versammelten Synode buchstäblich mit aufgenommen. Daneben wurde, auf Dositheus' Antrag eine Reihe noch schärferer polemischer Lehrbestimmungen in gleicher Richtung hinzugefügt. Die Bedeutung der so entstandenen Confessio Dosithei liegt in der angef. Bezeichnung: „Schild der Rechtgläubigkeit" bündig ausgedrückt. Um seine abwehrende und schirmende Bedeutung noch zu steigern, fügte man in einer späteren Ausgabe noch eine vom Patr. Dionysius III. von Konstantinopel verfaßte und von der jerusalemischen Synode gebilligte „Antwort in betreff der Irrtümer des Calvinismus, besonders im Punkte der realen Gegenwart Christi im Abendmahle" als Anhang hinzu. Um dieselben Lehrpunkte bewegen sich auch die Beschlüsse der 1691 unter dem Patr. Kallinikus zu Konstantinopel gehaltenen Synode. Seitdem ist kein gemeinsames öffentliches Bekenntnis innerhalb der orthod. Kirche mehr zu stande gekommen.

Hieneben dürften für die Kenntnis der griechischen Lehre die Bekenntnisse des Gennadius und Metrophanes Kritopulus noch vorzugsweise ergiebig sein; desgl. die zwischen Jeremias v. Konstantinopel und den württembergischen Theologen gepflogenen Verhandlungen. Freilich gilt es dieselben mit Vorsicht zu benutzen; denn sie rühren zwar von Männern her, welche früher oder später unter den vornehmsten Würdenträgern der griech. Kirche ihren Platz einnahmen, besitzen aber lediglich private Geltung und tragen obendrein nicht durchweg ein streng orthodoxes Gepräge. 1. Die von Patr. Gennadius 1453 dem Türkensultan Mohamed II. überreichte Konfession (vgl. KG. S. 151 ff.): Ὁμολογία ῥηθεῖσα περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν läßt sich auf

die kirchlichen Lehrunterschiede oder Sonderlehren gar nicht ein, sondern hält sich ausschließlich an die allgemeinkirchlichen Lehrbegriffe. 2. Die Confessio Critopuli verdankt ihren Ursprung einem jugendlichen griech. Gelehrten (nachherigen Patriarchen von Alexandrien), welcher von Cyrillus Lukaris auf Reisen gesandt worden war, um die Theologie des Abendlandes zu studieren, und welchen auf dieser Studienreise die Helmstädter luth. Theologen baten, ihnen eine kurzgefaßte Darstellung des Lehrbegriffs seiner Kirche zu liefern. Diesem Wunsche kam er entgegen, indem er 1625 ein Bekenntnis unter dem Titel: *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς* aufsetzte. Es ist eben nicht zu verwundern, daß er, ungeachtet seines redlichen Willens, die ihm gestellte Aufgabe der Wahrheit gemäß und mit aller Klarheit auszuführen, dennoch die jüngst gewonnenen Eindrücke der theologischen Anschauungsweise, mit deren Studium er gerade beschäftigt war, deutlich durchscheinen läßt. 3. Die Sammlung der „Acta et Scripta theologor. Wirtembergensium et Patr. Const. Hieremiae“ (1584) ging aus direkten Unionsverhandlungen hervor, welche zwischen dem genannten konstantinop. Patriarchen und luth. Theologen Tübingens stattgefunden hatten. Schon Melanchthon hatte kurz vor seinem Tode eine griechische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses nach Konstantinopel übersandt — ein Vorgang, dem die Tüb. theol. Fakultät durch Anknüpfung ähnlicher Verhandlungen seit 1576 folgte. Hieraus entstand die bis 1581 fortgesetzte Korrespondenz, welche in dem Patr. Jeremias einen die Lehren seiner Kirche mit Liebe und Treue umfassenden, aber der tieferen theologischen Bildung entbehrenden und zur systematischen Lehrdarstellung unfähigen Mann zu erkennen gibt.

In neuerer Zeit sind einige systematische Darstellungen des orthod. Lehrbegriffs versucht worden, worunter die katechetischen Arbeiten der beiden Moskauer Patriarchen Platon und Philaret besonders zu beachten sind. Von ihnen zeichnet sich die des Ersteren, erschienen 1764, durch biblische und volkstümliche Einfachheit, die Philarets (1839; vgl. o. DG. S. 381) durch eine etwas minder bestimmt evangelisierende Richtung aus; die orthodoxe Kirchenlehre lassen beide, von einzelnen mildernden Modifikationen abgesehen, wesentlich unangetastet. Als angesehene Privatschrift verdienen auch A. de Stourdzas „Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe“ (1816) beachtet zu werden.

II. **Lehrsystem.** Das griechische Lehrsystem beruft sich, ungeachtet seiner spekulativ-theosophischen Tendenz, selbstverständlich auf Gottes Wort. Dasselbe heißt hier ein zwiefaches: zuerst das geschriebene, welches die Bücher des Neuen und Alten Testamentes — ob auch die apokryphischen, bleibt zweifelhaft — als ein Ganzes vom heiligem Geiste eingegeben, umfasse; sodann das mündliche, welches von den Aposteln ausgehend und in der Kirche fortgepflanzt, später teilweise auch durch die ökum. Kirchenversammlungen u. die Kirchenväter schriftlich fixiert worden sei. Dieses zweite Gotteswort diene zur Erläuterung und Vervollständigung des ersteren. Die h. Schrift sei nämlich, obwohl in den Hauptlehren deutlich, doch keineswegs in allen ihren Bestandteilen hinreichend klar; überdies bedürfe es ihr Lehrgehalt, bes. in ritualer Hinsicht, kompletiert zu werden. Diese fortgehende Erklärung und Kompletierung der Schrift komme der Kirche zu, welche, von ihren Bischöfen auf allgemeinen Konzilien repräsentiert, unfehlbar sei und gleiche Auktorität wie die heilige Schrift selber besitze. Auch wird nicht einmal das Lesen der Schrift allen freigestellt, sondern solchen allein, bei denen man sowohl die Fähigkeit als den guten Willen voraussetzt, sie richtig, d. h. im Sinne der Kirche zu lesen. Eine sanktionierte Bibelübersetzung gibt es in betreff des A. T.s, nämlich die Septuaginta, welche innerhalb der griech. Kirche durchaus dieselbe Stellung einnimmt wie die Vulgata in der römischen.

Die Grundlehre des orthod. Systems ist die Lehre vom dreieinigen Gott, deren grundlegende theologische Ausbildung stets als der höchste Ruhm der morgenländischen Kirche betrachtet ward, auf den sie nie durch Annahme irgendwelcher späteren abendld. Fortbildung im geringsten verzichten wollte. Als unberechtigte Neuerung wurde vor allem die Lehre vom Ausgang des h. Geistes aus dem Sohne angesehen, obschon sie in der That nur die Konsequenz

des von der ganzen Christenheit adoptierten Dogmas von den drei göttlichen Personen im einen und einigen Wesen der Gottheit ist. Diese scheinbar geringfügige Differenz ist griechischerseits immer als wichtigster Lehrunterschied gegenüber den abendl. Kirchen betrachtet worden, was gewiß nicht bloß in der konservativen, sondern auch in der philos.-dialektischen Richtung der Orientalen seinen Grund hat. Freilich ist schon der Umstand, daß für sie eine bloße Negation eine so außerordentliche Wichtigkeit hat, beachtenswert als Beweis des Interesses, statt immer tiefer in das göttliche Wort einzudringen, den längst erworbenen Weisheitsschatz zu bewahren und bewähren; noch mehr jedoch muß die sachliche Bedeutung dieser Opposition erwogen werden. Ohne mit Marheineke bis zur Behauptung fortgehen zu wollen, daß man durch jene Lehre „sich aller Wohlthaten des Christentums beraube", dürfte man doch nicht bestreiten können, die Verleugnung der betreffenden biblischen Konsequenz beruhe schließlich darauf, daß Naturanalogien mehr als persönliche Beziehungen in Betracht gezogen werden, daß Gott eher als der über alles Erhabene, der Herr Himmels und der Erde gedacht werde, denn als der allweise und allgütige Vater. Gott wird allezeit hier vorwiegend als die über der Welt schwebende Macht gedacht, deren Herrlichkeit zwar mittelst der Menschwerdung in diese Welt hereinstrahlte, sich aber doch niemals so tief herabgelassen hat, um ihr durch den Sohn vermitteltes gottmenschliches Leben der Menschheit in vollkommenem Sinne mitzuteilen. Wenn demnach weder der Vater noch der Sohn ganz christlich aufgefaßt werden, kann umso weniger der h. Geist zu seinem vollen Recht kommen, mit wie vielem Schein geistigen u. geistlichen Wesens man sich auch umgeben möge. Die aus KVV. (bes. Joh. v. Damask.) und mittelbar aus der hl. Schrift geschöpfte Ausdrucksweise: der Geist gehe vom Vater aus durch den Sohn, wird freilich hier auch gebraucht; bei der näheren Erklärung aber über den Sinn, der mit diesem Ausdrucke zu verbinden sei, tritt die darin enthaltene Lehre, daß es der Sohn sei, durch welchen des Geistes wesentlicher Ausgang vom Vater sich vermittle, stets zurück, und nur des Vaters Vermittlung vom Erscheinen des Geistes in der Welt wird anerkannt (s. z. B. die Conf. Critop.). „Dem trinitarischen Gesichtspunkt hält der unitarische hier nicht vollständig das Gleichgewicht" (Gaß); die Absolutheit Gottes wird gewissermaßen auf Kosten seiner Persönlichkeit gewahrt. Als Ersatz pflegen, nach griechischer Theorie und mehr noch nach griechischer Praxis, die von der Kirche kanonisierten Heiligen, sowie die Engel (letztere nach Pseudodionys in neun Klassen eingeteilt) angerufen und angebetet zu werden, wenn auch ein Gradunterschied gilt zwischen der *λατρεία* (cultus) welche Gott gebühre, und der *δουλεία* (reverentia), die den übrigen himmlischen Wesen gebühre, namentlich der von von allen Thatsünden frei gebliebenen hl. Jungfrau (für welche sogar eine überschwengliche Verehrung, *ὑπερδουλεία*, gefordert wird).

In anthropologischer Hinsicht wird unterschieden zwischen dem Zustand vor und nach dem Falle. Im Anfange wurde der Mensch zu Gottes Ebenbild (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις* = imago et similitudo) geschaffen, während welchen Urzustandes er nicht nur aus eigenem Triebe von der Sünde abgewandt, sondern ganz mit ihr unbekannt war. Er besaß, gleich den Engeln, eine vollkommene Welt- und Gotteserkenntnis; sein Wille ordnete sich der

Vernunft mit Freiheit unter. Als Folge dieses Zustandes herrschte beim Menschen noch Freiheit von Leiden und Tod, welchen die übrige Schöpfung unterworfen war. Diese Vorzüge sind durch den Sündenfall verloren gegangen, jedoch ohne daß hiedurch das Licht der Erkenntnis und die Kraft des Willens eine eigentliche Einbuße erlitten. Auch im gefallenen Zustande kann der Mensch das Wahre denken und das Gute thun, obgleich weder Gedanken noch Handlungen gegenwärtig den Stempel der Vollkommenheit tragen; er kann daher durch jene nicht die Seligkeit verdienen. Zwar redet auch die griech. Kirche, gleich ihren jüngeren Schwestern, von der Erbsünde, womit alle auf natürliche Weise geborenen Menschen jetzt behaftet sind; jedoch wird dieselbe nur als ein von Adam fortgeerbtes leibliches Verderben angesehen, von welchem die unmittelbar von Gott herstammende Seele lediglich wegen ihrer innigen Verbindung mit dem Körper einen Eindruck empfange. Dieser Eindruck oder Impuls der Sinnlichkeit gebe sich zu erkennen durch eine überall vorhandene größere Neigung, das Unrechte zu thun, als das Rechte. Hieraus entspringen bei der Mehrzahl der Menschen, kraft Mißbrauchs ihrer Freiheit, auch Thatsünden, an denen jedoch die Vortrefflichsten unseres Geschlechts keinen wesentlichen Anteil hatten, zumal nicht Maria, „die Mutter des Wortes Gottes und ewige Jungfrau."

Was das Heilswerk angeht, so haben die griech. Symbole sich möglichst einfach an die Schrift und das Nicänum angeschlossen, ohne sich auf diese, das Abendland augenscheinlich mehr als das Morgenland interessierende Frage näher einzulassen. In Betreff der Aneignung des Heiles oder der Soteriologie im engeren Sinne wird wesentlich nach der Schrift gelehrt, daß allen Menschen die Gnade Gottes in Christo angeboten werde, ohne daß sie sich jedoch irgendeinem aufnötige oder dem sie gläubig Annehmenden für immer zugesichert sei. Alles weiß Gott von Ewigkeit voraus, verhält sich jedoch zum Bösen nur zulassend, zum Guten aber mitwirkend. Wieweit nun im Sinne der griech. Lehre Gott die Initiative habe oder der Mensch, darüber ist man im Zweifel gewesen; kaum jedoch läßt sich in Abrede stellen, daß die orthodoxe Kirche größere Verwandtschaft zeigt mit dem früheren Semipelagianismus des Mittelalters, welcher dem natürlichen Menschen das Wollen des Guten zugestand, das Vermögen zur Verwirklichung desselben aber absprach, als mit dem neueren, im Tridentinum fixierten, welchem zufolge Gott es ist, der die Begnadigung des Individuums einleitet, nämlich durch Darbietung seiner Gnade, die der Mensch entweder anzunehmen oder abzuweisen die Kraft besitze. Hier besteht der erste Akt der Gnade darin, daß sie den nach Licht Suchenden und Fragenden, aber das wahrhaftige Licht noch nicht Besitzenden erleuchtet, und den Heilsverlangenden, aber zur Ergreifung des Heiles allzu Schwachen stärkt. Da nun die Gnade sich zur Erfüllung dieses Verlangens dem Menschen anbietet, so kommt es darauf an, ob dasselbe ein hinreichend ernstes ist, um sich den damit verknüpften Bedingungen zu unterwerfen, oder nicht. Diese Bedingungen heißen Glaube und gute Werke. Hierbei unterstützt und stärkt Gott den Menschen, der in seinem Heilsbedürfnis von rechtem Ernste beseelt ist, so daß sein Glaube. d. h. sein Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre, durch Gottes Beistand wächst und erstarkt zu einer gewissen Hoffnung der Vergebung der Sünden und alles

Segens von obenher, und sein eigenes Bemühen Gutes zu thun unter Gottes Mitwirkung sich zu wirklich guten Werken entwickelt; worunter indessen nicht etwa nur die völligere Hingebung an den Herrn und eine treuere Erfüllung der nächsten Berufspflichten verstanden wird, sondern vorzugsweise Almosengeben, äußere Gebetsakte und Fasten. Hat ferner die griech. Kirche allerdings einen Schritt zum Besseren gethan, sofern sie die gewisse Hoffnung und Zuversicht als etwas geltend macht, das zum bloßen Glauben hinzukommen müsse: so steht sie anderseits in der Frage von den guten Werken doch völlig auf demselben Standpunkte, wie ihre abendländische Schwesterkirche. Zum Lohne für seine Tugendarbeit rechtfertigt Gott zuletzt den Menschen aus Gnaden, womit wahrscheinlich zu verstehen ist, daß Gott dem kirchlich Gläubigen und sittlich gesinnten Menschen Sündenvergebung und vermehrte Kraft zu heiligem Leben als Belohnung schenke.

Um an der göttl. Gnade Anteil zu haben, ist die Vermittelung der **Sakramente** unerläßlich. Unter Sakrament (*μυστήριον*) wird nach dem griechischen Hauptsymbol eine von Christo gestiftete, heilige Handlung verstanden, durch welche mittels eines sichtbaren Zeichens die unsichtbare Gnade Gottes der gläubigen Seele zugeführt wird. Die Erfordernisse zur Konstituierung eines jeden Sakraments sind: die richtigen Elemente (*ὕλη ἁρμόδιος*, d. h. die schickliche oder dazu passende Materie), der rechte Verwalter (*ὁ ἱερεὺς ἢ ὁ ἐπίσκοπος*, der Priester oder der Bischof), endlich die Anrufung des heiligen Geistes und die Stiftungsworte in ihrer ursprünglichen Gestalt (*ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τὸ εἶδος τῶν λογίων*). Gewisse dabei übliche Zeremonien dürfen, als auf der Tradition beruhend, zwar nicht ohne Not unterlassen werden, sind indes nicht absolut notwendig. Hinsichtlich der subjektiven Seite aber heißt es nur: „es gebühre dem Priester, zur Stunde der Heiligung (Konsekration) der Gaben, eine hierauf gerichtete Intention zu haben"; ferner in Betreff desjenigen, an welchem oder für welchen die sakramentliche Handlung geschieht: „dadurch werde die Gnade der Seele dessen zugeführt, der da glaubt" (das heißt, der Kirche zugehört) „und die Gaben also empfängt, wie es sich gebührt" (ohne jede nähere Bestimmung). Der Segen wird dahin erklärt, daß er in einer näheren Verbindung mit der Kirche und Christus bestehe, sowie in erhöhter Gewißheit der Gnade Gottes und des ewigen Lebens, endlich im Wachstum der Heiligung.

Unmittelbar nach Vollzug der **Taufe** (*τὸ βάπτισμα*), die das grundlegende Sakrament bildet, soll die auf Joh. 20, 23 gestützte Konfirmation oder **Firmung** (*τὸ μύρον τοῦ χρίσματος*) folgen — eine nach griech. Lehrbegriff keineswegs ausschließlich vom Bischof zu verrichtende Handlung. Die dritte Stelle nimmt das heilige **Abendmahl** ein (*ἡ ἁγία εὐχαριστία*), mit Berechtigung des Priesters zu Selbstkommunion. Als vermeintliches Zeichen der Dreieinigkeit wird die Eucharistie auch Kindern, und zwar stets in dreien Elementen: gesäuertem Brot, Rotwein und Wasser, welche zusammen gereicht werden, ausgeteilt. Was das Innere betrifft, so werden die Lehren von der Transsubstantiation und vom Meßopfer wesentlich so wie im abdl. Katholicismus angenommen. Als viertes Sakrament wird die **Ordination** (*ἡ ἱερωσύνη*) betrachtet; als fünftes die **Buße** (*ἡ μετάνοια*), deren Teile sind: Zerknirschung (*ἡ συντριβή*), Bekenntnis (*ἡ ἐξομολόγησις*), Absolution (*λύσις*) und

Vergeltung (τὸ ἐπιτίμιον), mit ausdrücklicher Verwerfung römischen Ablaßwesens. Etwas niedriger, als die beiden letzterwähnten, stehen das sechste Sakrament, die nur durch den Tod oder nach Mt. 5, 32 auflösbare ehrbare Ehe (ὁ τίμιος γάμος), wozu unbedingt die erste, auch den Priestern gestattete Ehe, unter gewissen Bedingungen zugleich die zweite sowie die dritte gerechnet werden. Endlich das siebente, die Gebetsölung (τὸ εὐχέλαιον), welche jedem Kranken, auch wenn nicht in Todesgefahr, erteilt werden darf.

Der in sakramentaler Verbindung mit der Kirche stehende Mensch wird durch den Tod ohne die Läuterung irgend eines römischen, d. h. äußeren Fegfeuers in die stille Hoffnungsfreude geführt, welche am jüngsten Tag in die immer selige, wenn auch hinsichtlich der Seligkeitsgrade verschiedene Anschauung der göttlichen Trinität und der himmlischen Heerscharen übergehen wird. Dagegen haben die in ihren Sünden Verstorbenen nach dem Tode die tiefste Qual des Bangens und am Ende die höllische Pein zu erwarten. Zwischen beiden Zuständen gibt es noch einen Mittelzustand in der φυλακή, oder den δεσμὰ τοῦ ᾅδου, wohin die übrigen Menschen, wenn sie von der Erde scheiden, gelangen, um der Züchtigung des Gewissens übergeben zu werden. Obschon nicht durch irgend eine Genugthuung der begangenen Sünden, können doch mittelst Almosen, sowie durch die Fürbitte der Engel, der Hinterbliebenen und der Kirche, besonders aber durch Darbringung des noch wirksameren Meßopfers, ihre Leiden erleichtert, ja sogar eine Übersiedelung aus der Vorhölle in die himmlischen Vorhöfe bewirkt werden.

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Die Eine heilige allgemeine apostolische Kirche ist, nach griech. Anschauung, eine sichtbare, welche als solche eine Organisation haben muß. Ihr höchstes Oberhaupt, ihr Regent ist freilich im Himmel; er hat aber auf Erden Apostel eingesetzt, um unter seiner unsichtbaren Leitung die Kirche zu regieren, und nach dem Tode derselben ist ihre Macht auf die Bischöfe übergegangen. In bes. wichtigen Fällen treten diese zu einer ökum. Kirchenversammlung zusammen; außerdem aber besitzen die Patriarchen oder die dirigierenden Synoden, jede innerhalb ihres Bereiches, das Recht in kirchlichen Angelegenheiten zu entscheiden. Partriarchen gibt es in Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, heilige Synoden in St. Petersbung und Athen. Die letztgenannten gelten als kirchlich selbständig; unter den Patriarchen aber herrscht ein Subordinationsverhältnis, so daß der in Konstantinopel residierende die Spitze bildet, die drei anderen aber ihm unter geordnet sind. Daneben läßt sich aber nicht leugnen, daß obgleich dem Namen nach in der Kirche die Selbstverwaltung herrscht, in der That doch beide, sowohl Synoden als Patriarchen, in Abhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit stehen. Und zwar dies in solchem Grade, daß die ganze Verfassung nicht ohne Grund — freilich in offenem Wiederspruch mit ihrem Prinzipe — den Namen einer cäsaropapistischen erhalten hat. Auf der anderen Seite übt die Kirche wieder auf die bürgerliche Gesellschaft einen recht bedeutenden, wenn auch indirekten Einfluß, besonders in der Türkei, wo zu gunsten der griechischen Gemeinden die bürgerliche und die kirchliche Jurisdiktion aufs Innigste mit einander verbunden sind. Was aber die ökonomische Verwaltung angeht, so wird diese überall von der Kirche selbst besorgt. Zu der eigentlichen Priesterschaft gehören, außer den Bischöfen (einer Klasse,

der im weiteren Sinne auch Erzbischöfe und Patriarchen zugezählt werden), sechs kirchliche Ämter, von denen rechtlich keines übergangen werden darf. Der Bischof setzt alle unter ihm stehenden Kirchendiener ein, während er selbst von den provinzweise zusammentretenden Synoden gewählt wird. Die dem Bischof allein zustehenden Rechte sind: die Ordination aller priesterlichen Grade, die Weihung des für die Firmung bestimmten Öles, dazu auch die öffentliche Exkommunikation. Dagegen kommt das Recht zu lehren und zu firmeln auch den Priestern zu, sowie die Anwendung des Binde- und Löseschlüssels in speziellen Fällen. An den Bischof wird noch insbesondere die Forderung gestellt, daß er zuvor die Mönchsgelübde abgelegt habe; er kann daher zwar ein Witwer aber kein Ehemann sein. An Mönchen hat die griechische Kirche keinen Mangel, obwohl sie sich — in Rücksicht darauf, daß sie nur eine einzige Mönchsregel, die des heiligen Basilius, kennt — ihrer Einfachheit gegenüber der römischen Mannigfaltigkeit des Mönchtums rühmt.

Dem **Kultus** legt die griechische Kirche, wie oben gesagt, eine außerordentlich große Bedeutung bei. Derselbe ist teils ein privater, teils ein öffentlicher. Der erstere besteht vorzugsweise in der Kniebeugung vor den angeblichen Reliquien oder Bildern Christi und der Heiligen. Um hierbei indessen dem Buchstaben des 2 Mos. 20, 4 gegebenen Gebotes nachzukommen, läßt man sich's besonders angelegen sein, daß die Bilder keine massive seien, sondern nur gemalte. — Der öffentliche Kultus dagegen ist ein sehr weitläufiger und zeichnet sich durch großen Reichtum an symbolischen Handlungen und Zeremonien aus, in welchen alles den altertümlichen Charakter trägt. Seit der Urzeit hat die Ordnung des öffentlichen griech. Gottesdienstes sich unverändert erhalten. Die vollständige, umfangreiche Form desselben, welche jedoch nur bei besonders festlichen Gelegenheiten zur Anwendung kommt, führt der Tradition nach ihren Ursprung bis auf den Apostel Jakobus zurück, von dessen Tagen her sie sich mündlich bis auf Basilius d. Gr. († 379) fortgepflanzt haben soll, welcher sie in etwas verkürzter Gestalt schriftlich fixierte. Noch mehr wurde sie durch Chrysostomus († 407) zusammengezogen; und diese vergleichungsweise kürzere aber an sich noch recht weitläufige gottesdienstliche Ordnung ist die gewöhnlich gebrauchte. Gepredigt wird nur ausnahmsweise; ja vieler Orten soll der niedrigen Geistlichkeit, ihrer notorischen Unwissenheit wegen, das Predigen ausdrücklich verboten sein. Die Liturgie ist dafür reichlich mit Gebeten, besonders für die Obrigkeit ausgestattet, welche wenigstens in dem Hauptlande der griechisch-katholischen Kirche, Rußland, bis zur Ermüdung wiederholt werden. Instrumentalmusik wird nicht angewandt; statt ihrer richtet man gern einen Sängenchor ein, von welchem man die kurzen Gebetssprüche (Vota) und Responsorien im Namen der Gemeinde, oft in erhebender Weise, vortragen hört. Die Kirchen, welche gemeiniglich die Gestalt eines griechischen Kreuzes haben, pflegen äußerst prachtvoll zu sein; nur Ein Altar befindet sich in jeder Kirche, in vielen Fällen mit einer wahrhaft gediegenen Kostbarkeit geschmückt. In gewissem Masse trägt auch die Kirchensprache (in Rußland die unverstandene slavonische, zum Teil sogar noch die altgriechische) dazu bei, dem Gottesdienste ein feierlich mystisches Gepräge mitzuteilen.

Aus dem hier über Lehre, Verfassung und Kultus der orthodoxen Kirche Angedeuteten ergibt sich der in ihr vorherrschende Geist von selbst. Man darf ihn mit einem Worte als den der Kindlichkeit bezeichnen. Sowie das Kind in der Regel sich damit begnügt, zu wissen, daß die Eltern alles besser verstehen, so herrscht auch in der griech. Kirche ein ähnliches Gefühl der Beruhigung in der Gewißheit, daß sie bei den Vätern das richtige Verständnis der Wahrheit, um welche man sich selbst keine Sorge macht, als wohl verwahrten Schatz vorfinden, ohne daß man sich eine nähere Einsicht darüber zu verschaffen sucht, was eigentlich die Kirche an jenem Erbe besitze. Als erfreuliche Wirkung dieses Geists kindlicher Pietät findet man hier eine bes. treue Anhänglichkeit an vergangene Geschlechter und Zeiten, ein Zug, der im Vergleich mit der jetzt so gewöhnlichen Nichtachtung dessen, was man der Vorzeit schuldet, in wohlthuender Weise berührt. — Bemerkenswert ist sodann die vorwiegende Richtung auf das Sinnliche, zugleich mit dem Unvermögen, sich im Geiste mit kräftigem Fügelschlag über die Erde in das Gebiet der höheren Welt zu erheben. Zwar ist die Werkheiligkeit der griech. Kirche eine nicht so vermessene, hochfahrende, wie die römische, immer aber bleibt der von einem gewissen niederschlagenden Gefühl begleitete Eindruck zurück, daß man sich mitten im Schoße eines versteinerten Kindesalters des Christentums befindet, statt daß man sich angeweht fühlen sollte vom erfrischenden Odem echten Christensinnes. Nicht nur protestantischerseits wird bis zum jetzigen Moment beklagt, daß in der griech. Kirche für ernste religiöse Forschung und praktische Besserung der den kirchlichen Institutionen anhaftenden Schäden nur ein sehr geringes Interesse gezeigt werde; sondern ein Sohn dieser Kirche selbst (Dr. Marulis) bezeugte vor kurzem, daß hier es „nicht zu dem individuell regsamen christlichen Leben und zu dem Streben nach persönlicher Wiedergeburt der Einzelnen gebracht worden ist", wie bei den Protestanten. Auch in der Blütezeit dieser Kirche galt nicht selten eine scharfsinnige philosophische Spekulation mehr als die Einfalt in Christo Jesu — mag immerhin die Bedeutung nicht zu verkennen sein, welche der nachdrücklichen Hervorhebung des Zusammenhanges zwischen Natur und Gnade, wie sie uns hier begegnet, zukommt. Ein verdienstvoller Zug dieser Kirche besteht übrigens auch darin, daß sie „mindestens 700 Jahre früher als der Occident gegen Rom und den schädlichen Einfluß des Papsttums protestiert zu haben" sich rühmen darf.

Die zahlreichen Sekten der russischen Kirche bilden zwei Hauptgruppen oder Abstufungen des Gegensatzes zur Staatskirche:

1) die nur liturgisch und durch gewisse ethische Observanzen von derselben verschiedene Starowerzen oder Altgläubigen, separiert seit der Kultusreform des Moskauer Patriarchen Nikon 1652 ff. und in die drei Unterarten der Jedinowerzi, Starovbradzi und Bespopowtschini zerfallend (vgl. oben KG., S. 215);

2) die gnostisch-mystischen Parteien, zerfallend in zwei Altersstufen:

a) hyperasketische Schwärmersekten, wahrscheinlich Überreste der gnostisch-manichäischen Häresien des Mittelalters: Morelschiki (sich selbst [durch Feuertaufen] Aufopfernde), Skopzi (Selbstverstümmler oder Eunuchen), Stumme, Chlysti (Selbstgeisler oder Flagellanten, nach

Einigen gestiftet vom deutschen mystischen Schärmer und Böhmisten Quirinus Kuhlmann, welcher 1689 in Moskau den Feuertod starb);

b) asketisch-spiritualistische Sekten aus dem 18. und 19. Jahrhundert: die Malakanen (Milchesser, so genannt, weil sie den orthodoxen Fastengeboten zuwider auch in den Fastenzeiten Milch genießen, dabei auch alle Ölsalbungen [Chrisma, Ordination 2c.] verwerfen und nur von Geistestaufe und innerem Abendmahl wissen wollen); die Duchoborzen oder Geisteskämpfer (eine seit Peter d. Gr. hervorgetretene altrussische Bauernsekte von den Quäkern nahe verwandter Tendenz, die Sakramente und den Priesterstand der Kirche verwerfend, Eidesleistung und Kriegsdienste verweigernd, auch heterodoxen theosophisch-spekulativen Lehren über die Trinität und Gottheit Christi huldigend, seit 1841 großenteils nach Transkaukasien exiliert); die Stundisten (südrussische pietistische Bauernsekte, seit 1863 in der Umgegend von Odessa durch Ratusny und Balobok gestiftet, in ihrem Eifer für Abhaltung von biblischen Erbauungsstunden die Einflüsse württembergisch-pietistischer Einwanderer zu erkennen gebend, dabei aber zugleich bilderfeindliche und den Gebrauch des Kreuzschlagens verwerfende Gegner der griechischen Kultussitte).

Ausgaben der griech. Symbole. Monumenta fidei Ecclesiae orientalis. Primum in unum corpus colleg., variantes edd. etc. E. J. Kimmel & H. Weissenborn, 2 voll. Jen. 1843—50. — Die Conf. Gennadii früher schon herausgeg. z. B. in Chyträus Orat. de statu Eccl. Graecae, Francof. 1583; bei Gaß, Gennad. u. Pletho, Breslau 1844; neuerdings bes. durch J. C. T. Otto, Des Patr. Gennad. v. Constpl. Confess., krit. unters. 2c. Wien 1864. — Die Conf. orthod. griech. zuerst herausgeg. Amsterd. 1662 (c. praef. Nectarii, curante Panagiota); gr. und lat. von Laur. Norman, Lpz. 1695; gr., lat. u. deutsch v. K. Glo. Hofmann, Bresl. 1751, u. ö. (über den Verf. und Ursprung dieses Hauptsymbols vgl. das ausf. biogr. Werk von Golubev, Pierre Mohila, métropolite de Kiev, 2 vols., Kiev 1884. — Die Conf. Critopuli gr. u. lat. herausg. v. J. Hornejus, Helmst. 1661. — Die Conf. Dosithei gr. u. lat. Paris 1676. 78; dann in Harduini Acta Conciliorum, t. XI, Par. 1715.

Darstellungen. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. Kirche, 1711. — A. P. Stanley, The Eastern Church, Lond. 1864. — W. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berl. 1873 (beste bisherige Darstellung). Vgl. auch dess. Aufs.: „Zur Symb. der gr. Kirche" in d. Ztschr. f. KG. 1879, 3 (gegen Kattenbusch). — Ferner Osc. Schneider, Beiträge zur Kenntniß der griech.-orth. Kirche Ägyptens, Dresd. 1874, sowie die Werke über Rußlands Kirchen- u. Sektenwesen von H. Dixon (Free Russia, 1870), Philaret u. a. (oben, S. 215), Nowitzki (Die Duchoborzen, 2. A. 1882 [russ.]), Jusow [Russ. Dissidenten, 1881 [russ.]), H. Dalton, Evangelische Strömungen in der Kirche Rußlands (1881), Gerbel-Embach, Russ. Sektirer (Heilbronn 1882).

3. Die römisch-katholische Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Der Katholizismus der griechischen Kirche erschien uns als wesentlich konservativer Art, auf der Defensive sich haltend und darauf bedacht, den eigenen Bestand durch den Wechsel der Zeiten hindurch soviel möglich unverändert zu bewahren. Gegenüber dieser Richtung repräsentiert die von Rom ausgegangene Kirche den progressiv angreifenden, sich ausbreitenden, welterobernden Katholizismus. Der innerliche, auf dienender Liebe beruhende Charakter des Christentums wurde von der römischen Äußerlichkeit und Herrschbegierde mehr und mehr zurückdrängt. Den altchristlichen Katholizismus sieht man so allmählich in den römischen Katholizismus übergehen: er wird zum Papismus. Die Geschichte zeigt un=

widersprechlich, wie die Kirche, die sich vor anderen die katholische nennt, gerade in und mit der Entwicklung des Papsttums Schritt für Schritt auf jener abschüssigen Bahn weiterging, bis sie schon im 11. Jahrhundert des päpstlichen Ehrgeizes wegen zu völligem Bruch mit der orientalischen Kirche gelangte, schließlich im 16. Jahrhundert die Gemeinschaft mit allen auf eine innigere Auffassung des Christentums gerichteten Bestrebungen aufkündigte, um fortan als römische Sonderkirche aufzutreten. Auf diesem unevangelischen Wege beständig verharrend, ist sie in unseren Tagen bis zu dem Punkte fortgeschritten, die Unterwerfung unter den Papst als unfehlbares Kirchenoberhaupt für das Wesen des Katholizismus und für nötig zur Seligkeit zu erklären. Hiedurch ist freilich eine Spaltung in ihrem eigenen Inneren veranlaßt worden, da nicht einmal die ihr zumeist Ergebenen überall bewogen werden konnten durch Eingehen auf jene wennschon folgerichtige, doch völlig unchristliche Konsequenz die Verwechslung zwischen der Bestimmung der Kirche, allen Menschen den Weg des Heils zu öffnen, und dem vermeinten Rechte der kirchl. Auktorität zur Beherrschung Aller auf die Spitze zu treiben.

Das erste eigentliche Sonderbekenntnis der römisch-katholischen Kirche bilden — da die auf Karls V. Befehl 1530 zu Augsburg dem Bekenntnisse der Protestanten gegenübergestellte Confutatio Conf. Augustanae (von Eck, Faber, Cochläus und Wimpina) ihre Autorität bald wieder einbüßte und in Vergessenheit geriet (beste lat. Ausgabe des Texts ders. im Corp. Reformatorum ed. Bretschn. & Bindseil, vol. 27; auch in Hases Libri symbb. s. Concordia u. ö.) —, die Canones et Decreta Concilii Tridentini, d. h. die Lehrsatzungen des 1545—1563 zu Trient gehaltenen allgemeinen Konzils (vgl. KG., S. 188). Es waren nur die darin enthaltenen Verfassungsbestimmungen, welche in verschiedenen katholischen Staaten auf Widerspruch stießen, namentlich in Frankreich, während die Fassung der Lehre innerhalb der dem Papste untergebenen Christenheit überall wenigstens stillschweigende Anerkennung fand. Die Urkunde besteht teils aus Bestimmungen bezüglich der Kirchenordnung und Kirchenzucht, welche sich in den sogen. Reformdekreten befinden, teils und vorzugsweise aus Lehrbestimmungen, welche ausführlicher in den vorwiegend thetischen Lehrdekreten behandelt, zu kürzerer Fassung aber in den antithetischen Kanones formuliert sind. In den Bestimmungen ersterer Art werden manche gute, freilich in keinem Falle durchgreifende, reformatorische Maßregeln anempfohlen, welche deutlich beweisen, wie die evangelischen Proteste gegen die schreiendsten der kirchlichen Mißbräuche des Mittelalters nicht einmal im römischen Lager ganz spurlos verhallen konnten. Was dagegen das andere Gebiet betrifft, so blieb man in allen Hauptpunkten beim Alten und Herkömmlichen, wobei zwar eine Ausgleichung versucht wurde zwischen den differierenden Ansichten der zwei in Betracht kommenden Schulen (der Thomisten und der Scotisten), ohne daß es jedoch im ganzen zu einer Entscheidung über deren Gegensatz kam. Die Schwierigkeiten wurden da, wo sie zur Sprache kamen, mehr verhüllt, als überwunden; die einigermaßen gegebene Lösung der bestrittenen Dogmen ist häufig nur formaler Art, ohne daß auf den eigentlichen Inhalt der Lehre eingegangen würde, deren nähere Bestimmung man vielmehr der Zukunft und — dem Papste überläßt.

Es hat lange gewährt, ehe die päpstliche Kurie ein neues allgemeines Conzil zu berufen für gut fand. Drei Jahrhunderte hindurch begnügte sie sich, in dann und wann erlassenen Bullen die schwebenden Ausdrücke des Tridentinums, gemäß dem ausdrücklich ihr vorbehaltenen Interpretationsrechte, zu deuten und je nach Bedarf nachzuholen, was dort übergangen worden war. Unter diesen das Tridentinum ergänzenden päpstlichen Erlassen nahmen zunächst die während der jansenistischen Streitigkeiten ausgefertigten, bes. die Konstitution Unigenitus von Clemens XI. (1713), eine hervorragende Stelle ein. Sodann die von Pius IX. in den Jahren 1854 und 1864, beide am 8. Dezember verkündeten, betreffend die Sanktionierung des scotistisch-jesuitischen Dogmas von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria sowie eine umfassende Anathematisierung aller (wirklichen oder vermeinten) glaubens- u. kirchenfeindlichen Tendenzen der Neuzeit (enthalten in dem die Encyklika Quanta cura vom 8. Dezember 1864 begleitenden Syllabus errorum (vgl. KG., 226 f.). Schon in diesem Aktenstücke redete der Papst wie ein bei Entscheidung dogmatischer und ethischer Fragen Unfehlbarer; sein Wunsch ging aber dahin, daß diese seine Unfehlbarkeit, welche im Tridentinum keinen Anhalt findet, überdies vom ganzen episkopal gesinnten Teile der kath. Welt fortwährend bestritten worden war, allgemeine u. öffentliche Anerkennung finde. Nachdem er sich also eine Reihe von Zustimmungserklärungen von hier und dort verschafft und den beabsichtigten Schritt durch mehrfache klug ersonnene Maßregeln vorbereitet hatte, schrieb er ein allgemeines Konzil aus, welches im Jahre 1869 am Festtage der unbefleckten Empfängnis Marias in der Basilika des Vatikan eröffnet wurde. Zur Verdunkelung der früheren ökumenischen Kirchenversammlungen erschien dieses Concilium Vaticanum in der That wohl geeignet. Nie hatte die ewige Stadt eine glänzendere Versammlung in ihren Mauern gesehen. Von den eingeladenen 1037 Prälaten waren bis Ende Januar des folgenden Jahres 764 angelangt. Die Minorität, der Zahl nach auf höchstens 150 Stimmen sich belaufend, gehörte den äußerlich wie geistig bedeutendsten Teilnehmern. Zu den Hauptbeschlüssen vom 24. April und vom 18. Juli erklärten das erste Mal die Gegenwärtigen ohne Ausnahme, das andere Mal Alle mit Ausnahme von nur Zweien, ihr Placet. In der ersteren dieser beiden Sessionen kam ein vorbereitendes Dekret zu stande über den katholischen Glauben, wodurch im Anschluß an die oben erwähnte Encyklika vier Kanones aufgestellt wurden: „über Gott, die Offenbarung, den Glauben, endlich Glauben und Vernunft". In der letzteren Session aber faßte man, durch Annahme der Constitutio de Ecclesia, den verhängnisvollen Beschluß, daß fortan als unwidersprechliche Wahrheit zu gelten habe: „Es ist ein von Gott geoffenbartes Dogma, daß der röm. Papst, wenn er ex cathedra redet, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen, in Kraft seiner höchsten apostolischen Auktorität einen die Glaubens- oder Sittenlehre betreffenden Ausspruch als von der ganzen Kirche anzunehmende Lehrbestimmung thut — daß er in diesem Falle durch den im sel. Petrus ihm verheißenen göttlichen Beistand diejenige Unfehlbarkeit besitzt, womit der göttliche Erlöser seine Kirche ausrüsten wollte für die Festsetzung der Lehren über Glauben und Sitten; und daß daher solche Lehrbestimmungen des röm. Papstes, ihrer eigenen Beschaffenheit (natura) zufolge

und nicht infolge des zustimmenden Beifalls der Kirche unabänderlich sind." Das bestätigende Zeugnis der gesamten Kirche, das (nach Döllingers richtiger Bemerkung) für die Ökumenizität eines Konzils erforderlich ist, wird dieses Dekret selbstverständlich niemals erlangen. Bemerkenswert ist übrigens, daß während noch das Konzil zu Trient in seinem Namen Beschlüsse verkündete, auf dem Vatikanischen der Papst es in eigenem Namen that, nur der „Zustimmung" des Konzils gedenkend.

Neben dem Tridentinum und dem Vatikanum als römisch-katholischen Hauptsymbolen gibt es noch zwei Nebensymbola, beide infolge Beschlusses der Synode von Trient abgefaßt. Schon 1564 erschien eine für die ganze Kirche bestimmte Forma professionis fidei catholicae, oder wie sie gewöhnlich heißt, Professio fidei Tridentinae. Neben ihrem ursprünglichen Zwecke, als Eidesformular für katholische Staats- und Kirchenbeamte zu dienen, wird sie zugleich als Konvertiten-Bekenntnis verwendet. Außer dem vollständig ihr einverleibten nicäno-konstantinopolitanischen Symbol und einem kurzen Inbegriff der katholischen Lehre, enthält sie eine ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen „die römische Kirche, als Mutter und Lehrerin aller Kirchen", sowie gegen „den röm. Oberpriester, den Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und den Statthalter Jesu Christi". Sie verpflichtet zur unbedingten Annahme „alles dessen, was überliefert worden, was bestimmt und ausgesprochen ist von den hl. Kanones, den ökum. Synoden und bes. von der hochhl. trid. Synode." — Das zweite römische Nebensymbol ist der Catechismus Romanus. Pius IV., der Urheber auch der Prof. fidei Tridentinae, übertrug die Abfassung des vom Konzil zu publizieren beschlossenen katechet. Leitfadens den berühmten Theologen Marini, Foscarari, Calini und Fureïro, unter dem Vorsitz und der maßgebenden Aufsicht des Mailänders Erzbischofs Carlo Borromeo. Es kam so innerhalb zweier Jahre ein Werk zu stande, welches zwar nicht durch besondere Vorzüge in katechetisch-didaktischer Hinsicht, aber doch durch guten lateinischen Stil, logische Anordnung und Milde des Geistes sich hervorthut. 1566 wurde es unter Leitung des humanistisch gelehrten Buchdruckers Aldus Manutius, sowie unter Sanktionierung des Papstes Pius V. (1565—1572) zum erstenmale herausgegeben (lat. u. ital.). Es zerfällt in vier Hauptabteilungen, welche das apostolische Credo, die Sakramentslehre, den Dekalog und das Gebet des Herrn behandeln. Die Arbeit wurde mit großem Beifall und zwar, wie man beinahe sagen darf, von allen Seiten, willkommen geheißen. Nur die Jesuiten haben einigemale gegen den einen oder anderen Punkt, welcher ihnen in allzu evangelischem Sinne und Tone behandelt schien, Einspruch erhoben. Zum Leitfaden für den Volksunterricht erscheint das Buch, auch abgesehen von der vorwiegend dogmatischen Haltung, schon durch seine Ausführlichkeit ungeeignet.

Außer den genannten Hauptquellen für die Erkenntnis des römisch-katholischen Lehrsystems, hat man die teils für den Gemeindegottesdienst, teils für die Privatandacht bestimmten kirchlichen Bücher zu berücksichtigen, insbesondere das Missale Romanum, die liturgische Grundlage der römischen Sakramentsfeier, sowie das Breviarum Romanum, d. h. das den Priestern und Mönchen für ihre Andachtsübungen in den kanonischen Stunden anbefohlene Gebetsbuch. Beide Bücher wurden infolge Beschlusses des Tridentinums von Pius V. herausgegeben (1568 und 1570) und in ihren wiederholten Revisionen und Nachbesserungen (vgl. unten die Lit.) von der gesammten römisch-katholischen Welt anerkannt und gebraucht. — Unter den als zuverlässigen Interpreten des Tridentinischen Lehrbegriffs benutzbaren Theologen

des neueren Katholizismus behauptet die hervortretendste Stelle der gelehrte Jesuit Kard. Robert Bellarminus (geb. 1542, † 1621). Seine „Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos“ (1581) gelten, seit drei Jahrhunderten als vorzugsweise authentischer und angesehener Kommentar zur symbolischen Haupturkunde des Romanismus. Von neueren theol. Vertretern des deutschen Katholizismus hat nur etwa Möhler durch seine das tridentinische Dogma geistvoll idealisierende Symbolik (1832) ein ähnliches Ansehen erlangt.

II. **Lehrsystem.** Auf die Frage nach dem Prinzip des römisch-katholischen Lehrsystems kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Alle Versuche, die man gemacht hat, dieses in irgend etwas anderem zu finden, als im Begriffe der päpstlichen Kirche selbst (d. h. einem Kirchentum, dessen Spitze der Papst ist) sind mehr oder weniger mißlungen. Sei es der Glaube, sei es das Handeln des Menschen, beides erhält römisch-katholischer Auffassung zufolge seine normale Beschaffenheit erst durch sein Verhältnis zum kirchlichen Organismus, sofern seine Bestimmung eben dahin geht, in diesen Organismus einzugehen und in gliedlicher Gemeinschaft mit demselben zu leben. Freilich gilt dasselbe in gewissem Grade auch vom orientalischen Katholizismus; doch ist dort die prinzipielle Bedeutung des Kirchenbegriffes nie zu so klar bewußter und dominierender Entwicklung gelangt, wie in der abendländisch katholischen Kirche. Beiden Prinzipien des Protestantismus, dem formalen ebensowohl wie dem materialen, wird hier die Kirche als allbeherrschendes Grundprinzip und oberste Autorität substituiert. „Schaue die Schrift in kirchlichem Geiste an, und sie spiegelt in dir ein Bild, welches ihr vollkommen gleicht: betrachte Christum in und mit seiner Schöpfung, der Kirche, und du prägst ihn dir wahrhaftig ein“ (Möhler). Mit der Beweisführung dafür, daß Rom diese unfehlbare Kirche repräsentiere, wird es meist sehr leicht genommen. Man schließt so: Petrus war vom HErrn als derjenige ausgezeichnet, auf dessen Person er seine Kirche bauen wollte, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten; dieser Petrus ist — so versichert man — einige Zeit in Rom gewesen und hat sein Leben da beschlossen. Da nun die Kirche ohne ein irdisch-menschliches Oberhaupt nicht bestehen kann, so ist die Berufung hierzu, wie sie zuerst an Petrus persönlich erging, von ihm nachher übergegangen und geht beständig auf denjenigen Bischof über, der seine Residenz an dem Orte gehabt, oder jetzt hat, wo einst Petrus als Bischof residierte. Zwar reden die röm. Symbole auch von einer unsichtbaren Kirche, verstehen aber darunter nur den sittlichen Zustand der Gläubigen, welcher ja allezeit ein subjektiv unvollkommener sei; gerade die unsichtbare Kirche wird daher hier als die unvollkommene der sichtbaren als der absolut vollkommenen gegenübergestellt. Deutlich hat Möhler das Verhältnis zwischen beiden dahin bestimmt: „die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare“ — im grellsten Gegensatze zu dem, was nicht nur der Protestantismus, sondern der Heiland selbst (Luk. 17, 20 f.) lehrt.

Die Beschaffenheit dieser allein wahren Kirche wird näher beschrieben durch die Attribute, die von den Symbolen ihr beigelegt werden. Vor allem heißt die Kirche una, die Eine, worunter teils verstanden wird, daß sie die immer und überall gleiche, teils daß sie die Einzige sei, die über alles gottgefällige, die liebwerte „Taube“ des Hohenliedes. Ferner ist sie sancta, die heilige, als die von Gott selbst errichtete Heiligungsanstalt, welche dazu auch das heilige Volk, das wahre Volk Gottes in sich schließt. Außerdem

ist die Kirche catholica, die allgemeine, in dem zwiefachen Sinne, teils daß sie bestimmt ist, die ganze Welt in sich aufzunehmen, teils daß alle, um selig zu werden, ihr angehören müssen, ebenso gewiß wie in den Tagen Noahs nur die, welche in die Arche hineingingen, aus der Sündflut gerettet wurden. Sodann wird noch das Epitheton: apostolica hinzugefügt, womit sowohl die Rechte der Kirche als der Grund dieser Rechte bezeichnet werden; denn auf direkte, äußerlich geschichtliche Weise meint der Romanismus die Abstammung seiner Kirche von den Aposteln, sowie die völlige Gleichstellung ihrer Repräsentanten mit den Jüngern des HErrn nachweisen zu können. Endlich ist die Kirche infallibilis, irrtumsfrei, unfehlbar, so daß weder sie selbst in betreff der Wahrheit irre gehen kann (ecclesia non potest errare), noch die, welche ihr vertrauen, des Weges verfehlen und der eigenen Seligkeit verlustig gehen können. — Diese Attribute sind unverkennbar durch die gleich einem roten Faden sie alle durchziehende Tendenz unter sich verbunden, die Kirche, von welcher hier die Rede ist, d. i. die päpstliche, als die allein seligmachende geltend zu machen (extra ecclesiam nulla spes salutis).

Was nun die formelle Grundlage der kirchlichen Lehre betrifft, so nennen die römischen Symbole allerdings — hierin mit den unsrigen einig — Gottes Wort die Quelle aller in der Kirche vorhandenen Heilswahrheiten und Heilskräfte. Allein sie betrachten die göttl. Offenbarung als keineswegs dergestalt in der Bibel zur Vollendung gebracht, daß sie von uns lediglich aus diesem geschriebenen (und gepredigten) Worte angeeignet zu werden brauchte. Vielmehr gilt ihnen die Schrift nur als ein, immerhin bedeutendes und wichtiges Glied im Zusammenhang der Offenbarung; sie bildet ihnen einen der Durchgangspunkte der Offenbarung, welche aber nicht an diesem Punkte stehen bleiben könne noch dürfe. Daß die römische Kirche den Apokryphen dasselbe Ansehen beilegt, wie den kanonischen, ist eine natürliche Folge dieser Ansicht vom hohen Werte der Tradition. Denn die Apokryphen müssen, nach dieser Theorie, als Durchgangsformen der göttlichen Offenbarung betrachtet werden, und sofern sie unstreitig der Zeit nach später entstanden sind, als die kanonischen Bücher, im Verhältnis zu diesen eher eine höhere als niedere Stufe einnehmen; es sei denn, daß man (mit manchen nachtridentin. Theologen, welche den Apokryphen eine nur deuterokanonische Autorität vindizieren) von dem in ihnen redenden hl. Geiste sagen wollte, daß er anstatt unaufhaltsam vorwärts zu schreiten zeitweilig zurückschreite. Die oft wiederholte Behauptung, daß eine Übersetzung, die sogenannte Vulgata, römischerseits ganz an die Stelle des biblischen Grundtextes gesetzt werde, ist nur insoweit richtig, als die genannte Version unter allen lat. Übersetzungen der Bibel als die allein authentische gilt und daher bei öffentl. Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Vorträgen allein zu gebrauchen ist. Desgleichen macht man sich einer Übertreibung schuldig, wenn man behauptet, daß den Laien in der kath. Kirche die Lektüre der Bibel gänzlich verboten sei. Immerhin ist es Thatsache, daß weitgehende Beschränkungen in dieser Hinsicht seit Jahrhunderten vielfach verfügt worden sind und daß im allgemeinen die Berechtigung der Laien zum Bibellesen vom Zeugnis ihrer Seelsorger, ob und wiefern sie es ohne Schaden für ihre Seele thun könnten, abhängig gemacht wird (vgl. die wider die Bibelgesellschaften als

eine „Pest der Christenheit“ gerichteten Anatheme neuerer Päpste, s. KG. S. 225).

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem Inhalt der kirchlichen Lehre zu, so ist zunächst hinsichtlich des Gottesbegriffes kein symbolisch fixierter Unterschied zwischen römischem und protestantischem Christentum wahrzunehmen. Doch haben die tieferen Blicke, welche die lutherische Kirche teils in die Rechtfertigungslehre, teils in das Geheimnis des Abendmahls gethan hat, sie zu einer entsprechenden Vertiefung auch der Lehren von Gott und von Christo geleitet, während den Katholiken eine solche Vertiefung weder zum Bedürfnis geworden, noch wünschenswert erschienen ist. Ja die aus der Lehrbildung des Chalcedonense hervorgebildete lutherische Lehre von einer Ubiquität der verherrlichten Menschheit Christi mußte von dem Symboliker des Ultramontanismus (Möhler) sich für „eine wunderliche Vorstellung“ erklären lassen! Bedeutsamer noch ist die weitere Differenz, welche darin liegt, daß im Zusammenhange mit der doketisch-monophysitischen Tendenz und dem ethnisierenden Aberglauben dieser Kirche der alleinige Mittler Christus auf Seite geschoben und in die Ferne gerückt wird, um der Gottesmutter Maria und der unzählbaren Schar sonstiger Heiligen eine falsche Mittlerschaft zuzuschreiben.

Nicht weniger tritt in der Anthropologie der prinzipielle Gegensatz zu Tage, welcher zwischen dem Protestantismus und dem einseitig entwickelten Katholizismus besteht. Was das nach Gottes Ebenbild geschaffene Menschengeschlecht betrifft, so befanden nach römisch-tridentinischer Lehre unsere Stammeltern sich in einem „rein natürlichen“ d. i. sittlich unentschiedenen Zustande (in puris naturalibus), welcher eine sittliche Bestimmtheit erst durch ein von Gott ihnen gewährtes „übernatürliches Gnadengeschenk“ (donum admirabile, superadditum) erhielt, so daß die justitia originalis nur so obenhin über Adam „wie ein Hut über dem Kopfe“ schwebte (E. Sartorius). Und während gemäß reformatorischer Anschauung der Mensch durch den Sündenfall möglichst viel, ja fast alles verloren hat, ist ihm nach katholischer Lehre dadurch möglichst wenig verloren gegangen, ja er hat infolge des Falles in formaler Hinsicht gesteigerte Kräfte gewonnen. Gleichwohl wurde dieser Gewinn überwogen durch den realen Verlust. Dadurch, daß die übernatürlichen Gaben der Gerechtigkeit und Heiligkeit in Wegfall kamen, verlor nicht allein der Leib die ihm gewährte Freiheit von Leiden und Tod, samt der Herrschaft über die Natur; sondern gleichzeitig verschwand auch jener „Zügel“, womit Gott die niederen Triebe unter der Herrschaft der Vernunft gehalten hatte, so daß nunmehr die fleischliche Begierde, ohne jedoch thatsächlich den Charakter der Sünde zu haben, ihre auf Priorität in der Zeit gegründete Macht geltend machte. Diese geistliche Krankheit ist auf das ganze menschliche Geschlecht, Jesus und Maria ausgenommen, übergegangen und kann allein durch Christi Verdienst wieder aufgehoben werden. Prinzipiell und grundlegend geschieht dies in der die Schuld der Erbsünde tilgenden Taufe, nach welcher freilich die böse Lust (concupiscentia) zurückbleibt, als Rest des Erbschadens, der jedoch andererseits auch eine Aufforderung zur Tugend mit sich führt.

Um des Heiles teilhaftig zu werden, ist die Hilfe Christi dem Menschen in zwiefacher Hinsicht von nöten, einerseits zu dem Zwecke, daß er von der

Schuld und Strafe der Sünde befreit werde, andererseits damit die infolge des Falles verloren gegangene Gerechtigkeit wieder hergestellt wurde. Beides ist teils von Christus während seines Erdenlebens durch sein Leiden und Sterben und seinen heiligen Wandel erworben worden, teils schenkt er es uns fortwährend durch die Kirche. Maß und Wert des ursprünglichen Verdienstes Christi wird zwar im Tridentinum nur als vor Gott einfach genugthuend bestimmt; schon der Cat. Romanus aber trägt die dem Ablaßwesen zu Grund liegende Lehre von einem meritum Christi superabundans ausdrücklich wieder vor. Alle nach der Taufe begangenen Thatsünden werden nur rücksichtlich der ewigen Strafe unmittelbar durch das Verdienst Christi bedeckt, während es die gleichwohl, um der Heiligkeit Gottes willen, der Sünde nachfolgenden zeitlichen Strafen nicht anders abzuwenden und zu sühnen im stande ist, als durch kirchliche Vermittlung. Hiebei bildet der in seinem Wesen unveränderte, nur dem Grade nach geschwächte, freie Wille des Menschen den subjektiven Ausgangspunkt, Gottes allmächtiger Gnadenwille aber den objektiven. Alles, was der Mensch von sich selber thun kann, kommt darauf hinaus, daß er, wenn Gottes zuvorkommende Gnade ihn zur Besinnung über seinen Notstand erweckt und ihm Hilfe anbietet, entweder zustimmen und einwilligen, oder sich dessen weigern kann. Hat ein Mensch sich zum ersteren entschlossen, so tritt er in das Stadium der vorbereitenden Rechtfertigung (oder der Disposition zur justificatio) ein. Mit Gottes Beistand faßt er einigen Glauben zur Wahrheit dessen, was die Kirche in betreff der himmlischen Dinge, namentlich der Gnade Gottes in Christo lehrt; er bekennt seine Sünden und wird unter Furcht und Zittern mehr und mehr geneigt, nach der Gnade auszuschauen, bis er endlich volles Vertrauen zu ihr gewinnt und durch die Hoffnung, ihrer teilhaft zu werden, aufgerichtet wird, Gott zu lieben anfängt und den Vorsatz faßt, nach seinem Gebot und Willen zu leben. Auf diese Vorbereitung folgt die eigentliche Rechtfertigung, wodurch der durch die Erbsünde herbeigeführte Mangel ausgeglichen wird. Positiv ausgedrückt ist sie ein Gerechtmachen, eine successive Mitteilung himmlischer Kräfte und Tugenden, wobei die guten Werke des Gläubigen, unter denen das Klosterleben mit seiner Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam die erste Stelle einnimmt, ihm die Mehrung der Gnade verdienen. Zur vollen inneren Gewißheit, vor Gott gerechtfertigt zu sein, kann jedoch der Gläubige nie gelangen, gleichwie es auch keine die Seligkeit gewährleistende Prädestination Gottes gibt. Nicht allein durch Unglauben, sondern auch durch Todsünden, wie sie selbst ohne Verlust des Glaubens vorkommen können, geht die erhaltene Gnade der Rechtfertigung verloren; doch ist ihre Erneuerung auf dem Wege der Buße möglich. Leichtere Sünden (peccata venialia) heben die Rechtfertigung überhaupt nicht auf; und ein Mensch, in den die Gnade Eingang gefunden hat, kann ohne Sünde sein und vermöge der von Christo ihm zuströmenden Kraft solche Werke thun, die das ewige Leben verdienen. Ja er kann mittelst Befolgung der sog. ev. Ratschläge (consilia evangelica) einen Überschuß sittlichen Verdienstes erwerben, welches zusammen mit dem überschüssigen Verdienst Christi den der Kirche zur Verfügung stehenden thesaurus operum supererogationis begründen hilft.

Thatsächlich wird die Heilszueignung vor allen Dingen durch die Sakra-

mente bewirkt, welche die Kirche an Christi Statt verwaltet, indem sie hierdurch sein Werk, das er als Hohepriester vollbrachte, fortsetzt. Das Wort meint man nur insoweit als Gnadenmittel verstehen zu dürfen, als es, im weiteren Sinne verstanden, als Wort Gottes sowohl wie der Kirche, die Voraussetzung ist, auf Grund deren die Sakramente, die eigentlichen und hauptsächlichen Gnadenmittel, richtig verwaltet und gebraucht werden, und ferner, sofern es in seinem engeren Sinne, als mündliche Predigt verstanden, den Weg zur Kenntnis der Mittel bildet, durch welche allein die Gnade einem Menschen zu teil wird. Das Sakrament ist nämlich das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade oder vollständiger ein von Gott selbst gestiftetes, sinnlich wahrnehmbares Ding, das fähig ist, Heiligkeit und Gerechtigkeit sowohl bildlich darzustellen als zu wirken. Obschon die Wirkung aller Sakramente, deren hier, wie in der orientalischen Kirche, sieben angenommen werden, überhaupt unabhängig von der Gesinnung sowohl des Spendenden als des Empfängers erklärt worden ist, also ex opere operato geschieht, so wird doch vom ersteren außer kirchlicher Kompetenz eine kirchliche Gesinnung (intentio faciendi, quod facit ecclesia) verlangt, vom letzteren eine Absicht, das zu empfangen, was die heilige Kirche darreicht, oder wenigstens kein Hindernis entgegenzusetzen (obicem ne ponat). Die sakramentliche Einfassung des menschlichen Lebens wird vom römischen Katechismus in folgender Weise charakterisiert: durch die Taufe wird das neue Leben eingeführt, erhält mittelst der Firmung sein Wachstum, wird durch das Abendmahl genährt, wird im Falle geistlicher Erkrankung durch die Buße geheilt, wird in seiner Schwachheit gestärkt durch die letzte Ölung, erhält kraft der Ordination den kirchlichen Vorgesetzten (Hirten), dessen es bedarf, und erfährt endlich die erforderliche Heiligung des Geschlechtstriebs und des Fortpflanzungsbedürfnisses durch die Ehe.

Hinsichtlich der Taufe ist der Unterschied von der orientalischen Kirche (sowie von anderen Partikularkirchen) eigentlich nur von äußerer oder zeremonieller Art; die Firmung aber, welche vorzugsweise auf 2 Kor. 1, 21 f. gestützt wird, kann nach römischer Lehre vom Bischof allein, und zwar nie vor dem siebenten Jahre gespendet werden. Das hl. Abendmahl, das an Wert alle übrigen Sakramente bei weitem überragt, hat neben und über seiner sakramentalen Bedeutung zugleich die, Meßopfer zu sein. In der ersteren Beziehung sind gegenüber der griech. Kirche zu beachten: Ausschluß der Kinder, Anwendung ungesäuerten Waizenbrods und, was vor allem hervorzuheben, communio sub una specie, d. i. Verbot des Kelchgenusses für alle diejenigen Laien, welche keine besondere Erlaubnis dazu von ihrem Bischof oder vom Papste erhalten haben. In bezug auf das Meßopfer und auf die Transsubstantiation stimmen die beiden katholischen Kirchen zwar symbolisch überein, doch ist die betreffende Theorie in der occidentalischen Kirche viel eingehender entwickelt worden. „Die Messe ist“, sagt ein katholisches Lehrbuch, „die unversiegbare Quelle, woraus alle Gnaden fließen, deren wir in der katholischen Kirche teilhaft werden können“; und Möhler, im grellsten Gegensatz zum τετέλεσται des Heilandes, trägt kein Bedenken zu erklären: „Christi Opferung am Kreuze sei nur ein Teil des ganzen Sühnaktes; das Mangelnde werde durch das Meßopfer erfüllt, das vom jeweilig fungierenden Priester sowohl für seine eigenen Sünden, wie auch für die aller Anwesenden und aller

gläubigen Christen, lebender und toter, dargebracht werde, unter dem Gebete, daß der Herr es um der Fürbitte der Heiligen willen allen denen, für welche es bestimmt ist, zu gute kommen lasse". Um die schlimmsten Anstößigkeiten dieser Lehre zu mildern, haben einige kath. Dogmatiker (ohne symbolischen Grund) erklärt, Christus werde im Meßopfer gar nicht aufs Neue geopfert, sondern es finde nur Aneignung des Opfers Christi statt, sowie ferner: nicht die Sünde selbst werde dadurch getilgt, sondern nur Gnade herabgerufen zur Buße. — Die Buße sodann, das für die gefallenen Christen notwendige sacramentum medicinae spiritualis, besteht, wie auch im Lehrbegriff der morgenländischen Schwesterkirche, aus Reue (contritio cordis), Beichte (confessio oris) nebst Lösung (absolutio) und Genugthuung (satisfactio operum), wobei aber der Ablaß eine charakteristische röm. Eigentümlichkeit bildet. — Auch die Priesterweihe und die Ehe, die letztere als ein nur nichtpriesterlichen Personen gewährbares Sakrament, werden in hauptsächlicher Übereinstimmung mit der griech. Kirche aufgefaßt. Die letzte Ölung dagegen wird von den röm. Katholiken vorzugsweise allein als Bereitung zum Tode angewandt, womit freilich der vermeintliche Schriftgrund (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14) eine beträchtliche Abschwächung erfährt.

Nach dem Tode gehen die in vollem Frieden mit der Kirche abgeschiedenen Menschen unmittelbar in die himmlische Herrlichkeit ein. Diese hat, je nach größerem oder geringerem Verdienst der Verstorbenen, verschiedene Stufen. Die Hölle dagegen wartet aller Nichtchristen, aller nicht-katholischen Christen, sowie auch solcher Katholiken, welche in Todsünden, die sie nicht gebeichtet haben und für die also auch nicht die ins Belieben der Kirche gestellte Vergebung ihnen zugeteilt werden konnte, dahinsterben. Im Fegfeuer (ignis purgatorius) haben alle Christen, welche zwar gebeichtet haben, aber die ihnen auferlegten (und nicht etwa in der Todesstunde noch umgetauschten oder erlassenen) Pönitenzen oder Satisfaktionen für früher begangene Todsünden zu leisten nicht mehr im stande waren, auch alle solche, deren Unterlassungssünden oder unbewußte Sünden (peccata infirmitatis, ignorantiae) nicht mehr getilgt und gesühnt werden konnten, nach diesem Leben den Reinigungsprozeß zu durchlaufen, welcher für den Eingang in den Himmel erforderlich ist. Daneben gibt es noch besondere jenseitige Aufenthaltsorte (limbi, gleichsam Seitenhallen) für ungetaufte Kinder, sowie für die Frommen des alten Bundes (der limbus patrum, von seinen einstigen Gefangenen geleert seit Christi Niederfahrt zur Hölle).

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Was für die griechische Kirche der Kultus und was für die evangelische das Bekenntnis ist, das bedeutet für die Papstkirche die hierarchische Kirchenorganisation. Zu den hervorragendsten Unterschieden der kath. und der ev. Kirche gehört es, daß jene annimmt, nicht nur die christliche Glaubenslehre leite ihren Ursprung von Christo ab, sondern ebenso sei auch die kirchliche Verfassung in allen ihren wesentlichen Stücken auf göttliche Inspiration zurückzuführen. Dabei denkt sie nicht bloß an das ursprüngliche Offenbarungswirken des Herrn selbst und die Inspiration seiner Apostel, sondern ebensosehr an die immerdar in der kirchlichen Überlieferung fortlebende Gottesoffenbarung. Der Gedanke ist, daß der Stifter der Kirche zunächst seinen Aposteln unmittelbar, dann aber auch

den Nachfolgern derselben mittelbar die Macht hinterlassen habe, Gottes Gnade durchs Wort zu verkündigen und durchs Sakrament mitzuteilen, daß er aber zugleich auch denselben den Auftrag gegeben, mit der ihm selbst zukommenden Machtvollkommenheit in allen geistlichen (kirchlichen) Beziehungen zu regieren und zu richten. Den alten Streit zwischen Kurialismus und Episkopalismus hat das vatikanische Konzil zum Vorteil des ersteren entschieden. Mit dem Papste als selbstleuchtender Zentralsonne am Kirchenhimmel bilden die sieben Ordnungen des Priestertums rings um sie kreisende Planeten höheren oder niedrigeren Ranges, die aber alle von der päpstlichen Sonne ihr Licht borgen, sodaß die ganze Organisation mit vollem Rechte als Papocäsarismus bezeichnet worden ist. Dem Laienstande (λαός) gegenüber nimmt jeder zu den ordines majores gehörende Priester als ὁ κλῆρος τοῦ θεοῦ die enorm wichtige Stellung ein, welche vom Cat. Rom. in vollster Übereinstimmung mit Trid. als Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen angegeben wird. Mittels der Ordination überträgt der Bischof jedem Priester die Teilnahme an allen denjenigen Gerechtsamen geistlicher Art, die er selber inne hat, ausgenommen das Recht der Ordination und der Firmelung. Aus der Priesterweihe fließt also die unerhörte Gewalt, durch das Meßopfer innerhalb eines bestimmten Gebietes für jeden Einzelnen die objektive Versöhnung zu stande zu bringen, beziehungsweise ihm den Anteil an dieser Versöhnung entweder zu- oder abzusprechen. Dem ordinierenden Bischofe seinerseits kommt außer dieser priesterlichen noch die richtende und regierende Macht (potestas jurisdictionis) zu, soweit dieselbe von der rein priesterlichen (potestas ordinis) zu unterscheiden ist. Auf Grund dieser Theorie vom geistlichen Amte meint der Katholik in Sachen seiner Seligkeit die größte Sicherheit und die stärksten Garantien zu besitzen, da er nicht allein beständig untrügliche Zeugen und Dolmetscher der Wahrheit, dazu göttliche Versöhner (Schuld- und Sündentilger) vor Augen habe, zu denen er jeden Augenblick sich hinwenden könne, sondern daneben auch königliche Richter, die mit einer Auktorität, über welcher eine höhere Instanz nicht vorhanden ist, den unbedingt gültigen, für immer und ewig entscheidenden Ausspruch über Leben und Tod thun können. Freilich, so liegt es nahe zu fragen, gelten diese Richtersprüche, gilt diese Versöhnung nicht eher dem Verhältnisse des Menschen zu seinem natürlichen Ich und zur Welt, als zum Herren Gott im Himmel?

Einen auffallenden Unterschied zwischen dem Kultus der beiden katholischen Kirchen bildet die prinzipiell verschiedene Ausdehnung, welche sie der kultuellen Darstellung des Lebens unseres Herrn erteilen. Während die griechische Liturgie diese Darstellung in den engen Rahmen eines einzigen Sonntagsgottesdienstes (den vorhergehenden Abend miteingerechnet) hineindrängt, nimmt die römische dafür den ganzen Verlauf des Kirchenjahres in Anspruch. Die Predigt aber, der einzige Teil des Gottesdienstes, für welchen nicht die lateinische, sondern die Muttersprache verwandt wird, nimmt auch hier eine sehr untergeordnete Stelle ein, wogegen dem rein liturgischen Elemente ein besonders großes Gewicht beigelegt wird, vor allem der Abendmahlsmesse, welche den Glanzpunkt des ganzen Gottesdienstes bildet und alles Übrige zu verherrlichen und würdig einzufassen bestimmt ist. Dem Hauptgottesdienste zur Seite gehen zahlreiche Nebengottesdienste und Privatmessen, dazu eine fast zahllose

Menge gottesdienstlicher Zeremonien, welche alle, gleich jenen, eine sinnbildliche Gestalt und Bedeutung haben. Ebenso wie im Oriente ist die Gemeinde bei dem Kultus so gut wie ganz passive Teilnehmerin, was dem tiefsinnigen schwed. Schriftsttller Geijer Anlaß gibt zu sagen, daß der röm. Kultus den Eindruck eines Gottesdienstes mache, worin der Tempeldiener sich selbst anbetet, bei welchem aber die Stimme des Volkes vermißt wird. Sowohl in sakramentaler als in sakrifizieller Beziehung ist der Priester der einzige unmittelbar Handelnde, mit welchem — wie ein römisch-katholisches Lehrbuch sagt — die Gemeinde sich vereinigen und das Opfer „gleichsam" verrichten soll.

Fragen wir zuletzt nach dem allgemeinen Geiste und Grundzug dieser Kirche, so scheint uns die römische Christenheit einen frischeren jugendlichen Charakter zu besitzen, dem altersschwach-kindischen Zustand gegenüber, den wir bei den Griechen mit ihrer aufgespeicherten klerikalen Erbweisheit wahrnehmen. Der mehr stillen, daheim sich wohlfühlenden Sinnesart der Orientalen steht die Eroberungslust der röm. Katholiken gegenüber, welche sich nicht zur Ruhe begibt, bevor alles, in der Welt des Gedankens sowohl wie in der äußeren Welt, bezwungen ist. Daß man es hiebei mehr auf die Formvollendung des Systems abgesehen hat, als auf seine innere Festigkeit, mehr die äußere Unterweisung der Völker bezweckte, als ihre innere Hingebung, dies sind ja Züge, die eben dem jugendlichen Alter eigen zu sein pflegen. Oft genug geschieht es auch, daß das etwas fortgeschrittene Jünglingsalter den Sinn für das Göttliche und Ewige einbüßt, welcher in früheren Jahren die Seele erfüllen mochte, wenn auch unklar und in unbewußtem Zusammenhange mit dem Naturleben und dem, was diesem angehört: so scheint es der röm. Kirche in gewisser Weise ergangen zu sein. Unleugbar steht der abendländische Katholizismus auf einem formell entwickelteren Standpunkte, als der morgenländische; aber kann man ihn darum auch thatsächlich, d. h. seinem Wesen nach als besser, wahrer und höherstehend betrachten? Allerdings vermeint die Kirche Roms selbst, sie stelle die höchste Entwicklung alles dessen dar, was Christentum heißt; zum Beweise hiefür beruft sie sich darauf, daß das Göttliche bei ihr etwas leibhaft vorhandenes sei. Bei der Frage nach der Heiligkeit weist sie hin auf gewisse bestimmt vorgeschriebene gute Werke, bei der Frage nach den Heiligen holt sie die Reliquien, die angeblichen Gebeine derselben hervor; die Apostel sollen gegenwärtig sein in den Bischöfen, und schließlich Gott selber in der Hostie, oder — im Papste. Durch dies alles aber wird viel mehr ein Zerrbild dargestellt, als die echte und heilsspendende Hütte Gottes unter den Menschen (Offb. 21, 3).

Ausgaben der römischen Symbole: a) Gesamt-Ausgaben: Libri symb. Eccl. rom.-cath. cur. J. T. L. Danz, Vimar. 1835. Libri SS. Eccl. Rom. cur L. Aem. Richter (ed. stereotypa, Lips. 1834. 53. 66). Libri symb. eccl. cath. conjuncti atque notis proleg. indicibusque instructi op. et stud. F. G. Streitwolf et R. E. Klener, Gotting. 1835—46. Vgl. die viele Ergänzungen dazu aus ält. und neuerer Zeit (im ganzen 138 Dokumente) darbietende Sammlung von H. Denzinger († 1883): Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Concill. oecumen. et Summ. Pontificibus emanarunt. Wirceburg, 1856; 5. ed. 1874 (diese letzte Ausgabe auch das Conc. Vatic. berücksichtigend).

b) Einzel-Ausgaben. — Trident. Concil: Canones et decr. Conc. Tridentini ex auctorit. Pii IV. Pontif., Rom. ap. Paul. Manut. in fol. 1564. Von den zahlreichen folgenden Ausgaben bes. wichtig die ex recognitione J. Gallemart (mit den Deklarationen der Kardinäle) Colon 1618. 1620 (auch Antv. 1644; Leyd. 1712), die von Ph. Chiflet

(Antv. 1640 in 12) und die neueren kritischen von Jodoc. le Plat (Antv. 1779, 4) und L. Aem. Richter (Lips. 1853, 4). Von deutschen Ausgg. bes. angesehen die v. Smets, Bielef. 1868, 6. A. — Vgl. die Literat. über die Geschichte des Trident. od. KG., S. 198.

Die Professio fidei Tridentinae oder Formula professionis cath. enth. in Magn. Bullar. Rom. t. II, p. 127 sq. (ed. Lugd.), bei Denzinger l. c. p. 194 u. ö. Vgl. G. Ch. F. Mohnike, Urkundl. Geschichte der s. g. Professio fid. Trid., Gryphisw. 1822.

Vatik. Concil: Acta et decreta SS oecum. Conc. Vaticani, c. permissione superiorum. Frib.-Brisg. 1871. 8. E. Friedberg, Samml. der Aktenstücke z. 1. Vat. Concil, Tüb. 1872. Konr. Martin, Omnium Conc. Vaticani documentorum collectio, Paderb. 1873. Denzinger a. a. O. (Ind. II). — Vgl. die Lit. zur Gesch. des Concils (bes. Friedrich) oben S. 229 f.

Röm. Katechismus: Catechismus ex decreto Concilii Trid. Pii V. jussu editus, Rom. ap. P. Manut. 1566 in fol. (lat. u. ital.) u. ö., z. B. Dillingen 1567, Antw. 1602. 1606 (mit wicht. Anmerkk. v. Andr. Fabricius); neuerdings z. B. Mainz 1834, Bresl. 1838, Leipz. 1840, Regensb. 1856. Deutsche Übers. v. Paul Hoffäus, Dilling. 1568, v. Smets, Bielef. 1844, von Buse, ebend. 1859. — Vgl. überh. J. Ch. Köcher, Katechetische Historie der päpstl. Kirche, Jena 1753.

Liturg. Bücher: Breviarium Romanum, zuerst Rom 1568 und dann oft wiederholt, mit wicht. Verbesserungen v. Clemens VIII. 1602 und v. Urban VIII. 1631 (beste neuere Ausg.: Breviar. Rom. ex decr. SS. Conc. Trid. restitutum ...., 2 partes, Tornaci 1884). — Missale Rom. ed. jussu Pii V., Rom 1570. Vgl. Schmid, Studd. üb. d. Reform des röm. Breviers u. Missale unter Pius V. Theol. Quart.Schr. 1884, III); später verbess. durch Clem. VIII. 1604, Urb. VIII. 1634, Pius VII. 1809, Pius IX. 1863 u. Leo XIII. seit 1880 (beste neuere Ausg.: Regensb. 1870).

Darstellungen des röm.-kath. Lehrbegriffs. a) Polemische: s. o. S. 380, sowie unten, Einl. in die System. Theol. (Literatur hinter 3, III). — b) Symb.-dogmatische: S. die S. 381 angef. größ. Schriften von Möhler, Köllner, Baier, Oehler, v. Scheele 2c., und vgl. als neueste Spezialdarstellungen bes. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche. I: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, Gotha 1875 und B. Wendt, Symb. der röm.-kath. Kirche. I. Hälfte. Gotha 1880.

4. Die evangelisch-lutherische Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Es ist das geheimnisvolle Walten der göttlichen Weltregierung, daß sie die großen Männer, wo immer die Zeit ihrer bedarf, in der Geschichte hervortreten läßt. Einerseits gibt es keinen evidenteren Beweis vom fortgesetzten Schaffen Gottes als das thatsächlich Neue, das er durch ein solches großes Werkzeug seines weltgeschichtlichen Waltens zu stande bringt; andererseits freilich gelangt das Wirken des göttlich Berufenen nur dann zu gehöriger Kraft und erfüllt derselbe seine Aufgabe nur in dem Maße, als sein Zeitalter ihm mit Empfänglichkeit und kräftiger Mitwirkung begegnet. Als ein solcher Zeuge von der nie ganz zurückgetretenen schöpferischen Gotteskraft in der Geschichte steht Martin Luther da. Das 16. Jahrhundert war für ihn die Fülle der Zeit. Wie er vor anderen kräftig den Protest des gereiften germanischen Christenglaubens gegen das hierarchische Joch des Papismus aussprach, daß es durch Mark und Bein der halben Welt hindurchging, darüber haben wir hier nicht zu berichten, wohl aber von dem durch ihn in der Kirche wachgerufenen Wiederhall eine kurze Schilderung zu geben.

Die Urkunden dafür sind zunächst die evangelisch-lutherischen Symbole, unter welchen die Augsburgische Konfession (Confessio Augustana) die vornehmste Stelle einnimmt. Die Veranlassung zur Aufstellung dieses Bekenntnisses war eine doppelte: einmal die innerliche, die in den fortgehenden Erlebnissen der Christenheit lag, zweitens die äußerliche, die auf der entstandenen Frage über die politische Stellung der Evangelischen im Kaiserreiche

beruhte. In der ersteren Beziehung ist zu erkennen, wie die in älterer Zeit festgesetzten kirchlichen Symbole hauptsächlich die objektiven Heilsthatsachen betrafen und wie die für und für in der herrschenden Kirche zur Geltung kommenden Bestimmungen über die Heilsaneignung auf Irrwege geraten waren. Als eine tiefere Lebenserfahrung sie zu besserer Einsicht der Wahrheit, die sich durch die heilige Schrift bewährt, geführt hatte, mußte das Neugewonnene, nämlich sowohl die subjektiv zentrale Lehre von der Teilnahme am Heilsbesitze selbst, wie die Voraussetzungen und Folgen dieser neuen Erkenntnis, in klarem und gemeinfaßlichem Ausdruck festgestellt und bekannt werden. Andererseits fühlten sich die Evangelischen verpflichtet, das im Jahre 1526 erstrittene kostbare Gut ihrer Glaubensfreiheit sicher zu stellen, wozu außer dem drei Jahre später zu Speier feierlich abgelegten Protest wider religiösen Zwang auch ein öffentlicher Bekenntnisakt behufs Darlegung des evangelischen Standpunktes gegenüber sowohl dem irrtümlichen Traditionalismus Roms als der alle kirchliche Tradition wegwerfenden Richtung der ultrareformatorischen Schwärmer und Sekten erforderlich war. Die auf Grund der Marburger Artikel von Luther aufgesetzten 17 Schwabacher Artikel wurden samt den sog. Torgauer Artikeln (einer von Luther, Melanchthon und Bugenhagen dem Kurfürsten Johann v. Sachsen im März 1530 überreichten Denkschrift über die wichtigsten der abzustellenden kirchlichen Mißbräuche) dem für den nach Augsburg berufenen Reichstag auszuarbeitenden Bekenntnisse zu Grunde gelegt. Die schriftliche Redaktion vollzog Melanchthon, unterstützt durch mehrere andere der beim Reichstage anwesenden evangelischen Theologen. Dem bis gegen Mitte Mai im wesentlichen festgestellten Texte erteilte Luther von Koburg aus seine Sanktion. Das demgemäß als gemeinsames Werk beider Reformatoren zu betrachtende Bekenntnis, dem Inhalte nach wesentlich von Luther, der Form nach von Melanchthon herrührend, wurde am 23. Juni von den in Augsburg anwesenden evangelischen Ständen (sechs Fürsten und zwei Reichsstädten) unterschrieben und zwei Tage nachher in aller Namen vor des Kaisers Majestät und dem versammelten Reichstag vorgelesen — ein weltgeschichtlicher Akt, welcher auf die Bekenner einen unbeschreiblich erhebenden und stärkenden Eindruck hervorbrachte, bei den Widersachern aber teils eine mit achtungsvoller Sympathie verbundene lebhafte Bewegung, teils Überraschung und Bestürzung hervorrief.

Der Inhalt dieser Conf. Augustana invariata, wie sie im Gegensatze zu der zehn Jahre später von Melanchthon herausgegebenen Variata genannt zu werden pflegt, zerfällt in zwei Teile: einen überwiegend thetisch lehrenden, auf Grund der Schwabacher Artikel erwachsenen (Art. 1—21) und einen polemisch antithetischen, dem jener Torgauer Entwurf zu Grunde liegt (Art. 22—28). Polemisches, bestehend in mehr oder weniger strengen Verwerfungsurteilen über die Anderslehrenden, enthalten freilich auch schon verschiedene Artikel des 1. Teils, gleichwie andererseits auch in der 2. Hälfte manche Entwicklungen positiven Charakters vorkommen. Bei der Anordnung der eigentlichen Lehrartikel ist ein durchgeführter Plan zu erkennen. Nachdem die drei ersten Artikel den gemeinsamen dreifachen Glaubensgrund in theologischer, anthropologischer und christologischer Hinsicht bekannt haben, wird in Art. IV der spezifische Lehrgrund des Luthertums aufgestellt, nämlich die Lehre von

der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben aus Gnaden allein um Jesu Christi willen, unter Hinweisung auf das Zeugnis der Schrift als das allein gültige. Die beiden folgenden Artikel (V und VI) behandeln teils die Ursache, teils die Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, seine Wurzel und seine Frucht. Weil aber diese, also die Gnadenmittel und das neue Leben, zusammen die Kirche bilden, so gehen A. VII und VIII dazu über, das Wesen sowie die thatsächliche Erscheinung derselben zu erklären. Im Anschluß daran wird den Sakramenten als den äußeren Gnadenmitteln der Kirche eine nähere Erörterung gewidmet und zwar sowohl den eigentlichen Sakramenten: Taufe und Abendmahl, als auch der nach evangelischer Anschauung nur im weiteren Sinne zu den Sakramenten gehörigen heil. Handlung der Beichte nebst Absolution (A. IX—XIII). An diese Ausführungen über die Kirche und ihre Gnadenmittel schließt sich in A. XIV—XVI die Bestimmung der normalen Beschaffenheit, zuerst der kirchlichen dann der weltlichen Gemeinschaftsordnung, worauf als Schlußstein des evangelischen Lehrgebäudes A. XVII von der Zukunft des HErrn zum Weltgerichte eingefügt wird. Die sodann noch angehängten A. XVIII—XX bieten eine genauere Entwicklung einerseits der Voraussetzungen jenes Lehrfundamentes: des freien Willens und der Sünde, andererseits der mit Notwendigkeit aus ihm erwachsenden Folge: der guten Werke. Der XX. Artikel samt dem die Stellung der Evangelischen zur römischen Theorie und Praxis der Heiligenverehrung in Kürze darlegenden A. XXI bilden den Übergang zu den von Mißbräuchen handelnden Artikeln, in deren Aufeinanderfolge eine streng planmäßige Ordnung sich kaum nachweisen läßt (XXII: De utraque specie; XXIII: De conjugio sacerdotum; XXIV: De missa; XXV: De confessione; XXVI: De discrimine ciborum; XXVII: De votis monachorum; XXVIII: De potestate ecclesiastica). Außer diesen Artikeln, welche die Grundzüge der ev.-luth. Anschauung darlegen, verdient der Prolog des Bekenntnisses unsere Aufmerksamkeit, worin vom Anlaß und Zweck des Bekenntnisses gehandelt wird unter Berufung auf ein allgemeines Konzil, sofern auf andere Weise keine Einigung zu erzielen sein sollte. Desgleichen der doppelte Epilog oder Beschluß (hinter Art. 22 und 28), durch welchen darauf hingewiesen wird, daß keineswegs alle, sondern nur die ärgsten und am meisten in die Augen fallenden kirchlichen Mißbräuche aufgeführt und einer Prüfung unterzogen worden seien. — Überall wird, wie im Bekenntnisse selbst, so in diesen einleitenden und Schlußpartien der im Schriftprinzip wurzelnde aber zugleich überlieferungsgemäß normierte und kirchlich konservative Standpunkt der Bekenner auf maßvoll vermittelnde Weise hervorgehoben. Wiederholt wird betont, daß sie keine Abtrünnige seien, sondern gute Katholiken, ja echte Mitglieder der römischen Kirche selbst, sofern Rom sich an das Zeugnis der Väter vom allgemeinen Christenglauben halten und die hl. Schrift als höchste Richterin anerkennen wolle. Denn, so lauten die Schlußworte: si quid in hac confessioue desiderabitur, parati sumus latiorem informationem, Deo volente, juxta scripturas exhibere.

Zu diesem Hauptbekenntnisse kommt als erstes Nebensymbol der lutherischen Kirche die Apologie der Augsburger Konfession, welche veranlaßt durch die am 3. August verlesene und vom Kaiser approbierte papistische Konfutation der Augustana, von Melanchthon abgefaßt und am 22. September

1530, dem Tage des vorläufigen Abschiedes des Augsburger Reichstages, dem Kaiser überreicht wurde. Da der Kaiser sie zurückwies, erfolgte die Veröffentlichung ihres durch Melanchthon umgearbeiteten und durch Justus Jonas frei verdeutschten Textes erst im Anschluß an die erste, vom Verfasser selbst veranstaltete Druckausgabe der Augustana im Jahre 1531. Schon im folgenden Jahr erkannten die in Schweinfurt versammelten evangelischen Reichsstände ihr eine gewisse symbolische Geltung zu; und 1537 wurde sie beim Schmalkaldener Konvente zugleich mit der Augustana von den ev. Theologen unterschrieben. Durch den innigen und unauflöslichen Zusammenhang ihres Inhalts mit der Augustana, zu deren wichtigsten Artikeln sie gleichsam einen authentischen theol.-wissenschaftlichen Kommentar bildet, erscheint ihre kirchliche Auktorität als eine für alle Zukunft gesicherte.

Ein weiteres lutherisches Nebensymbol bilden die (seit 1553 in der Regel sogenannten, vorher meist als „Luthers Bekenntnis“ oder als „die Artikel von 1537“ bezeichneten) Schmalkaldischen Artikel (Art. Smalcaldici). Veranlassung zu ihrer Abfassung wurde das von Papst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene, aber nicht zu stande gekommene allgemeine Konzil, gegenüber welchem die evangelischen Stände und Theologen auf ihrem zu Anfang des Jahres 1537 in Schmalkalden gehaltenen Konvente Stellung zu nehmen hatten. Das von Luther in deutscher Sprache aufgesetzte, dreiteilig gegliederte (eine theologische, eine christologische und eine soteriologisch-ecclesiologische Gruppe von Artikeln umfassende) Bekenntnis wendet sich mit bedeutender Schärfe wider das Papsttum, bekennt aber auch in der Abendmahlslehre den spezifisch lutherischen Standpunkt mit großer Bestimmtheit. Zu eigentlicher symb. Auktorität ist es erst durch seine Aufnahme in das Konkordienbuch gelangt. Als Anhang fügen die luth. Symbolsammlungen ihm bei den von Melanchthon lateinisch abgefaßten, später von Veit Dietrich ins Deutsche übersetzten Tractatus de potestate et primatu Papae et de potestate et jurisdictione episcoporum, eine Denkschrift polemischen Inhalts, welche mit gründlicher Schärfe und Klarheit auseinandersetzt, daß weder Papst noch Bischöfe eine unveräußerliche Gewalt oder unumstößliche Richterbefugnis über die Kirche zu beanspruchen haben, daß vielmehr das Ansehen beider einzig darauf beruhe und dadurch bedingt sei, ob sie ihre Gewalt zur Förderung des Evangeliums gebrauchen oder nicht. Diesem Traktat wurde bereits auf dem Schmalkaldener Konvente öffentliche Zustimmung zu teil, so daß er schon einige Zeit vor den deutschen Artikeln Luthers neben Augustana und Apologie zu symbolischem Ansehen gelangte.

In betreff der Abfassungszeit der beiden katechetischen Lehrsymbole des Luthertums: des großen und kleinen Katechismus Luthers steht auf Grund neuerer Forschung fest, daß beide aus Anlaß der kursächsischen Kirchenvisitation (1527—29) nach mehreren Vorarbeiten im Sommer des Jahres 1529 zum erstenmale herausgegeben wurden, der größere zu Anfang, der kleinere gegen Ende des Sommers. Die „klägliche, elende Not“, welche Luthern bei jener Visitation zu eindringlicher Erkenntnis gelangte, drängte ihn das Werk zur Vollendung zu bringen. Jedoch wuchs ihm die Arbeit unter den Händen an und als der große Katechismus fertig war, entsprach er nicht dem Bedürfnisse des Volkes. Deshalb unternahm Luther sofort eine gleicherweise auf kürzere

Fassung wie auf volkstümlichere Haltung abzweckende neue Bearbeitung, deren Produkt das in Frage- und Antwortform abgefaßte „Enchiridion“ wurde, das „katechetische Normalbuch“ (von Zezschwitz), die „Laienbibel“ (F. Conc.), ein Meisterstück edler Popularität und christlichen Wahrheitsgehaltes im innigsten Vereine. In kurzer Zeit gelangten beide Katechismen zu hohem Ansehen und zu weitester Verbreitung, obschon ihnen öffentliche symbolische Autorisation erst durch Aufnahme ins Konkordienbuch zu teil wurde, wo sie die Stelle zwischen den Schmalkaldischen Artikeln und der Konkordienformel angewiesen erhielten.

Außer den fünf Hauptstücken von Gesetz, Glauben, Vaterunser, Taufe und Nachtmahl enthält der größere Katechismus zwei Vorreden (von welchen die kurzgefaßte die ursprüngliche ist), der kleinere aber außer dem Vorworte Luthers einige Morgen-, Abend- und Tischgebete und die Haustafel. Dazu kommt in den in der Mehrzahl der luth. Landeskirchen rezipierten Ausgaben des letzteren eine dem letzten Hauptstück vorausgehende Erklärung des Wesens und Zweckes der Beichte, nebst einer kurzen Anweisung zu beichten, für die Einfältigen. Dieser letzterwähnte Anhang, ins Konkordienbuch als „fünftes Hauptstück“ aufgenommen (zwischen denen von der Taufe und vom Abendmahl), ist wie es scheint nicht von Luther selbst verfaßt, jedenfalls aber schon frühe mit seiner Einwilligung dem kleinen Katechismus einverleibt worden. Nicht damit zu verwechseln ist die niemals ins Konkordienbuch aufgenommene, vollständigere Lehrentwicklung über das Schlüsselamt, welche erst nach 1564 in den kl. Katechismus Aufnahme gefunden hat und unzweifelhaft nicht von Luther herrührt, sondern nach Brenzschem Muster von einem Späteren in anticalvinischer Tendenz verfaßt zu sein scheint. — Was die schon 1529 mit dem kleinen Katechismus verbundenen, unstreitig von Luther selbst verfaßten Stücke agendarischen Charakters: das Traubüchlein und das Taufbüchlein betrifft, so wurden dieselben ihres liturgischen Inhaltes wegen in das Konkordienbuch nicht mit aufgenommen. Nur einige Ausgaben desselben enthalten sie als abgesonderte Beilagen (ähnlich die einigen Ausgaben des großen Katechismus beigegebene „Kurze Vermahnung zur Beichte“).

Den Übergang vom Bekenntnis zur theol.-wissenschaftlichen Fixierung des lutherischen Lehrbegriffes bildet die **Konkordienformel**. Um die langen und teilweise heftigen Lehrstreitigkeiten, die besonders seit Luthers Tod in der evangelisch-lutherischen Kirche geführt worden waren, zum Abschluß zu bringen, erteilten die evangelischen Fürsten dem württembergischen Theologen Jakob Andreä den Auftrag, einen Einigungsakt aufzusetzen. So verfaßte er im J. 1575 elf Artikel, welche zuvor auf sein Verlangen von Mart. Chemnitz und Dav. Chyträus gründlich geprüft und erwogen, den Namen der schwäbisch-sächsischen Konkordie erhielten. Außer diesem ersten ziemlich weitläufig und wenig allgemeinverständlich abgefaßten Schriftstück wurde hierauf von den württembergischen Theologen Lukas Osiander und Balth. Bidembach ein Entwurf aufgesetzt zu einer kürzeren Lehrformel, welcher im J. 1575 zu Maulbronn von mehreren württembergischen und badischen Theologen genehmigt und angeeignet wurde. Beide Urkunden wurden zur Grundlage des auf einem Konvente zu Torgau unter Beteiligung einer größeren Zahl lutherischer Theologen ausgearbeiteten Torgischen Buchs (1576). Nachdem dasselbe dem Kurfürsten August I. von Sachsen, welcher besagten Konvent zusammenberufen hatte, überreicht war, sandte er es bei sämtlichen ev. Fürsten und Ständen umher, welche es — abgesehen von einigen Ausnahmen — zum größten Teil mehr oder minder beifällig begutachteten. Die abschließende Feststellung der Formel erfolgte auf einem 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg gehaltenen Konvent der sechs Theologen J. Andreä (Repräsentant Württembergs), Mart. Chemnitz (Braunschweig), Nikol. Selnecker (Kursachsen), Dav. Chyträus (Mecklenburg), Andr. Musculus und Chph. Cornerus (Kurbrandenburg). Dem

aus dieser Schlußredaktion hervorgegangenen „Bergischen Buch“, bestehend aus einer längeren Ausarbeitung, der im wesentlichen mit dem Torgischen Buche identischen Solida declaratio, sowie aus einem deren Inhalt in präziser Übersichtlichkeit reproduzierenden Auszuge, der Epitome — wurde auf einem Jüterbogker Konvent 1579 eine Vorrede hinzugefügt. Hierauf wurde zur Veröffentlichung des neuen Symbols durch den Druck geschritten. Dieselbe erfolgte unter Voranstellung des Textes der ökumenischen Symbole und der früheren luth. Bekenntnisschriften am 50. Jahrestage der Übergabe der Augsb. Konfession den 25. Juni 1580. Von der den Kern dieses „Konkordienbuchs“ bildenden Formula Concordiae genoß zunächst nur der deutsche Text symbolisches Ansehen, in zweiter Linie jedoch auch die von Lukas Osiander herrührende lateinische Übersetzung, namentlich seit dieselbe eine (auf dem Konvente zu Quedlinburg 1583 approbierte) Umarbeitung durch Selnecker erfahren hatte. Wie in ihrer geschichtlichen Veranlassung, so schloß sich die F. Conc. auch ihrem Inhalte nach im großen und ganzen an die Augustana an, obgleich selbstverständlich nur diejenigen Momente, welche einer näheren Entwicklung bedurften, in erneute Behandlung genommen und mit den nötigen Ergänzungen, besonders in kritisch-polemischer Absicht gegenüber den Reformierten, aber auch der röm. Kirche und den ultrareformatorischen Sekten, versehen wurden. Es sind die Lehrstücke von der Erbsünde und dem freien Willen (Art. 1. 2), von der Rechtfertigung, von Glaube und Werken (A. 3. 4), vom Gesetz (A. 5. 6), vom Abendmahl (A. 7), von Christi Person (A. 8), von dessen Hinabfahrt ins Totenreich (A. 9), von den kultischen Mitteldingen oder Adiaphora (A. 10), von der Prädestination (A. 11) und von den seitens der antitrinitarischen und anabaptistischen Sekten angefochtenen Glaubenswahrheiten (A. 12), welche der Reihe nach beleuchtet und ihrem echt lutherischen Begriffe nach festgestellt werden.

Durch die Augustana war die Stellung der auf dem uralten, ursprünglichen Fundament neugebildeten Kirchengemeinschaft gleicherweise nach innen wie nach außen hin in ihren allgemeinen Grundzügen bestimmt worden. Die erstere dieser beiden Seiten oder die Stellung nach außen war die, welche von der Apologie und den schmalkaldischen Artikeln näher ausgeführt wurde, dort mit friedlicher Haltung, hier mit einer mehr polemischen, ja den offenen Krieg erklärenden Tendenz. Dagegen wurde die andere Seite, oder das Bereich der eigenen inneren Erfordernisse der Kirche, vorzugsweise von den beiden folgenden Bekenntnisschriften: dem Katechismus und der Konkordienformel berücksichtigt, von welchen die letztere besonders den Bedürfnissen der theologisch Gelehrten innerhalb der Kirche entgegenzukommen, der erstere dagegen dem gesamten christlichen Volke einschließlich auch der unmündigen Glieder zu dienen suchte.

Außer diesen fünf (oder bei gesonderter Zählung der beiden Katechismen sechs) Symbolen der evangelisch-lutherischen Kirche gibt es noch eine größere Zahl minder angesehener und nur sekundär bedeutsamer Bekenntnisschriften, herrührend entweder von einzelnen Männern oder von einzelnen Landeskirchen. In der ersterwähnten Reihe ragt Luthers privates Glaubensbekenntnis vom Jahre 1528 hervor, dabei er „bis an seinen Tod zu bleiben gedachte“, ein warmes persönliches Zeugnis des gewaltigen Glaubenshelden von den drei Artikeln des Glaubens, wie „alle rechten Christen sie annehmen und wie die heil. Schrift uns lehrt“. Sodann die aus Anlaß beabsichtigter Teilnahme der Evangelischen am Konzil von Trient (1551/52) ausgearbeiteten Bekenntnisse Melanchthons und Brenzs: die Confessio Saxonica

(oder Repetitio Confessionis Augustanae) und die Conf. Würtembergica. — Landeskirchliche Bekenntnisse von mehr nur vorübergehender Autorität und Geltung waren das (erst später durch Einführung der Augustana antiquierte) dänisch-evangelische Bekenntnis: die Confessio Havnica Joh. Tausens (1530), das aus Anlaß der Osiandrischen Lehrkämpfe fürs Herzogtum Preußen eingeführte Corpus doctrinae Prutheniсum (1567), sowie als wichtigstes und am längsten in Ansehen verbliebenes: die kursächsischen Visitationsartikel vom Jahre 1592, hauptsächlich von Ägidius Hunnius verfaßt behufs gründlicher Ausschließung des in Sachsen teilweise noch fortlebenden Kryptocalvinismus. Wegen seines bedeutsamen ergänzenden Eingreifens in die durch die Konkordienformel gebotene Gesamtdarstellung des lutherischen Lehrbegriffs (besonders betreffs des Lehrstücks von der Taufe, wovon der dritte der vier Artikel handelt) hat dieses Bekenntnis auch außerhalb Kursachsens Ansehen erlangt und ist mehrfach ins Konkordienbuch aufgenommen worden (bei Müll. in App. II S. 845 ff.). — Nicht ohne Interesse für die luth. Symbolik sind ferner: die Agenden (Gottesdienstordnungen) und Kirchenverfassungen, deren Haltung freilich infolge der auf den betreffenden Gebieten in unserer Kirche herrschenden Freiheit je nach Zeit und Ort stark von einander abweicht. Die beiden Formen der Gottesdienstordnung, welche einerseits in Luthers an den alten kathol. Kultus sich näher anschließenden „Formula missae", andrerseits in seiner davon freieren „Deutschen Messe" vorliegen, stellen die Urtypen dar, auf deren einen oder anderen die meisten lutherischen Agenden zurückweisen. Ebenso hat die unter Luthers Oberleitung und Beirat, allerdings mehr nur vorläufig und in Ermangelung eines Besseren, eingeführte Kirchenverfassung in ihren wesentlichen Zügen fast überall im Gebiete des Luthertums sich erhalten. Schließlich ist zu bemerken, daß die evangelisch-lutherische Kirche, als die bekennende, sich mit besonderem Eifer der Pflege einer aufs Bekenntnis gegründeten und symbolmäßig normierten theologischen Wissenschaft beflissen hat, zumal in der Blütezeit ihrer Orthodoxie. Auch in dieser orthodox-dogmatischen Literatur wird dem Symboliker ein reiches, wennschon mehr nur untergeordneterweise zu gebrauchendes Material dargeboten, das er nicht unbeachtet lassen darf; gleichwie ferner die Schätze der lutherischen Erbauungsliteratur, beides aus der altreformatorischen und orthodox-scholastischen Epoche wie aus der pietistischen Zeit, mehrfach brauchbare Winke zur Bestimmung und zum Verständnisse des eigentümlichen Lehr- und Lebenstypus unserer Konfession an die Hand geben.

II. **Material- und Formalprinzip.** Sämtliche Symbole unserer Kirche bezeugen die zentrale Stellung, welche das Dogma von der Rechtfertigung aus Glauben allein innerhalb des evang. Lehrsystems einnimmt. Wie Luthers Lebenserfahrung in dieser Beziehung der thatsächliche Ausgangspunkt der Reformation gewesen war, so blieb auch das Zeugnis von dieser Erfahrung der Mittelpunkt der ganzen lutherischen Lehre. Den nächstliegenden Grund dafür bildet das unabweisliche Bedürfnis des Gewissens, wo es recht erwacht ist, einen über alle menschliche Gebrechlichkeit und Schranke erhabenen Schutz und Schirm der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber zu besitzen, den tiefsten Grund aber das in dieser Kirche vorwaltende Interesse für unmittelbare, persönliche Innerlichkeit der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, dieses Materialprinzip der ev.-lutherischen Reformation, wird einerseits als Thätigkeit Gottes, anderseits als Aneignung des gläubigen Menschen aufgefaßt.

Hinsichtlich des göttlichen Rechtfertigungsaktes machen die Symbole keinen besonderen Unterschied zwischen der allgemeinen, dem ganzen Menschengeschlechte geltenden Gerechterklärung und der des einzelnen Gläubigen. Von der letzteren wird vorwiegend in ihnen gehandelt; sie absorbiert den allgemeinen Akt der Rechtfertigung fast völlig. Unter den drei Momenten des Justifikationsakts wird die Zurechnung von Christi Verdienst (imputatio meriti Christi) zumeist hervorgehoben; als unmittelbare Folgen davon werden die Aufnahme zu Gnaden (in gratiam receptio s. adoptio) und der Erlaß der Sündenschuld (remissio peccatorum) dargestellt, wovon die letztere, die negative Folge der Rechtfertigungsthatsache, den vornehmsten Platz einnimmt. Gleich dem Verdienst Christi, auf welches diese Gaben sämtlich sich gründen, sind

auch sie selbst von der Art, daß ihnen nichts abgeht, sie keiner Ergänzung durch anderes bedürfen; es gilt für sie: „Alles oder Nichts." Der Gesichtspunkt, aus dem unsere Bekenntnisschriften, namentlich die früheren, den richterlichen oder forensischen Akt der Rechtfertigung betrachten, ist jedoch weniger der objektiv-theologische einer im dreieinigen Gott vor sich gehenden Los- oder Freisprechung des gläubigen Menschen, als vielmehr der hiermit unauflöslich verbundene subjektiv-anthropologische, bestehend in Fixierung des Moments, wo die göttliche Absolution in das Gewissen des Gläubigen eingeht, der rechtfertigende göttliche Richterspruch also zu einem im Menschen selbst vorgehenden Ereignisse wird (absolvitur conscientia peccatoris, liberatur a sententia damnationis). Sobald die an sich leere und arme Hand des Glaubens sich nach Christo ausstreckt, wird sie mit Seiner Gerechtigkeit gefüllt und dieser köstliche Schatz dem Gläubigen zugesichert. Und diese Sündenvergebung ist nichts bloß Vorübergehendes, vielmehr wie ein quellender Born, welcher sich täglich und stündlich in die Seele ergießt, so lange ein Mensch nur im Glauben beharrt, und welcher sich auch an dem Gefallenen erneut, wofern er in bußfertigem, ungeheucheltem Glauben seiner teilhaft zu werden strebt.

Empfängt nun der bußfertige Sünder hiermit wirklich jene vom Geist Gottes in Wort und Sakrament dargebotene tröstliche Versicherung? darf er die Gewißheit ganz und voll sich zueignen, daß Gott sein in Christo versöhnter Vater sein wolle, zu dem er hinfort im friedvollen Verhältnis eines Kindes stehen soll? Im Unterschiede zur Leugnung dieser Frage auf kath. wie auf ref. Seite behaupten die lutherischen Symbole mit großer Freudigkeit es als eine für den Gerechtfertigten nicht bloß potentiell und möglicherweise, sondern thatsächlich und notwendig vorhandene Gewißheit, daß er die Vergebung seiner Sünden wahrhaftig erhalten habe und ein Kind Gottes sei (hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in evangelio). Es gehört zur charakteristischen Eigentümlichkeit des ev.-lutherischen Standpunktes, jedesmal wenn man recht in sein eigenes Innere geschaut und völlig die Tiefe und Abscheulichkeit der in uns wohnenden Sünde erkannt hat, das Glaubensauge von dem allem abzuwenden und, den Blick auf Christum allein geheftet, sich im Glauben über die Schranken und Trübsale der Gegenwart zum heiligen und ewigen Gott emporzuschwingen, um kraft der Gemeinschaft mit ihm ebenso kühn und getrost da zu stehen, wie man an sich selber nichts ist. Gleichwohl geht seit den Anfangszeiten der Reformation daneben her eine, anfänglich wie unbewußt auftretende, aber zu wachsender Klarheit sich entwickelnde Anerkennung der Thatsache, daß es auch für den Gerechtfertigten unmöglich ist, solche morgensfrische Glaubensgewißheit beständig ungestört zu bewahren. Ja die Möglichkeit eines Rückfalles, eines Verlorengehens der Gnade wird für den Fall des Aufhörens des sie bedingenden Glaubens ausdrücklich anerkannt.

Worin aber besteht das Wesen des rechtfertigenden Glaubens? Derselbe besteht in der Hingabe an Gott allein, den einigen Heiland zugleich und Schöpfer, den Allerbarmenden und Allvermögenden, in der völligen Versenkung in die Gnade Gottes, kraft deren man als unverdiente Gabe von ihm die Vergebung und das neue Leben empfängt, und zwar dies in dem Bewußtsein, daß man aus eigener Kraft dieses neue Leben ebensowenig hervorzubringen

vermag, als der Mensch das ursprüngliche natürliche Leben erschaffen konnte. Denn nur dadurch daß das gefallene Geschöpf sich lediglich empfangend zu seinem Schöpfer-Heiland verhält, kann das richtige Verhältnis zu stande kommen, sowohl zu seinem Gott als innerhalb seines eigenen Wesens und Daseins. Ein Ausschluß des ethisch thätigen und triebkräftigen Moments aus dem Glaubensbegriffe findet thatsächlich nicht statt. Vielmehr gilt als vornehmster und eigentlich charakteristischer Zug des Glaubens gemäß evangelischer Auffassung dies, daß er eine fiducia specialis ist, d. h. eine persönliche Herzenszuversicht zu Gottes Gnade in Christo Jesu, dem Gekreuzigten und Auferstandenen; wobei nicht allein die höchste und tiefste Geisteskraft des Menschen in Anspruch genommen wird, sondern womit eine sittliche Wirkung innerlichster Art unzertrennlich verbunden ist. Fragen wir aber, warum der Glaube an Christum rechtfertigt, so wird von Luther in seinem Kommentar zum Galaterbriefe ganz mit den evangelisch-lutherischen Symbolen übereinstimmend bezeugt: Justificat ergo fides, quia apprehendit et possidet eum thesaurum, videlicet Christum praesentem. Diese Auffassung teilt auch Melanchthon, wenn er in der Apologie die Ansicht der Katholiken bekämpft, welche den Glauben als Anfang oder Vorbereitung zur Rechtfertigung betrachten. In der Verheißung liegt die volle Gabe der Rechtfertigung eingeschlossen; und es bedarf nichts weiteren, als die Verheißung sich wirklich anzueignen, damit sie in realen persönlichen Besitz übergehe. Dieser instrumentale Charakter des rechtfertigenden Glaubens widerspricht in keiner Weise der andern Bestimmung desselben, wonach er lebendiger Glaube ist. Im Gegenteil muß er dieses notwendigerweise sein, um das Organ für die Aufnahme Christi sein zu können, welcher ja das Leben selbst und lauter Leben ist.

Das Verhältnis zwischen diesem neuen Leben d. h. der Wiedergeburt des menschlichen Herzens und dem ganz gleichzeitigen Rechtfertigungsakte Gottes, oder anders ausgedrückt zwischen dem rechtfertigenden und neugebärenden Glauben, hat die Konkordienformel mit folgenden Worten ins Klare gestellt: Sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, sed tamen numquam est sola (quin caritatem et spem semper secum habeat). Es wird hier anerkannt, daß das neue Leben unauflöslich mit der Rechtfertigung verbunden sei, daß die beiden Seiten des Glaubens, die apprehensio und operatio, in der Wirklichkeit unzertrennlich zusammengehören (bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter), während doch zugleich ihre begriffliche Unterscheidung mit vielem Ernste hervorgehoben und großes Gewicht darauf gelegt wird, daß beides, Ursache und Folge, nicht zu verwechseln noch zu vertauschen sei. Oportet personam primum esse justam, antequam bona opera facere queat; fides vero apprehendit gratiam Dei in Christo, qua persona justificatur. Nur dadurch, das die erstere der beiden genannten Seiten in ihrer selbständigen Bedeutung für den Gedanken anerkannt wird, ist es möglich, die andere aufzufassen als ein wirkliches Einwohnen und Leben Gottes im Menschen; nur so kann die Einheit zwischen beiden zu voller Wahrheit werden. Auch die lutherische Kirche verbindet nach Anweisung der Schrift den wahren Glauben und die wahre Liebe mit einander durch ein unauflösliches Band; aber an Stelle der von den Katholiken behaupteten fides caritate formata setzt sie eine caritas fide formata in der

festen Überzeugung, daß rechte Liebe in einem Herzen gar nicht aufleben könne, ohne die Gemeinschaft des Glaubens mit Christo.

Das nämliche tiefe Bewußtsein der eigenen Schuld und Ohnmacht, durch welches wir — laut den Erklärungen unserer Symbole — uns gedrungen fühlen, unerschütterlich festzuhalten an der Rechtfertigung aus dem Glauben allein um Christi willen, führt uns auch zur heiligen Schrift, der Quelle und Burg des Christenglaubens, und bindet uns an dieselbe als eine Vertreterin des Göttlichen auf Erden, gegenüber aller menschlichen Beschränktheit und Unbeständigkeit. Was man als Formalprinzip des Protestantismus genannt hat, ist wesentlich gar kein neues Prinzip, sondern das Materialprinzip selbst, nur von einer anderen Seite betrachtet. Beide sind darin Eins, daß sie bezeugen, wie der wahre Glaube alles Eigene aufgibt, um alles in Gott zu besitzen. Während aber das ev. Heilsbewußtsein die Sache selbst enthält, dient das Schriftprinzip, die Form für dieselbe auszusprechen.

Der Schriftkanon wurde von den Reformatoren zu Anfang unbedenklich und ohne Einwendung so angenommen, wie er von der ganzen Kirche schon seit Mitte des 4. Jhdts. der Hauptsache nach als Offenbarungsurkunde anerkannt worden war. In Übereinstimmung mit dem 59. Kanon des Laodicinischen Konzils (ca. 370) unterscheidet Luthers deutsche Bibel zwischen kanonischen Schriften und jenen von Hieronymus als apokryphisch bezeichneten Büchern, „so der hl. Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind." Zwischen dem Neuen und dem Alten Testament dagegen wird hinsichtlich ihrer Auktorität und Würde keinerlei Unterschied gemacht. Der erste und nächste Grund um deswillen auch die lutherische Kirche das A. u. N. Testament als „die heilige Schrift" annahm und gelten ließ, war unleugbar die Tradition der allgemeinen christlichen Kirche. Aber daneben gibt es für sie noch eine weitere Garantie zu gunsten der Urkundlichkeit und Zuverlässigkeit der Schrift als Gottes wahrhaftiger Offenbarung, welche mehr als alles andere den Sinn und Geist unserer Kirche in der fraglichen Beziehung gegenüber dem des Katholizismus charakterisiert. Wir meinen das innere Zeugnis des hl. Geistes, als Versiegelung und Bekräftigung des Wortes Gottes im Herzen des Gläubigen, wodurch der Charakter der h. Schrift als wichtigsten Gnadenmittels mit ihrer Bedeutung als Norm und Regel der ewigen Wahrheit vereinigt wird.

Fragt man, in welchem Sinne die hl. Schrift Gottes Wort ist, so antwortet die Upsala-Synode vom Jahre 1593 (wo die Augsb. Konfession für Schweden angenommen wurde), daß „die hl. Schrift ihren Ursprung vom heiligen Geiste hat." Dieser Gedanke ist für sämtliche evangelischen Bekenntnisschriften eine ebenso selbstverständliche Voraussetzung, wie es für das Tridentinum sein Bewußtsein ist, ex auctoritate ecclesiae zu reden, weshalb in den ersteren die Inspiration fast ebenso selten ausdrücklich zur Sprache kommt, wie im letzteren die Kirche. Die ev. Anschauungsweise betreffs der Inspiration der h. Schrift dürfte ihren bestimmtesten symbolischen Ausdruck wohl in den schmalkaldischen Artikeln gefunden haben, wo Luther auf den Umstand aufmerksam macht, daß die Propheten, welche „redeten, getrieben von dem heiligen Geiste", von dem Apostel speziell als „heilige Menschen Gottes" bezeichnet werden; sie seien also nicht in solcher Weise zum Weissagen getrieben

oder genötigt worden, wie dies manchmal bei weltlich gesinnten unheiligen Menschen der Fall gewesen, sondern als fromme, mit Gottes Wort verkehrende und in demselben forschende Menschen.

Für eine richtige Kenntnis des ev.-luth. Formalprinzips gilt es, das Verhältnis näher ins Auge zu fassen, in welchem es zum katholischen Traditionsprinzip, zur schwärmerischen Geisttreiberei der ultrareformatorischen Sekten, sowie endlich zum Vermögen der natürlichen Vernunft steht; unter welchen Gesichtspunkten der erstgenannte selbstverständlich der wichtigste ist. Die lutherische Kirche ist vom kath. Traditionsprinzip ebenso entfernt wie von der totalen Verleugnung alles dessen, was Tradition heißt. Prinzipiell wird die Tradition der kirchlichen Sitte freigegeben, ausgenommen wo sie als ein Bekenntnismerkmal zu bewahren oder einer falsch zugelegten verdienstlichen Bedeutung wegen abzuschaffen ist. Was aber die Kirchenlehre betrifft, so genießt die von der Gesamtkirche aufgestellte Lehrauffassung ein großes Ansehen, sowohl in unseren Bekenntnisschriften als in unserer klassischen Theologie und zwar in desto höherem Grade, als jene Aufstellung selbst und ihre Träger dem Zeitalter der Apostel näher standen. Die Schriftauslegung muß aber in Gemäßheit der herrschenden Kirchenlehre der Vorzeit geschehen, nur soweit dieselbe nicht der Bibel widerstreitet. Was die vom Schriftworte unabhängige höhere Erleuchtung betrifft, auf welche die Schwarmgeister Anspruch machten, so lag den Reformatoren, ihrer eigenen Erklärung zufolge, es noch mehr am Herzen, dieser Verirrung entgegenzutreten und ihr gegenüber die Bedeutung des Wortes Gottes geltend zu machen, als die Polemik wieder die Auswüchse der röm. Tradition. Nur dadurch, daß der Mensch unter Anfechtung und Gebet immer tiefer in die Schrift eindringt, gewinnt er wirklich reichere innere Erleuchtung, deren Charakter und Wert sich daher prüfen läßt am Lichte des geschriebenen Wortes. Keinen irgendwie größeren Spielraum, als er jener unmittelbaren Geistesoffenbarung des Mystizismus eingeräumt wird, weist unsere Kirche der natürlichen Menschenvernunft zu, sofern und soweit es auf die Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit ankommt. Abgesehen vom fortwährenden instrumentalen Nutzen der Vernunft oder des Verstandes, erkennt die Konkordienformel lediglich dies an, daß wir auch nach dem Sündenfalle eine scintillula notitiae Dei übrig haben, welche, wenn gereinigt durch Gottes zuvorkommende Gnade, als Anknüpfungspunkt dienen kann und soll für die spezifische göttliche Offenbarung. Erst indem sie durch diese mit wahrem Wesen und Leben erfüllt werden, werden die der Vernunft von Natur eignen Anlagen zur Aufnahme der Heilswahrheiten zu vollen Lebensrealitäten.

III. **Voraussetzungen und Folgen der Rechtfertigung.** Was zuvörderst den Gottesbegriff im allgemeinen betrifft, so wird diese erste und allgemeinste Voraussetzung der Rechtfertigungslehre in den Symbolen unserer Kirche nur vorübergehend behandelt, da hierüber unter den christlichen Sonderkirchen eigentlich keine Differenz stattfindet. Dogmatisch aber weicht die luth. Auffassung des dreieinigen Gottes — abgesehen von dem Unterschiede zwischen morgenländischer und abendländischer Anschauungsweise — sowohl von der römisch-katholischen als von der reformierten dadurch ab, daß sie den rechten Mittelweg hält zwischen einer an heidnischen Pantheismus grenzenzen gnostisch-sabellianischen, und einer zu falschem Judaismus hinneigenden ebioni-

tisch-arianischen Vorstellungsweise. Dem Gerechtfertigten schwebt Gott zunächst in doppelter Beziehung vor Augen: als der Versöhnende und als der Versöhnte; er ist sich bewußt einen göttlichen Vater im Himmel zu haben, welcher versöhnt ist, und einen göttlichen Bruder, durch welchen die Versöhnung zu stande gekommen. Im Anschluß hieran ergibt sich dann zugleich das Bewußtsein vom göttlichen Geiste, welcher den Gerechtfertigten dieser Versöhnung teilhaftig gemacht hat, als einer dritten Person der Gottheit neben dem Vater und dem Sohne, sofern die zueignende Thätigkeit Gottes ja doch eine andersartige sein muß als jene versöhnende. Aber in heilsgeschichtlicher Hinsicht nicht weniger als in überweltlicher ist und bleibt doch das höchste Augenmerk, auf welches alles bezogen wird, wie auch die tiefste Voraussetzung, von welcher die ganze christliche Theologie ausgeht, Gottes absolute Einheit. An ihr festzuhalten ist für unser sittliches wie für unser religiöses Bewußtsein gleichsehr unentbehrlich. — Hinsichtlich der Person Christi hat Art. VIII der Konkordienformel zu den in Art. III der Augustana aufgenommenen herkömmlichen christologischen Bestimmungen einige neue hinzugefügt. Auch diese freilich enthalten nur eine folgerichtige Entwicklung des auf den alten, wahrhaft ökumenischen Konzilien Vereinbarten. Weil die Überzeugung feststand, daß von der wahren persönlichen Vereinigung der Naturen Christi (ohne irgendwelche Vermischung oder Verwandlung derselben) die Möglichkeit und Wirklichkeit des Heilswerkes abhänge, bemühte man sich die daraus folgende wahrhaftige Gemeinschaft der Eigenschaften dieser Naturen oder Lebensformen in zusammenhängender Folge auseinanderzusetzen. Schon in der persönlichen Erscheinung unseres Heilandes war die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen durch diese communio naturarum und communicatio idiomatum prinzipiell gegeben. Was aber da gleichsam in nuce vorhanden war, mußte in dem Werke Christi zu einem Baume heranwachsen, welcher die Bestimmung hatte, die ganze Menschheit zu überschatten und unter dessen Schatten jedes einzelne Menschenkind Ruhe, Erquickung, Schirm und Schutz finden könne. In der Auffassung dieses Werkes des Erlösers an sich ist die luth. Kirche mit der römisch-katholischen im allgemeinen einverstanden, sofern die Satisfaktionstheorie Anselms von beiden zu grunde gelegt wird (wenngleich die Bedeutung des Opfers Christi [dort als ein für allemal vollbrachter Genugthuung hier als teils überflüssig teils mangelhaft] verschieden gefaßt wird). Ebensowenig wird die Fürbitte Christi oder intercessio coelestis an sich auf verschiedene Weise dargestellt, während sie in ihrer Anwendung nach katholischer Ansicht erst durch das Meßopfer volle Realität erhält, gemäß lutherischer aber nur die stetige Heilswirkung des Verdienstes Christi vergegenwärtigt. Bei den speziellen Akten des Erhöhungs- sowie des Erniedrigungsstandes unseres Heilandes hat in betreff der Höllenfahrt Christi lutherischerseits ein Fortbildungsversuch stattgefunden, den schon die C. Aug. andeutet, die F. Conc. aber bestimmt ausspricht. Christus ist der Unteilbarkeit seiner Person zufolge als ganzer Gottmensch (tota persona, Deus et homo) ins Totenreich (ad inferos) niedergefahren, und zwar ist diese schon im apostolischen Symbolum vom Todesleiden ausdrücklich unterschiedene Hadesfahrt erst nach dem Begräbnisse (post sepulturam) geschehen. Durch diese (zunächst wider den Hamburger Theologen Äpinus ge-

richtete) Lehrbestimmung erscheint die im reformierten Lehrbegriffe zu Tage tretende Ineinandermischung dessen, was auf der Erde und dessen was im Hades durch Christum geschehen, zurückgewiesen.

Die letzte objektive Voraussetzung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ist die göttliche Gnade, von welcher die C. A. art. V lehrt: Spiritus sanctus fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium. Hierdurch wird, im Gegensatz gegen jede Art von Pelagianismus, Gott für den alleinigen Grund alles Heils erklärt. Mit nicht geringerer Entschiedenheit aber wird in Art. XIX desselben Bekenntnisses gegenüber dem falschen Prädestinatianismus und in Übereinstimmung mit Joh. 8, 44 gelehrt, die Ursache der Sünde sei des Teufels und der bösen Menschen eigener Wille. Diesen scheinbaren Widerspruch sucht die F. Conc. a. XI zu lösen mittelst scharfer Unterscheidung zwischen dem Vorherwissen Gottes, wodurch ihm von Ewigkeit her das zukünftige Loos jedes Menschen bekannt ist, und zwischen der Vorherbestimmung, wonach er in Christo Jesu die Seligkeit aller Menschen will (Christus sei verus ille liber vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur). Die große Schwierigkeit, welcher das Verständnis der Wege Gottes zur Verwirklichung seines allgemeinen Gnadenwillens für uns hienieden unterliegt, vollständig anerkennend, warnt das Bekenntnis (ebd., S. 716 M.), ne in his rebus expendendis cogitationibus nostris nimium indulgeamus. Wir müssen uns begnügen mit der zweifellosen Gewißheit, daß der Herr die rechte Zeit und Stunde weiß für die Berufung eines Jeden, und daß seine Gerichte allezeit gerecht sind, auch dann, wenn sie mit Strenge über ganze Länder ergehen und sich bis in die ferne Zukunft erstrecken.

Endlich müssen wir auf die subjektiven oder anthropologischen Voraussetzungen der Rechtfertigung einen Blick werfen, wobei zuerst der Urstand und die Sünde zur Sprache zu kommen haben. Ohne den katholischen Unterschied zwischen einem natürlichen oder formellen Ebenbild Gottes (imago) und einem übernatürlichen oder realen (similitudo) aufzunehmen, lehrt unsere Kirche, daß der Mensch ad imaginem et similitudinem Dei geschaffen wurde. Hauptinhalt dieses göttlichen Ebenbildes war die ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis), welche einerseits keine bloße Möglichkeit, andererseits keine völlige Entwicklung der geistigen Kräfte bedeutete, zu der aber zugleich ein harmonisches Ebenmaß der körperlichen Eigenschaften nebst Freiheit von Leiden und Tod hinzukam. Je erhabener und herrlicher diese Vollkommenheit des ersten Menschen geschildert wird, von desto furchtbareren Folgen begleitet erscheint das Entfallen aus derselben. Was erst auf diesem Punkte recht vor die Augen tritt, ist, daß unsere Kirche nicht gleich der römischen vorzugsweise bei den Thatsünden stehen bleibt, sondern auf die Erbsünde zurückgeht als den sündigen Zustand, von welchem alle Thatsünden nur einzelne Äußerungen sind. Zwar wird auch lutherischerseits zunächst die negative Seite der Erbsünde hervorgehoben, d. i. der Verlust des Ebenbildes Gottes und der ursprünglichen Gerechtigkeit; aber aufs Nachdrücklichste wird dabei betont, daß es sich nicht um eine bloße Minderung oder Abschwächung des Lichtes der Vernunft und der Willenskraft handle, sondern um einen gänzlichen Mangel der gottgefälligen Gesinnung und zwar dies zumal im Hinblick auf die erste Tafel der

göttlichen Gebote, vor allem auf das Hauptgebot, dessen Inhalt die kindliche Furcht des Herrn und das kindliche Vertrauen zu ihm bildet. Von allen den verschiedenen Gesichtspunkten, worunter die Sünde sich betrachten läßt, hat das Schuldbewußtsein im luth. Lehrbegriffe die tiefste und durchschlagendste Bedeutung; und zwar gilt dies nicht nur für die Thatsünden, sondern ebenso auch für die Erbsünde.

Ungeachtet der furchtbaren Macht und Ausdehnung der Sünde wird doch ein gewisser Rest der Gottähnlichkeit im gefallenen Menschengeschlechte anerkannt, welcher sich im Sünder als drückende Anklage seines Gewissens, nicht zu sein wie er sein soll, kundgebe. Daran anknüpfend übt der hl. Geist am Menschen seine Heilswirkungen, wobei der Mensch in erster Linie immer als der von der Gnade ergriffene, und demnächst erst als der sie ergreifende dargestellt wird. Gewöhnlich wird diese geistliche Entwicklung des Menschen als Buße oder Bekehrung bezeichnet und geschildert als bestehend in einer Folge von Akten, welche die berufende und erleuchtende Gnade des h. Geistes im Innern des Menschen wirkt. Als die beiden Bestandteile der Buße werden hervorgehoben: die Reue (contritio), welche entsteht, wenn das Gesetz uns die Tiefe unserer Sünde und Gottes brennenden Zorn über dieselbe, wie er im Opfertode Christi zu Tage tritt, offenbart; sodann der des Heils in Christo sich getröstende Glaube (fides salvifica), das rettende Licht von oben, welches Gottes Barmherzigkeit der Seele schenkt, da niemand sonst die Schrecken und Qualen des Schuldgefühls, ohne zu verzweifeln, aushalten könnte. Si quis volet — fügt Melanchthon (Apol. p. 171) zu — addere tertiam partem poenitentiae, videlicet dignos fructus, h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur.

Obschon also zugegeben wird, daß der Rechtfertigung gewisse Lebensfrüchte vorhergehen, sind unsere Bekenntnisschriften doch unermüdlich in dem Bestreben, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Leben des gerechtfertigten und dem des nicht gerechtfertigten Menschen hervorzuheben. Wahrhaft gut kann weder die innere Gesinnung, noch der äußere Wandel werden, ehe sie beide sich bestimmen lassen durch die Dankbarkeit für und die Freude über empfangene Gnade, nebst der darauf gegründeten Hoffnung aufs himmlische Erbe; oder anders ausgedrückt: ehe die durch die knechtische Furcht vor Gott bedingte Flucht von ihm in ein kindlich vertrauensvolles Nahen zu ihm verwandelt worden ist. Bloß dadurch, daß die Schuld und das Schuldgefühl weggenommen worden ist, kann die Macht der Sünde allmählich aufgehoben werden. In zwiefacher Weise setzt der Geist seine erlösende Wirksamkeit beim gläubigen Menschen fort, teils dadurch, daß er mit der zwingenden und doch freien Gewalt der Liebe immer reichere Früchte hervorruft an dem Zweige, welcher jetzt der Wurzel und des Saftes von dem wahren, echten Ölbaume teilhaftig geworden ist, teils dadurch, daß er ihn aufrecht hält und stärkt im Kampfe wider die durch die Wiedergeburt zwar aus der Festung selbst verdrängten, aber noch keineswegs vernichteten inneren Feinde, gegen welche es in dieser Kraft von oben fortkämpfen gilt bis in den Tod. Von diesen beiden Seiten der Heilsentwicklung wird die erstere mit besonderem Nachdrucke geltend gemacht. Weil aber das Wesen des Menschen nur allmählich vom Geiste Gottes durchdrungen wird, ist auch für den Wieder-

gebornen, wenn schon nur als untergeordneteres Motiv seines Handelns, das göttliche Gesetz noch erforderlich (der sog. usus legis tertius, s. F. C. a. VI), soweit er nämlich noch nicht völlig zur neuen Kreatur geworden ist oder soweit die angeborne böse Natur noch immer in den Gliedern sich regt.

In mehr als einer Beziehung schied sich die lutherische Kirche von der bis dahin herrschenden Vorstellungsweise über den Charakter derjenigen guten Werke, deren Übung dem Gerechtfertigten und Wiedergebornen obliegt. Durch den adiaphoristischen Streit (vgl. oben, S. 175) erging an sie die Aufforderung, die Wahrheit darzulegen, daß auch solche Handlungen, welche man an und für sich als gleichgültige betrachten darf, dennoch in concreto eine sittliche Bedeutung gewinnen. Andererseits wird eine ganze Schar von Werken, die das Papsttum als vortrefflich und heilskräftig hoch erhebt, mit völliger Entschiedenheit so beurteilt, daß sie entweder für geradezu schriftwidrig und troß alles frommen Scheines verwerflich erklärt werden (z. B. das Mönchsleben), oder daß ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit als bedingt durch die Gesinnung, mit welcher und die Verhältnisse, unter welchen man sie zur Ausführung bringe, dargestellt werden (so namentlich das Cölibat und das Fasten). Verwerflich bleibe durchweg der äußerliche Zwangscharakter und der Wahn der Verdienstlichkeit, durch welchen auch, was gut sein könnte, diesen Charakter verliere und leicht ins Gegenteil umschlage. Aber troß dieses starken Accentes, der auf Innerlichkeit und auf fortgehende Erneuerung des Sinnes und Wandels gelegt wird, lehrt die luth. Kirche doch keineswegs, daß es möglich sei, diese Entwicklung schon hienieden bis zur völligen Überwindung und Ausschließung der Sünde fortzuführen.

Erst „der Tod dient dazu, dieses Fleisch der Sünde wegzuschaffen, auf daß wir völlig neu aufstehen", sagt die Apologie. Die Seele hat nach dem Tode nicht erst einen jenseitigen Läuterungsprozeß im Fegfeuer durchzumachen; die betreffende römische Lehre heißt den schmalkaldischen Artikeln „eine Teufelslarve, durch welche der articulus principalis gänzlich untergraben werde." So wird auch das ganze Unwesen der Seelenmessen verworfen; dieselben seien ebenso nutzlos für die Abgeschiedenen, wie herabwürdigend und beleidigend für Christum, unseren einigen Erlöser. Daß die luth. Kirche ganz und gar jede Möglichkeit der Bekehrung und der Sündenvergebung jenseits des Grabes in Abrede stelle, ist oft behauptet worden; doch würde es dann schwer zu erklären sein, wozu die Fürbitten für die Toten, deren bedingte Zulässigkeit von Melanchthon in der Apologie und von Luther in seinem großen Bekenntnis von 1529 anerkannt wird, dienen sollten. Keinem Zweifel aber unterliegt es, daß unsre Kirche die sog. Apokatastasislehre, sowie jede gröbere Art von Chiliasmus verurteilt (C. A. a. XVII). Bemerkenswert ist in eschatologischer Hinsicht noch, daß Luthers gr. Katechismus gegen den Ausdruck resurrectio carnis (anstatt: corporis) Bedenken äußert, als wodurch der Gedanke nach dem Fleischmarkt hingeführt werde statt nach dem Grabe. Es dürfte darin eine Mahnung liegen, im Gegensatze zur krassen römischen Vorstellung vom Auferstehungsleibe, des Apostels Worte 1 Kor. 15, 36—50 sorgfältig zu beherzigen.

IV. **Gnadenmittel und Kirche.** Vergleicht man die hl. Schrift mit den Symbolen betreffs der Art, wie beide von den Gnadenmitteln reden, so

ist es auffallend, wie die Bedeutung derselben von den letzteren stärker hervorgehoben wird, als von der ersteren. Die Schrift als eines der Gnadenmittel ist ja die Sache selbst, und da ist es ebenso natürlich, daß die Reflexion über diesen ihren eigenen Charakter zurücktritt, wie es natürlich ist, daß auf dem Gebiete des Schönen die Ästhetik oder Theorie der Kunst in schöpferischen Zeiten kaum hervortritt. Für den Protestantismus ergab sich das besondere Bedürfnis, die Gnadenmittel, vorzugsweise das Wort Gottes, hoch zu stellen, um hierdurch ein Gegengewicht gegen den Katholizismus zu erhalten, welcher die kirchliche Hierarchie für die Vermittlerin der Gnade ausgibt. Schon in C. A. a. V wird daher die Stellung angegeben, welche die Gnadenmittel im allgemeinen zur Rechtfertigung einnehmen, nämlich als Mittel des hl. Geistes den rechtfertigenden Glauben hervorzubringen. Der allgemeine Begriff eines Gnadenmittels erhellt schon gewissermaßen aus dem Worte „Gnadenmittel", worin einerseits liegt, daß Gottes Gnade wirklich in ihnen enthalten ist, so daß sie gleichsam die Kanäle sind, durch welche die göttliche Gnade zur Erde herniederströmt, anderseits, daß diese Gnade gleichwohl nicht mit ihnen völlig eins geworden ist, sondern daß Gott nach freiem Wohlgefallen dieselbe mit dem äußeren Elemente verbunden hat und fortwährend verbindet als dem Mittel, wodurch sie dem Menschen zugeführt wird. Das erstere Moment wird vorzugsweise betont, ohne daß das andere verleugnet oder verschwiegen würde. Weder ausdrücklich noch stillschweigend wird der fast magischen Auffassung des Katholizismus vom Wesen und Wirken der Gnadenmittel zugestimmt.

Das Wort ist das hauptsächlichste und eigentlichste Gnadenmittel, von welchem jedes andere seinen besonderen Charakter erhält. Wie dasselbe nicht etwa erst von der Kirche seine hohe Bedeutung und Bestimmung empfängt, so ist es auch nicht das Zeugnis der Kirche, welches diese Bedeutung erst verbürgte und sicherte. Vielmehr unmittelbar erweist sich das Wort selbst dem Gewissen eines Jeden, der sich ihm öffnet, als Gottes wesentliches und wahrhaftiges Wort. Von der Kirche Christi erhält man freilich die erste, überaus wichtige und wertvolle Hinweisung zu ihm als der lauteren Quelle des höheren Lebens, sowie aller echten und gewissen Ewigkeitsgedanken; aber Christus selbst muß es sein, von welchem wir die innerliche Bestätigung und Vergewisserung für das alles erhalten. Und wie das Gesagte nicht nur von der Urkunde der h. Schrift gilt, sondern auch von der auf sie gebauten und aus ihr fließenden mündlichen oder schriftlichen Predigt, so kann abgeleiteterweise auch die letztere als ein Gnadenmittel anerkannt werden. Das Vermögen der Predigt sowie des Wortes selbst, die Gnade dem Menschen zu übermitteln, beruht allein auf Gott: darum, weil es Gottes Wort ist, ist es voll Geist und Leben, ein Same der neuen Geburt, eine Kraft zur Seligkeit allen denen, die da glauben. Hinsichtlich der Frage, wie der Geist mittelst des Wortes wirke, steht die Annahme fest, daß diese Wirkung keineswegs nur auf dem Wege der Reflexion vor sich gehe, daß vielmehr der Geist Gottes persönlich im Worte gegenwärtig sei, woher allein die dem Zustande der Individuen entsprechenden Wirkungen erklärlich werden. Das Wort besteht aus zwei Bestandteilen, dem Gesetz und dem Evangelium, welche von einem und demselben hl. Geiste, dem Inhaber sowohl des Strafamts als des Trostamts herstammen,

daher auch den Einen und selbigen Gotteswillen zum Ausdruck bringen, wie er einerseits der heilige, die Sünde verdammende, anderseits der gnädige, die Sünde vergebende Wille ist. Es galt besonders um der antinomistischen Streitigkeiten willen (oben S. 174) gleicherweise den Unterschied des Gesetzes vom Evangelium mit deutlichster Schärfe hervorzuheben, nicht minder aber auch ihren innigen Zusammenhang und ihre Unzertrennlichkeit zur Geltung zu bringen; es galt zu zeigen, daß das Evangelium gibt, was das Gesetz fordert (F. C. a. V, VI).

Sacramenta, sagt die Apologie (p. 202), vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. In betreff der Verbindung zwischen elementum und verbum macht Luther aufmerksam, wie es keineswegs genüge, gemäß Augustins Spruch (Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum) irgend welches beliebige göttliche Wort zum sichtbaren Zeichen hinzutreten zu lassen; vielmehr müsse das Wort einen ausdrücklichen Befehl und eine bestimmte Zusage des Allmächtigen enthalten, daß er das hierzu angewiesene irdische Ding zum Vehikel der Mitteilung und Besiegelung seiner Gnade gebrauchen wolle. Was weiter den Zweck des Sakramentes betrifft, so wird, wie sichs gebührt, in erster Linie immer die sakramentale Seite ins Auge gefaßt, d. h. das, was Gott dadurch dem Empfänger verleiht, nämlich eine Versicherung und Versiegelung seiner Gnade verbunden mit Erweckung und Stärkung des Glaubens, als des diese Gabe empfangenden Organes. Aber in zweiter Linie wird auch eine sakrifizielle Seite anerkannt, obgleich keineswegs im Sinne eines katholischen Opfers, sondern nur in der Eigenschaft eines Bekenntnisses, Dankes und gegenseitiger Liebeserweisung.

Das Wort, welches die Grundlage der Taufe bildet, ist ein zwiefaches: der Befehl Matth. 2, 18—20 und die Verheißung Mark. 16, 16. Dieses zwiefache Gotteswort ist es, was das Wasser in Besitz nimmt und es heiligt, ungefähr so, wie das vierte Gebot die Stellung der Eltern zu den Kindern heiligt (Luther). Aber so wenig die Reformatoren hiemit einer magischen Vorstellungsweise huldigen, ebenso entfernt sind sie von der rationalistischen Anschauung, nach welcher die Taufe eigentlich nichts weiter sein soll, als die Aufnahme in die Gemeinschaft der christlichen Kirche und nur in abgeleitetem und bildlichem Sinne das Mittel zur Verbindung mit dem dreieinigen Gotte selbst. Gerade im Gegenteil wird die Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne im hl. Geiste als das Primäre betrachtet, im Verhältnisse wozu die Gemeinschaft mit der Kirche als etwas Sekundäres erscheint. Die spezifische höhere Gnadenwirkung oder himmlische Materie (materia coelestis) bei der Taufe erfährt zwar keine ausdrückliche symbolische Fixierung; sie wird aber mit dem Namen verknüpft, auf welchen die Taufe geschieht, weshalb die auf dem Grund der Symbole weiter bauende luth. Dogmatik den göttlichen Geist selbst als jene Materie bezeichnete. Die Taufe ist das rechte im Segen fortwirkende und bleibende Bad der Wiedergeburt (Tit. 3, 5). Dessenungeachtet wird es für jeden in der Kindheit getauften Menschen als unerläßliche Notwendigkeit erkannt, in reiferem Alter die Schule wahrer Bekehrung durchzumachen, da nach Gottes für die vernünftige Schöpfung unverbrüchlichem Gesetz der Weg der freien, persönlichen Entwicklung der einzige sei, auf welchem die Macht der Sünde gebrochen und überwunden werden könne. Es entspricht

vollkommen dem Geiste der hl. Schrift, wenn die Augustana in ihrem hie und da als zu scharf getadelten Art. IX das Verwerfungsurteil über diejenigen ausspricht, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei, womit jedoch keineswegs jede Möglichkeit, daß auch ungetaufte Kinder selig werden, in Abrede gestellt wird. Der gewöhnlichen Einwendung, welche vom vermeintlichen Unvermögen der Kinder zum Glauben hergenommen ist, begegnet Luther im Cat. mai. p. 494 mit den Worten: Gott möge wohl dem Kinde, auf die Fürbitte der Gemeinde oder der sie vertretenden Gevattern, den nötigen Glauben schenken.

In der Taufe, wenigstens wo diese als Kindtaufe stattfand, hat das Leben des neuen Menschen, wenn auch nur seinem geheimnisvollen Keime nach, angefangen; das Abendmahl aber ist (nach Cat. mai. p. 502) — cibus animae, novum hominem alens et fortificans. Da es galt, einerseits der Irrlehre des Katholizismus, anderseits dem Spiritualismus der Reformierten und der Socinianer gegenüber feste Schranken zu errichten, sah man sich veranlaßt, beide Elemente des Abendmahls, das sichtbare und das unsichtbare, nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse näher zu bestimmen. Daß mit dem geweihten Brot und Wein, diesen einfachsten und naturgemäßesten Nahrungs- und Erfrischungsmitteln, während der Abendmahlsfeier der wahre Leib und Blut des verklärt zur Rechten Gottes thronenden Gottmenschen sich vereinigen, beruht ausschließlich auf Gottes Wort und Verheißung, deren Kraft von der Konkordienformel (p. 664) mit der Kraft verglichen wird, welche dem allmächtigen Schöpferwort an das erste Menschenpaar: „Seid fruchtbar und mehret euch“, innewohnte. Die Art und Weise jener Vereinigung oder das, was die Dogmatik die „innere Form“ derselben nennt, wird ebendas. (p. 672. 680 f.) in hauptsächlichem Anschluß an Luther näher dahin beschrieben: Christus ist seiner verherrlichten Menschennatur nach im Abendmahle gegenwärtig, weder bloß dynamisch (repletive), wie er es gleichmäßig aller Orten und in allen Weisen ist, noch auch rein lokal (circumscriptive), wie er einst in den Tagen seiner Erniedrigung jederzeit an einem gewissen Orte war, was ihn hinderte zu gleicher Zeit und in dem nämlichen Sinne auch anderswo zu sein; sondern „definitive“, womit bezeichnet wird, daß er, ohne seine Allgegenwart aufzugeben, dennoch, wo das heil. Abendmahl gefeiert wird, in einer höheren Weise gegenwärtig ist, welche sich mit menschlichen Worten nicht aussprechen, noch weniger begrifflich fassen läßt, vermöge ihrer Einzigartigkeit aber sich von jeder anderen Teilnahme und Gemeinschaft mit ihm unterscheidet. Die letzten Konsequenzen dieser streng realistischen Abendmahlslehre bestehen in der Annahme eines mündlichen Genossenwerdens des Leibes und Bluts Christi (manducatio oralis) und einer Teilnahme auch der ungläubigen und unwürdigen Abendmahlsgäste an diesem Genusse, freilich mit richterlich verhängnisvoller Wirkung. Hiebei gilt es im Auge zu behalten, daß jeder Gedanke eines kapernaitischen oder fleischlichen Essens bestimmt als unrichtig und verkehrt abgelehnt wird, und daß ferner die Ungläubigen, Spötter und Lästerer hier mit Christo nicht in seiner Eigenschaft als Heiland, sondern als Rächer und Richter in sakramentliche Verbindung treten.

Eine sakramentale Bedeutung, wenngleich in untergeordnetem Sinne, scheint auch der Absolution nebst Buße und Beichte von der C. Aug. zu-

erkannt zu werden, wie auch die Apologie die Buße als sacramentum gelten läßt und das von der Beichte handelnde sechste Hauptstück (s. oben S. 424) auf Grund einer entsprechenden Betrachtungsweise Aufnahme in den kl. Katechismus gefunden zu haben scheint. Nicht allein gegen die Ohrenbeichte erklären sich unsere Symbole, sondern auch, und das noch stärker, gegen die im Katholizismus herkömmlichen Bußwerke oder „Satisfaktionen" als Bedingung und Grund für die Gewährung der Sündenvergebung. Die Beichte aber und zwar gerade als Privatbeichte erscheint in den Symbolen und der älteren gottesdienstlichen Praxis des Luthertums entschieden aufrecht erhalten, und dies nicht nur in Verbindung mit dem heiligen Abendmahl. Wenn nun ein Diener Christi nach vorhergegangener gewissenhafter Prüfung jemanden absolviert, so soll man solches als Gottes eigene Absolution hinnehmen, deren wir uns fröhlich getrösten, indem wir der vollen und wirklichen Vergebung unserer Sünden versichert sind. Was in dieser Hinsicht vom Löseschlüssel gesagt worden, gilt mutatis mutandis auch vom Bindeschlüssel. Als letzter Zweck sowohl des Bindens als des Lösens wird stets die Besserung des Sünders geltend gemacht.

Was die Kirche sei, darüber erklären schon Art. VII und VIII der C. Aug. sich aufs Deutlichste unter Einhaltung einer Mittelstraße zwischen dem alles veräußerlichenden Kirchenbegriff des Katholizismus und dem alles verflüchtigenden der Schwarmgeister; in ähnlichem Sinne äußern sich alle übrigen Bekenntnisschriften. Auf der einen Seite galt es für sie die fast gotteslästerliche Behauptung zurückzuweisen: daß auch solche Menschen, welche membra regni diaboli seien, dennoch das verum regnum Christi et membra Christi darstellten, wenn sie nur societatem externorum signorum hätten, daß dagegen jeder dieser Kennzeichen Entbehrende von aller Hoffnung des Heils auszuschließen sei, möge er immerhin mit dem Erlöser selbst in Glaubens- und Lebensgemeinschaft stehen! Auf der andern Seite galt es, gegen die Schwärmer Front zu machen, welche in ihrer falschen Innerlichkeit und Geistigkeit (somniantes platonicam civitatem vgl. Apol. p. 148) jede geordnete Vermittelung der Gnade Christi durch Wort und Sakrament verschmähten. Das eine sowohl wie das andere geschah dadurch, daß die Kirche definiert wurde als „congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta" (C. A. a. VII), eine Definition, die schon von den Reformatoren dahin erläutert wurde, daß sie nicht bloß die schon vorhandene „Versammlung der Heiligen (Gläubigen)" meine, sondern vor allem auch das der Kirche obliegende Versammeln derselben. Wenn sodann (a. VIII) gelehrt wird, daß multi hypocritae et mali neben den sancti et vere credentes in der Kirche seien, ja daß jene sogar die Sakramente zuweilen administrierten, so ist dies keineswegs gleichbedeutend mit der in anderen Kirchengemeinschaften mehr als im Luthertum geltend gemachten Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, so wenig man sagen darf, der Weizen auf dem Acker sei unsichtbar und nur das Unkraut sichtbar, obschon das eine aus der Ferne nicht immer von dem anderen kann unterschieden werden. Den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung in den beiden citierten Artikeln der C. A. bildet die Kirche nach ihrer Idee oder urbildlichen Gestalt (a. VII) und die empirische geschichtliche Existenz der Kirche (a. VIII), wobei viel darauf

ankam, die erstere von der letzteren begrifflich scharf zu unterscheiden, während man zu gleicher Zeit anerkannte, daß beide faktisch hienieden unauflöslich verbunden seien. Immer wird die innere Seite der Kirche als die primäre von den Reformatoren vorangestellt, ohne der Bedeutung der äußeren Kirchengemeinschaft — als entsprechend der des Körpers für die Seele während des Erdenlebens — Eintrag thun zu wollen. Auf die Frage, wo die wahre Kirche zu finden sei, antwortet mit echt evangelischer Freisinnigkeit die Apol. (p. 155): existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem; sie stellt damit einen Gradunterschied je nach der Wahrheit oder Schriftmäßigkeit der Lehre der verschiedenen Partikularkirchen keineswegs in Abrede. In eben dem Geiste werden sämtliche Affektionen oder Eigenschaften der Kirche aufgefaßt, sodaß die wahre Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit sowie die Unfehlbarkeit und der allein-seligmachende Charakter nur auf dem Besitze des Wortes Gottes und seiner Sakramente beruhen, und keineswegs auf äußerlichen Ordnungen und Ceremonien.

V. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Der hierarchia ecclesiastica der römischen Kirche stellt die lutherische die Lehre vom allgemeinen Priestertum gegenüber, womit dem Herrn Christus die gebührende Ehre wiedergegeben wurde als dem, der als allein wahrer Hohepriester und König des neuen Bundes allen Gläubigen denselben unmittelbaren Zugang zu Gott, dasselbe volle Kindesrecht für Zeit und Ewigkeit bereitet habe. Die römischerseits hiergegen geltend gemachte Stelle Mt. 16, 18 f. wird im Anhang der Schmalk. Art. (Tract. p. 333) übereinstimmend mit mehreren der angesehensten Kirchenväter, von Melanchthon gedeutet: Ecclesia est aedificata super ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum, Filium Dei. Nichtsdestoweniger verlangt die C. A. in ihrem Art. V ein besonderes ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta, und lehrt in Art. XIV, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Wenn es aber anerkannt werden muß, daß die Schlüsselgewalt, welche gerade die Kirchengewalt in ihrer Höhe bezeichnet, Mt. 18, 18 f., der ganzen wahren Kirche übergeben ist, so löst Melanchthon (a. a. O., p. 341) diesen scheinbaren Widerspruch durch die Erklärung: in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius. Wozu noch kommt, daß nach luther. Lehrweise die Amtsträger ihre Sakramentsverwaltung mit dem Amte selbst nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der Gemeinde von Christo empfangen. Sehr angelegentlich wird diese potestas ecclesiastica von der potestas gladii oder der weltlichen Macht unterschieden. Die Kirche hat ihr Augenmerk ausschließlich auf die res aeternas zu richten; sie scheidet alle auf das regnum mundi bezüglichen Angelegenheiten als ein alienum officium aus. Fallen ausnahmsweise gewisse weltliche Dinge faktisch ins Bereich des Kirchenregiments, so geschieht das lediglich jure humano, gleichwie auch die Unterschiede an Machtvollkommenheit zwischen den kirchlichen Amtsträgern auf nur menschlicher Anordnung beruhen. Hinsichtlich der Art der Übernahme des Amts wird gelehrt, daß der Herr Christus seiner Kirche den Auftrag gegeben, die kirchlichen Amtsträger in freier Weise (sive per episcopos, sive per collegia, sive aliter) zu erwählen, wonach dieselben also der Gemeinde gegenüber gleichsam den Herrn selbst re-

präsentieren. Die Ordination sollte zwar hinzukommen, um der hohen Segensverheißung willen, welche der Herr an dieselbe geknüpft hat; auch geschah es nur der guten Ordnung wegen, daß sie dem Bischofe oder Superintendenten übertragen wurde. Es war Thatsache, daß die Bischöfe zur Zeit der Reformation das Recht der Wortführung für die Kirche und ihrer Verwaltung inne hatten; infolge aber des von ihnen mit dieser Macht getriebenen Mißbrauches übertrug man dieselbe in mehreren lutherischen Ländern, besonders in fast allen deutschen evangelischen Landeskirchen ihrem ganzen Umfange nach bis auf weiteres dem Fürsten als praecipuis membris ecclesiae, unter Herzuziehung von Konsistorien als beratenden und kirchenverwaltenden Behörden. Diese durch den geschichtlichen Gang der Dinge notwendig gewordene Einrichtung wurde lediglich als ein Übergangszustand und Notbehelf angesehen, welcher nicht länger beibehalten werden, auch keine weitere Ausdehnung gewinnen sollte, als das vorliegende Bedürfnis es dringend erfordere. Man mag zugeben, daß die Verfassung nicht Sache der Symbole war, sodaß die Schuld an dem eingetretenen Zustande vielmehr der späteren Zeit zufällt, welche das Bedürfnis fester und richtiger Grundsätze in dieser Hinsicht unbeachtet ließ: aber wünschenswert wäre es immerhin gewesen, wenn die Bekenntnisse da, wo der Gegenstand berührt wird, ihm eine größere Bedeutung beigelegt hätten, als dies geschehen ist.

Betreffs des Gottesdienstes muß zugestanden werden, daß eine so reiche und in sich gerundete Abspiegelung des inneren Lebens, wie der griechisch- und römisch-katholische Kultus sie darstellt, im evangelisch-lutherischen (geschweige denn im reformierten) sich nicht vorfindet. Man kann diesen Mangel bedauern, auf der andern Seite aber erscheint er als natürliche Folge davon, daß das Recht der freien kultuellen Entwicklung im luth. Protestantismus von jeher in besonders hohem Maße anerkannt und geltend gemacht wurde. Dieses Prinzip der Freiheit in Kirchenceremonien wird schon in Art. XV der C. A. ausgesprochen. Nie wurde es vom Luthertum in Abrede gestellt, daß die Kirche in verflossener Zeit, ungeachtet aller Verirrungen des Mittelalters, unter der Leitung Gottes gestanden; es wurde daher aus dem kath. Kultus alles aufgenommen, was nicht im Widerspruch mit der heil. Schrift als absolut höchster Norm der Kirche stand. Aber während jener vorwiegend das Sinnfällige berücksichtigt und darüber vergißt, daß das Christentum vor allem Geist und Leben ist, sucht die ev. Kirche vielmehr, wie in ihrer Lehre, so auch in ihren Gottesdiensten beides, Geist und Leiblichkeit, in solcher Weise zu verschmelzen, daß die vorwaltende Bedeutung des ersteren möglichst hervortrete, ohne daß die andere Seite unterdrückt würde. Die Kunst, welche sich auf dem gottesdienstlichen Gebiete eine allzu selbständige Bedeutung und Stellung erobert hatte, mußte darauf beschränkt werden, daß sie zum Förderungsmittel der Andacht und zur feierlicheren Gestaltung des Kultus diene. Der äußerliche Pomp mußte zurücktreten vor dem religiösen Ernste, welcher mit allen Kräften der Seele sich in den göttlichen Ratschluß zu unserm Heil und Seligkeit in Christo Jesu zu vertiefen sucht. Und der Gemeinde in ihrem ganzen Umfange sollte die Möglichkeit verschafft werden, aktiv am Gottesdienste teilzunehmen; denn hierin seien alle, denen das neue Leben zum Bewußtsein gekommen, als die Mitbürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen

gleichberechtigt. Der Hauptzweck des Gottesdienstes wird nicht darein gesetzt, Gott dem Herrn die Gaben der Menschen darzubringen; vielmehr gehen wir vorzugsweise darum hinauf zu den Vorhöfen des Herrn, weil wir hoffen, daselbst in möglichster Fülle die Schätze seiner Gnade und Liebe zu empfangen. Es folgt daraus, daß die Vorlesung der Schrift sowie die ganze Liturgie in der Muttersprache erfolgen, und daß die Predigt den Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier bildet, die Krone derselben aber immer das heil. Abendmahl bleibt. Daraus aber, daß das Sakramentale in unsrer Kirche unwidersprechlich den ersten Platz einnimmt, folgt keineswegs, daß das Sakrifizielle ganz unterdrückt oder gar ausgeschlossen sein sollte. Vielmehr stellt der evangelische Kultus seiner Grundidee nach ein Volk dar, welches seine Kniee vor Gott und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi beugt, um Gnade um Gnade zu empfangen, aber auch Dankopfer vor ihm niederzulegen, und zwar aus solchen Herzen, die vom Gefühle durchdrungen sind, alles was sie wahrhaft Gutes besitzen einzig und allein aus seiner Fülle zu haben.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, welcher Art im allgemeinen der in der ev.-lutherischen Kirche vorwaltende Geist ist. Hat uns zunächst die griechische Kirche als charakteristischen Zug in ihrer Anschauungsweise eine gewisse Kindlichkeit, sodann die römische einen welterobernden Jugendmut gezeigt, und haben wir bei diesen beiden sog. katholischen Kirchen eine stark ausgeprägte Äußerlichkeit und Sinnlichkeit wahrgenommen, so begegnet uns dagegen in der ev.-lutherischen Kirche und ihrer Auffassung des Christentums die männliche Reife, welcher die Priorität des Geistes und der Innerlichkeit in voller Klarheit des Bewußtseins aufgegangen ist, ohne daß darum das sekundäre Recht des Äußeren, Leiblichen, übersehen oder unterschätzt würde. Und sofern unstreitig der Geist in gewisser Weise das Ewige und Göttliche repräsentiert, der Leib dagegen das Zeitliche und Menschliche, läßt sich (wie oben angedeutet) auch behaupten, daß das Hauptinteresse des Luthertums darin bestehe, die durch Christum eingetretene Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen geltend zu machen, den wesentlichen faktischen Zusammenhang zwischen Zeit und Ewigkeit an den Tag zu legen. Allerdings kann nicht behauptet werden, daß die luth. Kirche diese Einheit so, wie sie im Prinzipe dieselbe fordert, auch auf allen Gebieten durchgeführt habe. Aber schon die prinzipielle Forderung selbst, samt ihrer konsequenten Geltendmachung auf dem Gebiete der Lehre, hat man als einen großen Fortschritt anzuerkennen. „Das Königreich der Gnade", von welchem Luther ebenso tiefe als herzerhebende Worte geredet hat, wird in die rechte und volle Beleuchtung gestellt, während zugleich die Freiheit des Menschen gerade von diesem Gesichtspunkte aus in ihrem wahren Sinne und ihrer unanfechtbaren Berechtigung erkannt wird. „Alles ist euer" hatte Paulus gesagt; Luther verkündet dasselbe gegenüber der Engherzigkeit des katholischen Kirchenwesens, der Unterordnung unter die Gebote und Dogmen der Kirche, der Geringachtung von Staat und Volksleben, von Ehe und Familienleben. Alle diese Verhältnisse des irdischen Lebens werden lutherischerseits in ihrer hohen Bedeutung erkannt, weil sie alle dem Herrn geheiligt werden können und sollen. So setzt diese Kirche dem Menschen die Krone aufs Haupt, damit er sie aus eignem Herzensdrang niederwerfe vor dem Throne des Lammes und so des Apostels Wort wahr mache:

Alles ist euer, es sei Leben oder Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige; ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes (1 Kor. 3, 22 f.).

Ausgaben der ev.-luth. Symbole. — Gesamt-Ausgaben. Concordia, Christliche, wiederholte, einmüthige Bekänntnuß nachbenannter Churfürsten und Stände Augsb. Confession ꝛc., Dresd. 1580 in fol., sowie ferner deutsch durch S. Jak. Baumgarten, Halle 1747; Bodemann, Hannover 1843; den Berliner ev. Bücherverein, Berlin 1848; J. Andr. Detzer, 4. A. Nürnberg 1868 u. ö. — Lat. zuerst durch Luc. Osiander u. N. Selneccer Lips. 1580 (1582), sowie verbessert durch den letzteren ib. 1584. Spätere lat. Ausgaben von Ad. Rechenberg, Lips. 1678 (u. ö., zuletzt 1742); Ch. M. Pfaff, Tubing. 1730; J. A. H. Tittmann, Lips. 1817. 1827; C. A. Hase, Lips. 1827 u. ö. — Bilingue Ausgg. (deutsch u. lat.) v. Reineccius Lpz. 1708. 1735 (4.), v. J. G Walch, Jena 1750 (8.); am besten (m. ausf. hist.-krit. Einl. u. reichem Apparat) v. J. T. Müller, Stuttgart 1848 (4. A., Gütersloh 1876) — nach welcher Ausg. im Ob. zit. ist. — Angloamerikan. Ausg. (lat. u. engl.) mit hist. Einl., Noten ꝛc. von Jacobs u. Franklin, Philadelphia 1882 f. (2 vols.).

Augsburg. Konfession. Die ersten sechs deutschen Ausgg. (u. d. Titel: „Anzeigung und bekanntnus des glaubens und der lere, so die adpellirenden Stende Kay. Majestät auff yetzigen tag zu Augspurg überantwurt habend") sowie die erste lat. (Confessio exhibita Caesari in comitiis Augustae anno MDXXX. Ps. 119, 46 etc.) erschienen während des Augsb. Reichstags im Sommer 1530 ohne Angabe des Druckorts. Als eigentliche authent. Ed. princeps gilt die von Melanchthon deutsch u. lat. bei Georg Rhau in Wittenberg 1530 veröffentlichte Quartausgabe (ihrem lat. Texte nach aufgenommen in die 2. verb. Ausg. des Concordienb. v. 1584). Hierauf dann viele, bald mehr bald weniger veränderte Neuausgaben beider Texte, wovon bes. wichtig die Ed. variata des lat. Textes v. 1540. Beste krit. Ausg. beider, der Invar. und Var., von H. E. Bindseil im Corpus Reformatorum, vol. XXVI (Brunsvig. 1858). — Vgl. die textkrit.-literargesch. Berichte in F. G. Feuerlini Bibliotheca symbolica ev.-luther. ed. per J. B. Riederer, Gotting. 1768; in G. G. Weber, Krit. Gesch. der A. Conf. aus archivalischen Nachrichten, 2 BB., Frankf. 1783; G. Ph. Ch. Kaiser, Beitrag zu einer krit. Literargesch. der Mel. Originalausg. der A. C. u. Apol., Nürnb. 1830; E. Förstemann, Urkundenbuch zur Gesch. des Reichst. zu Ausgsburg, 2 BB. Halle 1833 f. — Ferner die älteren geschichtl. Darstellungen von D. Chyträus (Rost. 1576), Cölestinus (Frkf. a. O. 1597), E. Sal. Cyprian (Gotha 1730), Salig (3 BB. 4., Halle 1730). Desgl. die vielen antiröm. Rechtfertigungsschriften (worunter bes. wichtig Hoe v. Hoeneggs „Nochmalige unvermeidenliche u. gründl. Hauptvertheidigung des hl. Röm. Reichs Ev. ꝛc. Aug-Apffels, Lpz. 1630. 4.) und die noch zahlreicheren exeg. Erläuterungs- und histor. Einleitungsschriften (von letzteren die beste: G. Plitt: Einleitung in d. Augustana, 2 Tle. Erlangen 1867 f.). — Vgl. die (relativ vollständigen) Literaturübersichten in O. Zöckler, Die Augsb. Conf. als symbol. Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche hist. u. exeget. untersucht (Frankf. 1870) S. 1—88.

Apologie der Augsb. Conf. Ed. princ (lat. von Melanchth., deutsch von Just. Jonas) Wittenberg 1531 in 4. Die 2. Ausg. (ebendas. 1531, in 8) im lat. Texte vielf. verändert, daher öft. Apol. variata genannt. Von den vielen fg. Ausgg. beider Texte weitaus die beste die v. Bindseil, Corp. Ref. vol. 27 (1860). Beste hist. Erläuterungsschrift: G. Plitt: Die Apol. der Augustana, geschichtl. erklärt, Erlang. 1873. Vgl. auch F. Loofs, Die Bedeut. der Rechtfertigungsl. der Apol. f. d. Symb., St. u. Krit. 1884, IV.

Schmalkald. Artikel, deutsch zuerst Wittenb. 1538 (revid. 1543), lat. v. P. Generanus, Viteb. 1541 (im Concb. ein lat. Text v. N. Selneccer). Der Melanchthonsche Tract. de pot. Papae etc. lat. zuerst Argentor. 1540, deutsch durch V. Dietrich Wittenb. 1541; m. Luthers Artikeln regelmäßig verbunden seit 1558. — Vgl. Bertram, Gesch. des symb. Anhangs der Schmalk. Artikel, herausgeg. v. Riederer, Altorf 1770; Marheineke, Die Schmalk. A. aus einer Heidelb. Hds. ꝛc. Berl. 1817; G. Plitt, De auctoritate articulor. Smalcald. symbolica, Erlang. 1862; Sander, Gesch. Einl. zu den Schmalk. Artt. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1875, III). — K. Zangemeister, Die Schm. Art. vom J. 1537. Nach Dr. M. Luthers Autograph in der Heidelberger Univ. Bibl. Heidelb. 1883 (wertvolle Facsimileausg.; die geschichtl. Einl. aber m. Vorsicht zu benutzen).

Luthers gr. u. kl. Katechismus. Der gr. Kat. zuerst deutsch in 4. (Frühl. 1529), der kleine, Enchiridion betit., aber gleichf. deutsch abgef., in Sedez (Juli 1529). Vgl. Augusti, Versuch einer hist.-krit. Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche, Elberf. 1824; C. J. Jllgen, Memoria utriusque Catechismi Lutheri, Lps. 1829 ff. (4 Progr.); Köllner, Symb. II, 473 ff.; Mönckeberg, Die erste Ausg. von Luthers kl. Kat., Hamb. 1851, 2. A. 1868; Schneider, Dr. M. L.s kl. Kat. n. den Originalausgg. krit. bearb., Berl. 1853; Th. Harnack, Der kl. Katechism. Luthers in seiner Urgestalt, Stuttg. 1856;

v. Zezschwitz, Luthers Katechismen, Leipz. 1881 (aus PRE.² Bd. IX); Calinich, Der kl. Kat. L.s, Beitr. zu einer Textrev. dess., Leipz. 1882.

Konkordienformel. Vgl. das Ausgaben-Verzeichnis, S. 441. Sodann die apolog. u. hist. Einleitungswerke: Leonh. Hutter, Concordia concors. s. de orig. et progressu Form. Concordiae, Viteb. 1614 in fol. (geg. R. Hospinians Concordia discors, Tigur. 1607). J. N. Anton, Gesch. der Concf., 2 Tle. Lpz. 1779; G. J. Planck, Gesch. der Entstehung, Veränd. u. Bildung des prot. Lehrbegr. bis z. Concf., 6 Tle., Lpz. 1781—1800; C. F. Göschel, Die Concf. n. ihrer Gesch., Lehre u. kchl. Bedeutung, Lpz. 1858 (pop.); H. Heppe, Gesch. der luth. Kirche u. Concordia, 2 B. 1858; C. H. R. Frank, Die Theologie der Concf., 4 Tle. Erl. 1858—65. — G. L. Hahn u. G. Lang, Zwei Vorträge üb. d. Concordienbuch, Diesdf. 1880.

[Die kursächs. Visitationsartikel v. 1592 als Anhang zur Concf. gedruckt in mehreren Ausgg. des Concordienbuchs, so bei Reineccius, Append. p. 123—132; bei Hase (bl. lateinisch) p. 857 sq, bei Müller S. 779 ff. — Wegen sonstiger deutsch-luth. Symbole von sekundärer Autorität (Mel.s Conf. Saxonica 1551, Brenzs Conf. Wirtembergica s Suevica 1552, Calov-Hülsemanns antisynkretistischer Consensus repetitus fidei vere luth., 1655) vgl. die ausführlicheren Darstellungen der Symbolik (Kölln., Guericke, Oehler 2c.)]

Das dänisch-luth. Bekenntnis Joh. Tausens: die Conf. Hafnica in 43 Artik. v. 1530 (antiquiert seit Einführung der Augsb. Conf. 1539) herausg. dän. u. lat von M. Wöldicke, Havn. 1736. — Die Libri ecclesiae Dan. symbolici v. J. Ch. Lindberg (Havn. 1830) enthalten bloß die 3 ökum. Symbb., die Augustana u. Luthers kl. Katech.). Lediglich die 3 ökum. Symb. und die Augsb Konf. enthält die s. g. Confessio fidei Suecanae in Concil. Upsal. . . . . approbata a. 1593 (Strengnäs 1644, 8). Vgl. o., S. 428.

5. Die reformierte Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Auf den Namen „protestantisch" erhebt die reformierte Kirche wesentlich mit demselben Rechte Anspruch wie die lutherische. Die eine wie die andere hebt gegenüber jener äußerlichen Katholizität, welche die griechische und die römische Kirche vorzugsweise geltend machen, die primäre Bedeutung hervor, die ein persönliches Leben in Gott durch Jesum Christum für das Christentum hat. Aber im Gegensatze gegen Luthers spezifisch evangelische Anschauungsweise, bewahrt die nunmehr zu betrachtende Kirche in gewissem Sinne und Maße die innerhalb des Katholizismus herrschende gesetzliche Richtung — freilich wesentlich veredelt, sofern sie unter ernstem Zurückgehen auf die heilige Schrift alle menschlichen Zusätze und Fälschungen zu beseitigen bemüht ist. Nicht mit Unrecht hat man gesagt: die reformierte Richtung dürfte in ihrer Besonderheit hauptsächlich hinauskommen auf einen Widerspruch zum katholischen Kirchenwesen und Lehrsystem, sie sei daher durchweg bedingt durch eben diesen Gegensatz. Sofern demnach hier weniger als in der Schwesterkirche die nächste Aufgabe darin bestand, eine selbsterlebte reiche Lebenserfahrung von der dem Evangelium innewohnenden, beseligenden Gotteskraft zum kirchlichen Bewußtsein zu bringen, das Hauptstreben vielmehr dahin ging, Glauben und Leben ausschließlich auf das Wort Gottes zurückzuführen, so scheint der Name reformiert aus guten Gründen gewählt zu sein, laut der eignen Erklärung reformierter Reformatoren, wonach ihre Kirche ist: ecclesia ad verbum Dei reformata. Unter den Vielen, die zur Gründung der reformierten Kirche beigetragen haben, sind die beiden Bedeutendsten gewiß Ulrich Zwingli und Joh. Calvin, von denen auch (direkt oder wenigstens indirekt) ihre vornehmsten Symbole herrühren. War Luther vor allem und über alles ein Mann des Herzens und der Innerlichkeit, so hatte dagegen bei Zwingli und Calvin die Reflexion und das praktische Leben eine weit selbständigere Bedeutung. Auffallend ist der Mangel an Bekennt-

niseinheit auf dem Gebiete, das man als reformierte Kirche bezeichnet. Ein von sämtlichen ref. Kirchengemeinschaften gemeinsam angenommenes und anerkanntes Symbol, gleich der Confessio orthodoxa der Griechen, dem Tridentinum und der Constitutio de ecclesia der Römischen, oder wie unsere Confessio Augustana, existiert drüben nicht. Dieser Mangel an Bekenntniseinheit hat seinen letzten Grund im Mangel an allseitiger Glaubenseinheit. Gleichwohl haben einige Bekenntnisschriften unter den Reformierten verschiedner Länder eine ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden, wogegen das symbolische Ansehen anderer sich auf einen engeren Kreis beschränkt hat. — Von grundlegender Wichtigkeit für die Gruppierung der ref. Symbole ist die Wahrnehmung, daß sie sich teils an den einen, teils an den andern der beiden oben genannten Hauptwortführer Zwingli oder Calvin vorzugsweise anschließen, teils endlich in mehr vermittelnder Weise eine Annäherung an die lutherische Kirche erstreben.

Was zuvörderst die Symbole der Zwinglischen Richtung betrifft, so hat unter ihnen die Confessio Basileensis prior, s. Mühlhusana, das größte Ansehen gewonnen, obgleich sie sicherlich als Symbol wenig über die Grenzen hinaus anerkannt worden ist, welche der angeführte Titel bezeichnet. Von Oswald Myconius aufgesetzt nach einem von Öcolampadius verfaßten Entwurfe wurde diese Bekenntnisschrift im Jahre 1534 in Basel angenommen, sowie drei Jahre später in Mühlhausen. Zu einem mehr nur vorübergehenden Ansehen und zwar wesentlich nur in den schweizerischen prot. Kirchen gelangten: die 67 Artikel Zwingli's, welche am Anfang des Jahres 1523 öffentlich von ihm verteidigt, seinen Ansichten in Zürich Eingang verschafften; ferner die Theses Bernenses, durch deren Herausgabe und öffentliche Verteidigung J. Kolb und B. Haller 1528 die nämlichen Grundsätze im größten aller schweizerischen Kantone geltend machten. Ferner Zwinglis Fidei ratio ad Carolum Imperatorum 1530 (vergl. KG. S. 179), ein nie über das Ansehen eines bloßen Privatbekenntnisses hinaus gelangtes Schriftstück. Sodann die bucerianisierende, d. h. in der Abendmahlslehre etwas milder gefaßte Cofessio Helvetica I., s. Basil. II., v. 1536, sowie endlich das Wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich, eine 1545 von den Nachfolgern Zwinglis, besonders H. Bullinger, verfaßte schroff antilutherische Streitschrift.

Wenden wir uns zu den Urkunden der Calvinischen Richtung, als deren Vorgängerin in mancher Hinsicht das Bucersche Vierstädte-Bekenntnis [Conf. Tetrapolitana] von 1530 betrachtet werden kann. Unter ihnen behauptet unstreitig die vornehmste Stelle die Confessio Helvetica II., 1562 aufgesetzt in 30 Kapiteln von Bullinger aus Anregung des Pfälzer Kurfürsten Friedrich d. Frommen, und seit 1566, wo sie zuerst publiziert wurde, nach und nach von den meisten reformierten Landeskirchen als Symbol angenommen. Sie ist ausgezeichnet durch präzise Klarheit der Darstellung und eine das Ganze durchdringende christlich fromme und theologisch relativ milde, bes. im Punkte der Prädestination nicht schroff calvinische Gesinnung. Diesem Symbol dürften unter den reformierten Symbolen mit entschieden calvinischem Gepräge am nächsten stehen die Canones Dordraceni, benannt nach der in Dortrecht 1618—1619 unter Beteiligung einer Anzahl Deputierter aus

andren reformierten Ländern gehaltenen niederländisch-reformierten Synode. In mehr als einer Hinsicht dürfte man sagen, daß diese Bekenntnisschrift eine ähnliche Stellung einnimmt zu der reformierten Kirche, wie innerhalb unserer Kirche die Konkordienformel.

Die übrigen Symbole von entschieden calvinischer Richtung gehören beinahe ausschließlich besonderen Landeskirchen an. Unter den schweizerischen Symbolen sind zu nennen: der Catechismus Genevensis, der Consensus Tigurinus, der Consensus Genevensis, sowie die Formula Consensus Helvetici. Die drei erstgenannten sind sämtlich von Calvin selbst verfaßt und tragen, wie alle aus der Feder dieses Mannes Geflossene, einen mehr theologisch-wissenschaftlichen als volkstümlichen Charakter. Vollständiger tritt jedoch der calvinische Glaubensbegriff, und zwar theologisch zugespitzt zu seinen äußersten Konsequenzen, zu Tage in der 1675—1676 von sämtlichen Schweizer Kantonen angenommenen Helvetischen Konsensusformel. verfaßt von den Züricher Theologen J. H. Heidegger, dem Genfer Turretin und dem Basler Gernler. Ihre kirchlich bindende Bedeutung wurde ziemlich bald wieder hinfällig, nachdem die anfänglich angewandten Zwangsmaßregeln, um Unterschriften für sie zu gewinnen, wieder eingestellt worden waren. — Die beiden Länder, von denen her eine laxere Anschauung in das reformierte Stammland hineinzubringen versuchte, Frankreich und die Niederlande, hatten frühzeitig reformierte Kirchen mit calvinisch gefärbten Bekenntnissen bei sich entstehen sehen. Im Jahre 1559 wurde auf einer reformierten Nationalsynode zu Paris die von Antoine de Chandieu verfaßte Confessio Gallicana angenommen, welcher die intime Beziehung zwischen der reformierten Kirche Frankreichs und dem von hier ausgegangenen großen Reformator (Calvin) deutlich aufgeprägt ist. Auch für die Niederlande entstand schon im Jahre 1562 ein reformiertes Bekenntnis, die von Guido de Brés aufgesetzte Confessio Belgica. Es entbehrte zunächst noch öffentlicher Sanktion, da nur einige von den geistlichen Vorstehern der in Rede stehenden Kirche ihm ausdrücklich zugestimmt hatten, bis die Dortrechter Synode 1619 seine Autorität feierlich bestätigte.

Mit der niederländischen Landeskirche stand diejenige Schottlands in näherer Verbindung, wovon das älteste schottisch-reformierte Bekenntnis Zeugnis gibt. Es ist dies die von John Knox († 1572) nebst fünf anderen Theologen 1560 im Auftrage des schottischen Parlaments abgefaßte Confessio Scoticana, samt ihrer späteren Ergänzung, der sog. Confessio negativa von 1581. Wie dieses Knoxsche Bekenntnis den Grundstein der reformierten Kirche des Landes bildet so wurde zum Schlußstein derselben die gegen die Mitte des folgenden Jahrhunderts entstandene Westminster-Konfession. Diese im Sinne der Dortrechter Beschlüsse streng-calvinische Confessio Westmonasteriensis (auch wohl Confessio fidei puritanae genannt, als Ausdruck des Glaubens der englischen und schottischen Puritaner unter den Stuarts), trat als Ergebnis der seit 1643 in Westminster tagenden Synode hervor, wurde von der schottisch-reformierten Generalversammlung zu Edinburg 1647 angenommen und zwei Jahre darauf vom schottischen Parlamente sanktioniert. Bis auf diese Stunde gilt in der Staatskirche wie in den Freikirchen des Landes das Ansehen dieses Bekenntnisses ungeschwächt, was desgleichen von

einem ungefähr gleichzeitig entstandenen streng puritanischen Catechismus duplex (major minorque) gilt. — In sachlichem, obwohl nicht kausalem oder lokalem Zusammenhange mit den genanten landeskirchlich reformierten Symbolen steht ferner die Confessio Hungarica, welche auf der Synode zu Czenger 1557 verfaßt, dreizehn Jahre später im Druck erschien. Sie genießt ungeachtet ihrer großen Schroffheit in Verurteilung des lutherischen Lehrbegriffs bei den Reformierten Ungarns immer noch bindendes Ansehen.

Zu den reformierten Symbolen, welche eine Annäherung an das lutherische Christentum, wie dasselbe in der deutschen Reformation zu Tage getreten war, erstreben, gehören als vorzugsweise angesehene die folgenden. Zunächst schon die Confessio Augustana variata von 1540, welche in manchen vom Luthertum zum calvinischen Bekenntnisse übergegangenen Landeskirchen Deutschlands sich in Auktorität behauptete. Ferner die um einige Jahre ältere Confessio Helvetica I. Bullingers, das Produkt einer vorübergehenden Annäherung dieses Züricher Theologen an die irenischen Bestrebungen M. Bucers in Straßburg, des Urhebers der Wittenberger Konkordie (1536). Die meisten evangelischen Schweizerkantone sprachen durch Abgeordnete ihre Zustimmung zu diesem Bekenntnisse aus; doch erhob sich bald Widerspruch gegen seine vermittelnde Tendenz, welcher mehr antilutherischen Stimmung dann Bullinger im „Wahrhaften Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich" einen symbolischen Ausdruck gab. Ursprünglich lateinisch abgefaßt, wurde die Helv. I. später von Leo Judä zu Zürich, dem „Melanchthon der schweizer Reformation" frei ins Deutsche übertragen. Diese Übersetzung ist für den Normaltext erklärt und das lateinische Original teilweise ihr angepaßt worden. — Das verbreitetste und angesehenste aller Symbole von mild-reformiertem Charakter ist der Heidelberger oder Pfälzer Katechismus (Cat. Palatinus), abgefaßt im Auftrage des rheinpfälzischen Kurfürsten Friedrich III. des Frommen von Zacharias Ursinus aus Breslau, einem Schüler sowohl Melanchthons als Calvins, unter Mithilfe eines andren Heidelberger Theologen, des Kaspar Olevianus aus Trier. Im Jahre 1563 erschien das Buch auf kurfürstlichen Befehl, nachdem es von allen Superintendenten des Landes gutgeheißen worden. Daß es eine „mit vieler Lehrweisheit, Wärme und Geschicklichkeit" (Guericke) ausgearbeitete Lehrschrift von hervorragendem didaktischem Werte ist, hat auch auf lutherischer Seite vielfach Anerkennung gefunden.

Als einer ähnlichen vermittelnden Richtung angehörige Bekenntnisschriften, welchen nur für bestimmte Landeskirchen Gültigkeit zukommt, sind noch einige Symbolurkunden Englands, Brandenburg-Preußens und Polens zu nennen. Englands Hauptbekenntnisschrift bilden die Articuli XXXIX Eccl. Anglicanae, der Kürze halber (aber freilich mißbräuchlich) mitunter auch Confessio anglicana genannt. Die Grundlage für dieselben war schon in den von Thomas Cranmer und Nicolas Ridley 1551—1552 verfaßten und im Jahre darauf mit Eduards VI. Sanktion herausgegebenen 42 Artikeln gegeben. Die erst unter Elisabeth vorgenommene abkürzende Umarbeitung dieser 42 Glaubensartikel vom Jahre 1562, wurde neun Jahre später vom Parlamente als Grundgesetz der englischen Kirche bestätigt. Ihnen stehen zur Seite der ungefähr gleichzeitige Church Catechism und das Common

Prayer Book, beide fortwährend mit gesetzlich verpflichtender Bedeutung, das erstere für den Volksunterricht, das andere für den Gottesdienst der anglikanischen Staatskirche begabt. — Die Reihe der brandenburgisch- oder märkisch-reformierten Bekenntnisse eröffnet die von Johann Sigismund bei seinem Übertritte zum Calvinismus veröffentlichte Confessio Marchica 1614, an deren Abfassung der kurfürstliche Hofprediger M. Füssel den Hauptanteil hatte. Die das Prädestinationsdogma umgehende, in der Abendmahlsfrage einen milden Calvinismus vertretende Schrift will nichts anderes sein, als eine nähere Erklärung „von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden Fragen", gelangte aber in der Folge zu einem gewissen symb. Ansehen. Einen engeren Zusammenschluß zwischen Reformierten und Lutheranern Deutschlands strebte das Leipziger Religionsgespräch von 1631 an, wo mehrere brandenburgische, kursächsische u. hessische Theologen in unionistischer Absicht zusammentraten und auf Grund der unveränderten Augustana eine Reihe vermittelnder Lehrbestimmungen aufsetzten. Öffentliche Sanktion erhielt dieses Colloquium Lipsiense nur in der brandenburgischen Kirche. — Derselbe Berliner Theologe Joh. Bergius, welcher diese Leipziger Besprechungen wesentlich geleitet und bestimmt hatte, suchte zusammen mit G. Calixt (o., S. 349 f.) bei einem späteren Religionsgespräche zu Thorn 1645 eine Vermittlung ähnlichen Charakters zwischen den luth. und ref. Bewohnern Polens herbeizuführen, freilich ohne Erfolg, da die sog. Declaratio Thoruniensis zwar für die Reformierten Brandenburgs, aber nicht für die polnischen Protestanten symbolische Auktorität erlangte. — Übrigens war für die letzteren schon im Jahre 1570 auf einer Generalsynode zu Sendomir eine Art von luth.-reformiertem Unionsbekenntnis aufgestellt worden, der Consensus Sendomiriensis, welcher auf dem gemeinsamen Grunde eines besonders in der Abendmahlslehre gemilderten Calvinismus die dortigen Reformierten sowohl mit den Lutheranern als mit den böhmischen Brüdern im Lande vereinigte.

Will man die durch Calvin ausgebildete echt- und altreformierte Anschauung, wie sie auf Grund authentischer dogmatischer Lehrdarstellung festen Bestand gewann, kennen lernen, so bleibt selbstverständlich Calvins Institutio religionis christianae entschieden die zuverlässigste Quelle. Auch ohne je als eigentliches Symbol anerkannt worden zu sein, bietet diese nach Inhalt wie Form klassische Schrift den zumeist ursprünglichen typischen Ausdruck der für das orthodoxe Reformiertentum der meisten Länder maßgebenden Glaubens- und Lehrweise. (Näheres s. unten in der Geschichte der Dogmatik). Außerdem sind behufs allseitiger Fixierung der Eigentümlichkeiten des Reformiertentums selbstverständlich die Liturgien der verschiedenen reform. Landeskirchen sowie die Haupterzeugnisse ihrer theol.-wissenschaftlichen und asketischen Literatur in Betracht zu ziehen.

II. **Das reformierte Lehrsystem.** So ausgemacht es ist, daß die ref. Kirche, sowohl in ihrer Zwinglischen als in ihrer Calvinischen Gestalt, das ev.-luth. Grunddogma von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben um Jesu Christi willen voll und ganz mitbekennt, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß sie von unserer Kirche sowohl in seiner theologischen Ausführung als hinsichtlich der im Lehrsysteme ihm angewiesenen Stelle sich unterscheidet. Die der innerhalb der Zeit erfolgenden Rechtfertigung des einzelnen Menschen zuerkannte objektive Geltung erleidet im strengen Calvinismus nicht unerhebliche Beschränkungen. Gott wird gedacht als der, welcher die notwendigen Konsequenzen aus dem durch die ewige Erwählung für alle Auserwählten überhaupt Geltenden und durch Christum in der Fülle der Zeit mit Wort und

That als ihr gemeinsames Gnadenrecht Dargestellten zieht. Der Gläubige gilt als schon kraft Gottes ewigem und absolut freiem Ewigkeitsratschlusse mit Christo vereinigt, mithin als gewissermaßen und prinzipiell auch schon gerechtfertigt. Gewöhnlich freilich wird nicht angenommen, daß das Individuum als solches von Gottes ewigem Ratschlusse in Betracht gezogen sei, sondern die Totalität der Gläubigen, als der Leib Christi — mag nun von der Rechtfertigung die Rede sein, wiefern sie idealiter in Gottes ewige Gnadenwahl eingeschlossen ist oder sofern sie realiter mit der Rechtfertigung Christi als des auferstandenen Haupts der Gemeinde zusammenfällt. Mit diesem äußeren Justifikationsakte verbindet sich die Gerechterklärung im eigenen Innern der Erwählten in der Weise, daß ersterer dem Impuls zur letzteren gibt oder daß er „die verursachende Potenz" des rechtfertigenden Glaubens ist. Bezüglich der Gewißheit, zur Anzahl derer zu gehören, für welche die Auferstehung Jesu Christi ein Unterpfand ihrer eigenen seligen Auferstehung ist, verweisen die Reformierten nicht, wie das lutherischerseits geschieht, auf das durch Wort und Sakrament vermittelte Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen des Gläubigen, sondern zunächst darauf, daß der Christ nachforsche, wieweit die Erneuerung des Sinnes und Lebens vorhanden sei, ohne welche es keine Kindschaft gebe, deren Vorhandensein aber als das untrügliche Kennzeichen gelte, daß man ein Gotteskind und Erbe des Himmelreiches sei. Während die luth. Kirche in ihrer Lehrdarstellung den Locus von der Rechtfertigung stets von dem das neue Leben behandelnden sorgfältig zu sondern beflissen war, erklärt dagegen die Confessio Helvetica II. in ihrem kurzen Kapitel de justificatione: Loquimur in hac causa de fide viva vivificanteque; wonach also die Rechtfertigung propter fidem et opera in gewissem Sinne an die Stelle unseres „sola fide propter Christum" tritt — freilich nicht, wie bei den Katholiken in der Bedeutung eines principium essendi, aber doch als principium cognoscendi.

Wie schwierig eine derartige Argumentation sei, läßt sich auf die Länge nicht wohl verhehlen. Und so bleibt denn kein Ausweg als der, daß die Bedeutung des menschl. Subjekts hinsichtlich des Heiles ganz und gar aufgegeben und die Garantie des Heiles ausschließlich in einer unbedingten und unerschütterlichen Gnadenwahl Gottes gesucht wird. Dabei hat denn jeder Gott suchende, heilsbegierige Mensch sich als zur Anzahl der bevorzugten gehörig anzusehen, obgleich er wissen und anerkennen muß, daß nicht alle Menschen zu denjenigen gehören können, welche zur Verherrlichung der Barmherzigkeit Gottes vorausbestimmt sind, denn die Barmherzigkeit bildet ja nur die eine Seite des göttlichen Wesens, dessen andere Seite, die strenge Strafgerechtigkeit, gleichfalls von einer Anzahl Menschen verherrlicht werden soll. Gott hat in unbeschränkter Machtvollkommenheit, ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes als seinen Willen, von Ewigkeit her gewisse Menschen zur Seligkeit und andere zur Verdammnis bestimmt, allein zu dem Zwecke, daß er in ihnen und an ihnen seine Herrlichkeit offenbare: so lautet die folgerichtige Ausführung des Prädestinationsdogmas, welches die Basis des reformierten Lehrsystems bildet. Nur durch diese Annahme glaubt man hier einer sonst unausweichlichen Selbstgerechtigkeit oder — Verzweiflung des Menschen zu entgehen. Daß etliche selig werden müssen und daß ich einer dieser Glücklichen sein

kann, ist und bleibt die letzte schwache Rettungsplanke der Hoffnung und erst durch diesen unbedingten Prädestinationsglauben gelangt der Mensch zu jenem vollständigen Aufgeben seiner selbst, worin die wahre Tugend des geschaffenen und zumal des gefallenen Menschen besteht. Als Stützen für dieses Hauptstück der ref. Glaubens- und Sittenlehre werden teils vermeintliche Forderungen der menschlichen Vernunft in Hinsicht auf die Ehre Gottes, teils gewisse ihrem organischen Zusammenhange entnommene und streng buchstäblich gefaßte Aussagen der Schrift, insbesondere aus Kap. 9 des Römerbriefs geltend gemacht.

Mit größtem Nachdrucke wird die h. Schrift nicht bloß als Norm, sondern auch als Quelle christlichen Glaubens und Erkennens hervorgehoben, ja mitunter im Gegensatze zu den Bedürfnissen des Herzens und zur geschichtlichen Entwicklung des Christentums als allein berechtigt hingestellt, ohne zu bedenken, daß, wie viel des Unvollkommenen und Trüglichen in beiden vorkommen mag, doch Gott der Herr auch im Menschenherzen sowohl als aus der Geschichte zu uns redet. Fragt man, worauf Zwingli und Calvin sowie ihre Glaubensverwandten das unbegrenzte Ansehen begründen, welches sie dem Buch der Bücher beilegen, so lassen sich die von ihnen geltend gemachten Gründe fast alle auf den allmächtigen Gotteswillen zurückführen. Gott hat es so gewollt: darum können allein in diesem Buche wir Wahrheit und Gnade finden, u. s. f. Keiner der beiden Schweizer Reformatoren tritt an die h. Schrift mit den Herzens- und Lebenserfahrungen eines Luther ausgerüstet heran; beide verhalten sich in gewissem Sinne voraussetzungsloser zu ihr und fassen sie überwiegend nur mit dem Organ des Verstandes auf, statt auch die Tiefe des christlich religiösen Gefühls und vor allem die objektive Norm kirchlicher Erfahrung bei ihrer Auslegung mitreden zu lassen. — Infolge davon legt die Gefahr sich nahe, daß das einzelne fromme Subjekt einen übertriebenen Anspruch darauf erhebt, über den hinter dem Buchstaben des göttlichen Wortes verborgenen Sinn entscheiden zu dürfen; wie denn beiderlei Verirrungen, der Mystizismus wie der Rationalismus, obschon in prinzipieller Opposition zu den Grundlehren des Reformiertentums stehend, nichtsdestoweniger zu allen Zeiten einen fruchtbaren Boden in demselben gefunden haben. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß diese Kirche stets durch ihren offenen Sinn und ihr lebensvolles Verständnis für die historischen, prophetischen und ethischen Momente der hl. Schrift sich ausgezeichnet hat.

Wie für die reformierte Auffassung des Material- und des Formalprinzips, so bildet auch für ihre Lehre von Gott die Allmacht den bestimmenden Grundton, nicht die Liebe, in der doch die Basis und der Schlüssel zum Mysterium der göttlichen Trinität zu erblicken ist. Im Gegensatze zum Luthertum sowie zum Katholizismus wird die Identität der Präscienz und der Prädestination symbolisch gelehrt. Und was noch verhängnisvoller ist, der ewige Doppelratschluß Gottes, das consilium gratiae et irae als tiefste Offenbarung seines Wesens, läßt einen mehr oder weniger unvermittelten Dualismus als in Gott gesetzt erscheinen, mag immerhin in den betr. Symbolaussagen ein Streben zu Tage treten, diesen Dualismus vom Prädestinierenden auf den Prädestinierten, von Gott auf den Menschen zu übertragen.

Diese dualistische Tendenz tritt deutlich auch in der Christologie her-

vor. Allerdings waren es mehr zufällige Anlässe, wodurch in beiden protestantischen Kirchen die Entwicklung des christologischen Problems herbeigeführt wurde; die tiefere Ursache aber für dessen grundverschiedene Ausgestaltung lag in der entgegengesetzten Art, wie überhaupt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von beiden verstanden wurde. Wie es für die Reformierten ein Hauptinteresse ist, den Abstand zwischen dem Unendlichen und dem Geschöpfe als einem Wesen endlicher Art möglichst in den Vordergrund zu rücken, so pflegen sie es, obgleich die Menschwerdung Gottes in Christo Jesu als ein wirkliches Eingehen der Gottheit in die Menschenwelt anerkannt wird, doch nie zuzugestehen, daß in Christo die menschliche Natur persönlich zur ganzen und vollen Vereinigung mit Gott gelange. Nur eine gewisse, immerhin nahe Verbindung mit ihm soll dieselbe eingegangen sein, unter Beibehaltung ihres geschöpflichen Charakters als unübersteiglicher Schranke. Während der Lutheraner in Christo sowohl den irdischen als den himmlischen Heiland, den Gottmenschen schauen will, begnügt sich der Reformierte anzunehmen, dem Menschen Jesus sei der Geist Gottes ohne Maß gegeben worden. Die Eigenschaften und Wirkungen einer jeden der beiden Naturen Christi werden allerdings seiner Person mitgeteilt; alles reale Anteilnehmen aber der einen Natur an dem was der anderen zusteht, gilt als durch die wesentliche und immer fortwährende Verschiedenheit beider ausgeschlossen. Selbst die Leiblichkeit des erhöhten Christus ist nach ref. Ansicht eine örtliche, (im Himmel) beschränkte.

Wie ferner der ganzen Schöpfung keine andere Bedeutung als die eines Werkzeugs des allbestimmenden Machtwillens Gottes zuerkannt wird, so verliert auch der Heiland als Mensch, d. i. in kreatürlicher Gestalt, den Charakter freier Hingebung, welcher doch seiner für uns geübten Thätigkeit erst den in Wahrheit versöhnenden Stempel aufprägt. Und worein wird da nun die Hauptsumme des Werkes Christi, d. h. die Versöhnung gesetzt? Während lutherischer Anschauung zufolge Christus seinen Akt freiwilliger Erniedrigung dem gegenteiligen Thun Adams entgegenstellte und hiedurch prinzipiell die Wirkung desselben aufhob (paralysierte), indem er den Zorn Gottes wegnahm und die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit erfüllte, wendet die reformierte Anschauung sich überwiegend der subjektiven Seite zu. Sie setzt den eigentlichen Zweck der Erscheinung Christi auf Erden darein, die Menschheit ihrem vorgesetzten hohen Ziele zuzuführen und dadurch die von Gott geplante Weltordnung ihrer Vollendung anzunähern. Selbst das Todesleiden Christi, sein Opfer auf Golgatha wird vorzugsweise aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, wie denn der Heidelb. Kat. den Gewinn, den wir dem Opfer am Kreuze verdanken, also beschreibt: „daß durch seine Kraft unser alter Mensch mit ihm gekreuziget, getötet und begraben wird, auf daß die bösen Lüste des Fleisches nicht mehr in uns regieren, sondern daß wir uns selbst ihm zur Danksagung aufopfern.“ In demselben Bekenntnisse wird die Bedeutung der Niederfahrt Christi zur Hölle nur darein gesetzt, daß „ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele am Kreuz und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset.“ Fragt man aber, wer die sind, für welche Christus gelitten hat, so antwortet

die Dortr. Syn. (c. II, 8): ii omnes et soli, qui ab aeterno ad salutem electi et a Patri ipsi dati sunt; wogegen freilich das irenische Colloquium Lipsiense seine Erklärung dahin abgibt, daß die Genugthuung Christi allen Menschen ohne Ausnahme gelte. Von dem Punkte, daß Christus um unserer Sünden willen dahingegeben und gestorben ist, wird sofort zum andern weiter geeilt, daß er um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket ist; es gilt das auf Grund von Röm. 4, 25; 1 Kor. 15 2c. als wichtigstes Moment der ganzen Lebensentwicklung Christi, sowohl für ihn selbst als unsertwegen. Die menschl. Natur Christi ist im Moment ihres Siegs über die Mächte des Todes (der also hier als nicht mit der Hadesfahrt, sondern erst mit der Auferstehung beginnend aufgefaßt wird) dergestalt vom Geiste Gottes durchdrungen worden, daß sie fähig war, bei der dann erfolgenden Himmelfahrt in Gottes ewiges Herrlichkeitsreich aufgenommen zu werden, aus welchem herab Christus mittels des Geistes unablässig dafür thätig ist, daß die Erwählten zu immer vollkommenerer Vereinigung mit ihm und durch ihn mit dem Vater geführt werden. — Damit wird unser Blick des weiteren auf den Menschen als Gegenstand der Erlösung hingelenkt.

In betreff der für die Anthropologie grundlegenden Lehre vom Urstande gebrauchen zwar die ref. Symbole, wo die in der Schöpfung verliehene Vollkommenheit zur Sprache kommt, teilweise dieselben oder ähnliche Ausdrücke, wie die lutherischen; aber sie vermeiden alles was als eine Zustimmung zur luth. Ansicht von der anerschaffenen Gottähnlichkeit des Leibes sowie von der realen Bedeutung der ursprünglichen Willenfreiheit gedeutet werden könnte. Dadurch ist den ref. Dogmatikern Gelegenheit gegeben, einerseits jenen ersteren Punkt erheblich zu beschränken oder eventuell gar nicht anzunehmen, andererseits das letztere Attribut des noch im Besitze seiner ursprünglichen gottbildlichen Würde befindlichen Menschen zu beseitigen. Selbst Calvin erklärt den Willen der im Unschuldsstande sich befindenden Menschen für in utramque partem flexibilem, weßhalb der Urmensch unter dem Gesetze als einer von außenher ihn verpflichtenden Norm stehen mußte. In demselben Maße wie die ref. Kirche, hierin der römischen einigermaßen sich nähernd, die hohen Eigenschaften des noch nicht gefallenen Menschen ungebührlich herabsetzt, hat sie mit dieser Kirche auch das gemein, daß sie die zerstörenden Wirkungen des Falles auf den Menschen gewissermaßen zu gering anschlägt. Von den Reformierten wie von den Katholiken wird der Sündenfall mehr aus dem Gesichtspunkt des dadurch verursachten allgemeinen Elendes als dem des verdammenden Schuldverhältnisses betrachtet. Die gegenwärtige Erniedrigung und Verkehrheit der menschl. Natur gilt gleichwohl als eine so tiefe, daß niemand des ideell durch die Prädestination Gottes, thatsächlich durch Christi Person und Werk zustande gebrachten Heiles sich zu bemächtigen vermag ohne die göttlichen Gnadenwirkungen, auf denen allein auch die Heilsaneignung beruht.

Hinsichtlich der Wirksamkeit des h. Geistes finden mehrere Unterschiede zwischen der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre statt. Der bedeutendste liegt darin, daß die Reformierten von vornherein die Allgemeinheit sowohl der zueignenden als der prädestinierenden und erlösenden Gnade leugnen. Dasjenige, womit der Geist seine Einwirkung auf einen Menschen

einleitet, der bestimmt ist, die Barmherzigkeit Gottes in dieser und der zukünftigen Welt zu verherrlichen, ist die Berufung, welche nicht selten als eine überschwengliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf die menschlichen Verstandeskräfte beschrieben wird. Aber indem Gott auf unwiderstehliche Weise beruft und erleuchtet, wie dies alsdann der Fall ist, wenn es einem erwählten Menschen gilt, so wird dieser hiermit auch wiedergeboren. Der Wiedergeburt, wodurch der Glaube zu stande kommt, folgt die Vergebung der Sünden oder die intimatio justificationis als ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Seligkeit; desgleichen Buße oder resipiscentia, deren Teile die mortificatio und die vivificatio sind. Aus dem Gesichtspunkte Gottes wird dieser Akt nach seinen beiden Seiten als eine rein göttliche Kraftwirkung betrachtet, welche das Werk der Berufung fortsetzt und wobei der Mensch sich fortwährend leidend verhält, gleich dem Lehm in des Töpfers Hand; in anbetracht des Menschen aber gilt er als Realisation des Glaubens in guten Werken, deren Wert in der jedenfalls immer relativen Übereinstimmung mit dem Gesetze beruht. — Obschon gelehrt wird, daß das Heil den Erwählten nie verloren gehen könne, hat doch der sittliche Lebensernst dadurch keinerlei Schwächung erfahren. „Christus non otiosus!“ ist vielmehr ein häufig wiederkehrendes Schlagwort der ref. Kirche, ein Gedanke, den sie viel und oft mit Nachdruck geltend macht, namentlich dann, wenn von der Verpflichtung des Christenvolkes für seines Herrn Ehre thätig zu sein die Rede ist. Und da die Erwählung zunächst auf die Totalität der Erwählten, nicht auf die einzelnen ging, so müssen schon darum diese nicht jeder für sich, sondern gemeinschaftlich für die Verwirklichung des Zweckes wirken, zu welchem sie in Christo auserwählt worden sind, nämlich für die Verherrlichung Gottes in seiner Schöpfung. Dies geschieht dadurch, daß sämtliche irdische Verhältnisse vom göttlichen Worte mehr und mehr beherrscht und ihm gemäß gestaltet werden. Ist in der kath. Ethik die vorherrschende Kategorie „die Pflicht“, in der lutherischen „die Tugend“ (die gottgefällige Gesinnung), so ist „das höchste Gut“ diejenige Kategorie, auf der die ethische Anschauung der reform. Kirche vorzugsweise beruhend erscheint.

Unter den Beweggründen zur Vollbringung guter Werke wird oft der damit verbundene, jenseits zu erreichende Gnadenlohn hervorgehoben, dargestellt als desto herrlicher, je stärker er gegen die schreckliche Strafe kontrastiert, womit der ihn spendende Herr andererseits an den Verdammten seinen gerechten Zorn über alle Bosheit und Trägheit offenbaren wird. Was den Zwischenzustand oder die Zeit zwischen dem Tode und dem Gerichte betrifft, so verwirft die reformierte Kirche mit der lutherischen das katholische Fegfeuer. Nichtsdestoweniger scheint auch in diesem Stücke zwischen beiden protestantischen Kirchen eine gewisse Verschiedenheit stattzufinden, sofern die reformierte weniger, als es bei der lutherischen der Fall ist, den Zwischenzustand als ein stilles Reifen der Seele, eine relative Ruhe aufzufassen liebt, vielmehr ihn als ein thätiges Seelenleben vorstellt, wobei die Verdammten die ihnen einwohnende Bosheit kräftiger entwickeln und zu ihrem Höhepunkt steigern, während bei den Erwählten die in der Berufung prinzipiell ihnen verliehene Gerechtigkeit stufenweise sich fortentwickelt und zwar von dem Punkte aus, den sie bei ihrem Ausgange aus diesem Leben innehatten, bis zu dem ihrer gottbildlichen Vollendung.

Obschon beide evangelische Kirchen im wesentlichen dieselben **Gnadenmittel** anerkennen, ist doch der Begriff, den sie mit ihnen verbinden, keineswegs der gleiche. Während in der lutherischen wie in den katholischen Kirchen (bei letzteren allerdings in einer von der luth. Auffassung ganz verschiedenen Weise) die kollative, d. h. die wirklich mitteilende Bedeutung dieser media gratiae in erster Linie geltend gemacht wird, hebt die ref. Kirche ihre annunciative Bedeutung d. h. ihren auf Art und Wesen der Gnadenwirkung sinnbildlich hinweisenden Zweck besonders hervor. Die Reformierten halten dafür, der hl. Geist bereite durch die Gnadenmittel den Menschen dazu, daß er die Gnade unmittelbar von oben empfange, während wir dagegen die gottgeordneten Vehikel in ihnen erkennen, welche die Gnade Gottes uns zuführen und vermitteln. Nach ref. Anschauung bewirkt Gott bei allen Erwählten, mögen die genannten Mittel ihnen zu Gebote stehen oder nicht, unfehlbar den seligmachenden Glauben schon während ihres Erdendaseins, und zwar mittels seines inneren Wortes oder der Stimme des Geistes im Herzen, welche Stimme für das einzige eigentliche Gnadenmittel erklärt wird.

Dem äußeren **Worte Gottes** wird sein Charakter, wonach es selber der von Gott uns angewiesene Weg zur Seligkeit ist, abgesprochen, es vielmehr lediglich als ein Wegweiser zu derselben angesehen. Unter den wichtigeren ref. Symbolen dürfte die C. Helvetica II. diejenige sein, welche am bestimmtesten diese Ansicht ausspricht, sofern sie erklärt: Gott wähle für die Mitteilung seiner Gnade zwar meist den äußeren Weg durchs Wort neben dem inneren, d. i. dem Herzenszuge zu Gott hin; der letztere sei jedoch der wichtigere und unentbehrliche, während jener wohl entbehrt werden könne, ohne daß der ins Auge gefaßte Zweck darum verfehlt werde. Auch hat der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium für die ref. Kirche durchaus nicht eine so große Bedeutung, wie für die evangelisch-lutherische. Die Frage, ob das Gesetz irgend eine Geltung für die Wiedergeborenen habe — eine Frage, von der die lutherische Kirche soviel in Anspruch genommen und in Unruhe versetzt worden ist — wäre in der ref. Kirche eine Unmöglichkeit gewesen. Gerade für den Gläubigen und keineswegs nur, soweit er noch nicht vom Geiste Gottes durchdrungen sei, sondern für ihn als Gläubigen hat nach ref. Anschauung das Gesetz seine größte Bedeutung, an ihm übt es seine wichtigste Aufgabe. Hierin vor allem besteht Christi durch den Geist vermitteltes königliches Walten, daß er mittelst des göttlichen Gesetzes sein Volk regiert und führt. Liegt also der luth. Kirche die Gefahr einer Unterschätzung des pädagogischen Nutzens des Gesetzes d. h. seiner Aufgabe den Sünder zu Christo zu führen einigermaßen nahe, so scheint die ref. in noch höherem Grade der Gefahr ausgesetzt zu sein, die normative Aufgabe des Gesetzes (den usus legis tertius, vgl. F. Conc. a. VI) dermaßen zu überspannen, daß dasselbe uns vom beseligenden Heilandsglauben geradezu fernhalten und daran hindern kann, dem allein zu leben, der für uns gestorben ist. Auf dieser Auffassung des Gesetzes beruht die Stellung, die ihm beinahe in allen ref. Katechismen angewiesen zu werden pflegt, nämlich erst nach Behandlung der Artikel des Glaubens. Nach ref. Ansicht bildet das Evangelium nur die höchste Stufe einer von Gottes Stimme im Gewissen ausgehenden, durch die Gesetzanstalt fortschreitenden Entwicklung, welche durch die Sünde zwar gestört aber doch

nicht gänzlich abgebrochen, nunmehr durch Christum allseitig hergestellt und ihrer Vollendung zugeführt worden ist.

In nahem Zusammenhange mit dieser Anschauungsweise steht die Sakramentslehre der Reformierten. Wird bei ihnen, wie wir gesehen, des Wortes reale Bedeutung einigermaßen abgeschwächt, so gilt das in noch höherem Grade von derjenigen der Sakramente. Nur dem Grade nach soll den Sakramenten der Kirche einiger Vorrang vor denen des alten Bundes einzuräumen sein und zwar ihrer größeren Einfachheit, Ausbreitung und Bestandes wegen. Was aber ihre Bedeutung und ihren Zweck betrifft, so äußern Zwingli und Calvin samt den beiderseits an sie sich anschließenden Symbolen hierüber abweichende Ansichten. Anknüpfend an die antike Anwendung des Wortes sacramentum als Bezeichnung für einen Fahneneid, erklärte Zwingli die Sakramente für Handlungen, durch die man angesichts der Gemeinde zur Fahne Christi schwöre; — es sei das ein Schwur, der weder um des Betreffenden selbst noch um Christi willen geschehe, da die Verbindung zwischen beiden dadurch keine andere werde als sie vorher gewesen sei, sondern lediglich um der Gemeinde willen, die mittels dieser Handlung Kunde erhalte, in welchem Verhältnis ein Mensch zu dem im Himmel wohnenden Heiland wirklich stehe oder doch als stehend erscheinen wolle. Nur insoweit könne das Sakrament einen Einfluß auf den davon Gebrauch machenden einzelnen Menschen ausüben, als durch das äußere Zeichen der Gnade Gottes seine Aufmerksamkeit auf das Bezeichnete, die Gnade selbst, stärker hingerichtet werde. Calvin dagegen und die meisten Symbole protestieren entschieden „contra vanitatem eorum, qui affirmant sacramenta nil aliud esse quam mera et nuda signa“; so daß sie zur Anerkennung des Satzes fortschreiten, daß die Sakramente Organe für eine Wirksamkeit Gottes in seinen Erwählten seien. Näher erklärt wird dieser Satz dahin, daß sie zwar zunächst unserer sinnlichen Natur entsprechende und angemessene Bilder darstellen, anschauliche Hinweisungen auf Gottes geoffenbarten heiligen Willen, zugleich aber auch zu Unterpfändern dieses Willens dienen sollen. Das Wort Gottes und seine Sakramente verhalten sich zu einander, wie ein Brief und das darauf gesetzte Siegel. Freilich vermöchten die Sakramente an und für sich ebenso wenig wie das Wort jemanden der Gotteskindschaft teilhaft zu machen; aber nicht selten bediene sich Gott, wenn sie anders richtig gebraucht werden, solcher Veranlassung, um gerade dabei den von Ewigkeit festgestellten Ratschluß durch seinen Geist zu erfüllen und die himmelwärts gerichtete Seele der Kindschaft, des göttlichen Lebens und der Seligkeit teilhaftig zu machen. Andererseits bringt der überhaupt reformierterseits eingenommene Standpunkt strenger Legalität es mit sich, daß Calvin ein unbedingtes Verwerfungsurteil über jede Sakramentsverwaltung ausspricht, welche ein anderer als der Träger des kirchl. Amtes vollziehe.

Hinsichtlich der Taufe treten die hier angedeuteten prinzipiellen Gegensätze auf dem Gebiet der Sakramentslehre verhältnismäßig minder schroff in Geltung, als betreffs des anderen Sakraments. Von der Kindertaufe lehren auch die Reformierten — bes. bestimmt die Anglikaner, s. A. Angl. a. 27 —, daß sie, auf vorbereitende Weise, die Wiedergeburt in sich enthalte; in entschiedener Verwerfung alles Anabaptismus sind sie mit den Lutheranern einig.

Dabei legen sie freilich einerseits dem von der leiblichen Geburt herrührenden Glaubenskeime des Christenkindes eine so große Bedeutung bei, daß die Taufe fast nur als eine Besiegelung eines schon im voraus bestehenden Bundes zwischen Gott und dem Kinde christlicher Eltern erscheint, wobei für letzteres ein neues Verhältnis eher zur Kirche als zu Gott zu stande komme. — Stärker prägt die dargelegte Grunddifferenz des beiderseitigen Sakramentsbegriffs in der Lehre vom h. Abendmahle sich aus. Unter den zwinglianischen Bekenntnisschriften scheint Bullingers „Wahrhaftes Bekenntnis" vom Jahre 1545 dahin zu gehen, sich auf den sakrifiziellen und kommunionellen Gesichtspunkt zu beschränken. Die übrigen Symbole dieser Richtung lassen daneben auch ein sakramentales Moment gelten, einen geistlichen Genuß Christi, von welchem es heißt, er übersteige die sonstige im Glauben geschehende Aneignung der Verheißungen des Wortes, ohne daß freilich das, worin diese Steigerung des Genusses besteht, eine nähere Bestimmung erführe. Bestimmtere Ausdrücke hiefür zu gewinnen und überhaupt dem hl. Mahle einen positiveren Charakter und eine tiefere Bedeutung zu vindizieren, hat der calvinische Typus versucht; doch kommt auch er nie über eine nur graduelle Unterscheidung hinaus zwischen dem, was der Erwählte im Abendmahle und dem, was er ohne und außer der Feier desselben durch den Glauben genießt. Brot und Wein sollen nicht allein den Leib und das Blut Christi abbilden, sondern auch das mitteilen, was sie bezeichnen; wobei das äußere Zeichen zum Unterpfand für die wahre d. h. ideelle Gegenwart und Wirklichkeit der Gaben diene. Es sei nicht genug gesagt, daß beim Abendmahl als einem Gedächtnis des Todes Christi der Glaube gestärkt und die Liebe brennender werde; sondern sowohl durch den Anblick als auch durch den Genuß der äußeren Mittel empfange der Glaube vom Himmel herab eine wirkliche Gottesgabe, womit eine innigere Vereinigung mit Christus Jesus verstanden wird. Nur daran müsse Luther gegenüber festgehalten werden, daß man die Realität sowohl des Empfangens als des Darreichens derselben nicht in materiellem, sondern in ideellem oder geistlichem Sinne fasse, also die Elemente des Abendmahls nicht etwa als eine Art leiblicher Träger oder Vehikel der Gabe vorstelle, wodurch sogar der Ungläubige am heiligen Tische den Herrn (als Richter) empfangen würde. Auch in mehreren calvinischen Symbolen wird als die Hauptsache im Altarsakrament das von der gläubigen Gemeinde Christo dargebrachte Opfer des Gehorsams gegen ein bestimmtes Gebot des Herrn dargestellt, verbunden mit dem darin eingeschlossenen Gelübde größerer Treue in Erfüllung aller Gottes- wie Nächstenpflichten. — Die Selbstkommunion des fungierenden Geistlichen ist in der anglikanischen Kirche liturgisch festgesetzt und gilt auch in den übrigen ref. Kirchen als etwas Zulässiges, ja Selbstverständliches.

Was die lutherischerseits so hoch gestellte, zuweilen den Sakramenten zugezählte Absolution betrifft, so fällt ihre spezifische Bedeutung für die reformierte Kirche ganz und gar weg. Sie bedeutet hier weiter nichts als eine Form der Predigt des Evangeliums, wobei der Diener des Wortes nur im allgemeinen verkündet, daß die Sünde dem Gläubigen von Gott vergeben, dem Ungläubigen aber behalten werde, keineswegs aber einen ihm als Inhaber des Schlüsselamtes verliehenen Auftrag vollzieht, von Gottes wegen und

in Gottes Namen dem einzelnen seine Sünden zu vergeben oder zu behalten. Dagegen wird der äußerlichen Zucht im Gebiete der Kirche eine solche Bedeutung beigelegt, daß sie fast das Aussehen eines sekundären Gnadenmittels gewinnt. Mehrere Bekenntnisschriften heben als Kennzeichen einer wahren Kirche neben Gottes Wort und den Sakramenten die Übung der Kirchenzucht (mit der Exkommunikation als letztem Akt) ausdrücklich hervor.

Die Gemeinschaftsform, in der Gottes Herrlichkeit sich auf Erden zunächst offenbart, ist die Kirche. Ihrem Wesen nach ist sie zwar rein innerlicher, geistlicher Natur, also eine unsichtbare Gemeinschaft; aber als nicht zu versäumende heilige Pflicht wird dennoch der äußere Zusammenschluß der Gläubigen zu einer sichtbaren Gemeinschaft gemeinsamen Wirkens zur Ehre Christi hervorgehoben; wie denn überhaupt für diese Kirche das gemeinschaftbildende Element ein sehr großes Gewicht hat. Durch die meisten ref. Symbole zieht diese zuerst von Zwingli aufgestellte Unterscheidung zwischen ecclesia invisibilis und ecclesia visibilis, von welchen allein die erstere Kirche in wahrem und wirklichem Sinne sei, gleich einem roten Faden sich hindurch. Die Kirche ist, wie schon eins der ältesten Bekenntnisse sich ausdrückt, „die Vereinigung derer, die Jesum Christum als den Sohn Gottes bekennen und durch Liebeswerke ihren Glauben erweisen." Überall gilt die Heiligkeit als diejenige Eigenschaft der Kirche, auf welche das Hauptgewicht gelegt wird und zwar eben in der Bedeutung des heiligen Lebens der Gemeindeglieder. Diesem coetus fidelium gegenüber wird die sichtbare Kirche, soweit sie nicht mit der unsichtbaren zusammenfällt, meist beschrieben als ein coetus hypocritarum, qui bonis in ecclesia sunt permixti, sed ad ecclesiam proprie non pertinent, licet in eo praesentes sint, ut hypocritae et reprobi, quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit. In engerer Verbindung miteinander betrachtet die unsichtbare und die sichtbare Kirche der Anglikanismus — überhaupt in mancher Hinsicht eine „ecclesia lutheranizans", in deren Hauptsymbol (art. 19) bekannt wird: Eccl. visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur et sacramenta quoad ea, quae necessario exiguntur, juxta Christi institutum recte administrantur.

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Obgleich in den ref. Symbolen die Kirche vor allen Dingen als die Gesamtheit der Heiligen ins Auge gefaßt wird, so ist ihnen die Betrachtung der Kirche aus dem Gesichtspunkte, wonach sie als göttliche Anstalt zum Aufbau des Reiches Gottes auf Erden erscheint, keineswegs unbekannt; vielmehr dürfte dieser Gesichtspunkt öfter noch in den ref. als in den luth. Symbolen seine spezielle Ausführung finden. Von einander abweichende Richtungen schlugen hiebei Zwingli und Calvin ein. Der erstere wollte die Pflege der kirchlichen Lehr- und Sittenzucht im Prinzipe dem christlichen Staate beigegelegt wissen, als zu dem munus magistratus gehörig; während nach dem letzteren die Kirche vom Staate einerseits durchaus unabhängig, anderseits aber doch organisch mit ihm verbunden sein sollte. Diesen kirchenpolitischen Grundgedanken suchte Calvin praktisch in Genf durchzuführen und so ein Urbild christlicher Lebensordnung herzustellen, gleichwie er ihn andererseits theoretisch, zumal in der Institutio rel. chr., aufs scharfsinnigste auszubilden wußte. Beide Anschauungen sind von verschiedenen reformierten Ländern adoptiert und ins Werk gesetzt worden; in-

dem einerseits die engl. Episkopalkirche das staatskirchliche Moment der Zwinglischen Grundsätze ihrer Organisation zu Grunde legte, andererseits aber die meisten übrigen ref. Kirchen im Prinzipe das System Calvins sich aneigneten.

Gemäß der eigentümlichen Modifikation, welche das Zwinglisch-staatskirchliche Prinzip im Anglikanismus erfahren hat, hat Englands Regent, sogar mehr noch als der russische Kaiser, über alles zur obersten Verwaltung der Kirche Gehörige endgültig zu entscheiden. Und nicht, sofern er praecipuum membrum ecclesiae ist, wird ihm eine so maßgebende, einflußreiche Stellung zuerkannt, sondern dieselbe bildet einen Bestandteil der Macht und der Vorrechte, die er als Herrscher des Königreiches besitzt. Das wichtigste Stück dieser Prärogative bildet die Ernennung der Bischöfe; dafür ist dann allerdings den höheren kirchlichen Funktionären eine unmittelbare Einwirkung auf den Gang der staatlichen Geschäfte zugesichert, sofern sie in der konstitutionellen Repräsentation des Landes Sitz und Stimme haben. In kirchl. Hinsicht haben die Bischöfe, auf deren apostolische Succession großes Gewicht gelegt wird, alle Lehrfragen zu entscheiden, zu konfirmieren, zu ordinieren, sowie die übrigen Geistlichen nicht nur einzusetzen, sondern auch zu überwachen, während in gewissen streitigen Fällen kirchlichen Charakters weltliche Gerichtsbehörden zu richten haben. Die übrigen Geistlichen dürfen (mit Ausnahme des ersten Jahres, während dessen sie als Diakonen mit etwas beschränkter priesterlicher Vollmacht fungieren) alle kirchlichen Amtshandlungen, außer den genannten speziell bischöflichen, verrichten. Demungeachtet besteht in der Episkopalkirche thatsächlich eine vollständige Hierarchie: jede Klasse durch besondere Weihe von der anderen geschieden, sowie auch über die Gemeinde das Volk sich stufenweise erhebend. — Ebenso entschieden wie der Episkopalismus auf seiner Seite beanspruchen die Symbole der calvinischen Richtung die göttliche Auktorität für ihre völlig entgegengesetzte presbyterianische Theorie. Die Pastoren, Presbyter oder Ältesten und Diakonen, welche drei Ämter schon Calvin als jure divino in der Kirche bestehend ansah, bilden für jede besondere Lokalgemeinde ein Presbyterium oder Konsistorium, in dessen Hand die kirchliche Leitung der Gemeinde, die Zucht, die Armen- und Krankenpflege sich befinden. Der Eintritt ins Amt muß rechtmäßig geschehen von Gottes wegen mittels der Kooptation, keineswegs durch Wahl der ganzen Gemeinde, welche nach reformierter Anschauung nur dazu berechtigt ist, die Wahl des Presbyteriums zu bestätigen, wenn auch thatsächlich in manchen Fällen diese Grenze überschritten wird. Auch wird hier weit größerer Ernst gemacht mit der (freilich auch in unsern Symbolen geforderten) Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten, dem des Staates und dem der Kirche, zwischen dem bürgerlichen und dem geistlichen Schwert, sowie zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Gottes. Sowohl die kirchl. Gesetzgebung, als auch die Lehrbestimmungen gehören in allen echt reformierten Kirchengemeinschaften ausschließlich den Provinzial- und Landessynoden zu, welche aus Abgeordneten der einzelnen Presbyterien bestehen.

Hat es sich früher gezeigt, daß in der luth. Kirche das Sakramentale das ist, was den Schwerpunkt des Gottesdienstes ausmacht, ohne daß gleichwohl der Wert des Sakrifiziellen unterschätzt wird; so begegnet auf reformiertem Boden uns wieder eine Auffassung, welcher der Kultus vorwie-

gend als ein Menschenwerk gilt, ein Werk, womit die Gemeinde nicht sowohl selbst der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, als vielmehr ihm ein Opfer darzubringen begehrt. Da der ref. Anschauung zufolge weder das Wort noch die Sakramente wirkliche Träger der Gnade sind, so kann auch deren feierlicher gemeinsamer Gebrauch im Kultus nicht die Bedeutung haben, daß im eigentlichen Sinne der Herr dadurch etwas der Gemeinde mitteile. Derselbe bedeutet vielmehr hauptsächlich einen Gehorsamsakt der Gemeinde gegen den Befehl ihres Herrn, wodurch dieser geehrt wird. Das liturgische Element tritt stark in den Hintergrund gegen die Predigt, welche nicht, wie bei uns, an einen kirchlich festgestellten Bibeltext gebunden erscheint. Dabei vermißt man den Reichtum und die frei sich ergießende Fülle des lutherischen Kirchengesanges, an dessen statt man sich vorherrschend auf versifizierte Umschreibungen der Psalmen Davids beschränkt. Gewiß ist es ein großartiges Schauspiel, jene feierliche Stille, welche namentlich in Schottland und Amerika den Sonntag, der in den reformierten Kirchen meistens Sabbat heißt, scharf abscheidet von der rastlosen Arbeit und dem Getriebe der Werktage; aber von der evangelischen Weihnachts-, Ostern- und Pfingstfreude weiß man hier nichts. Das buchstäbliche Verständnis des atl. Bilderverbotes, sowie die Ausrottung alles dessen, was bei kultischen Handlungen die Sinne ansprechen könnte, verleiht dem ref. Gottesdienste in mehrfacher Hinsicht etwas alttestamentlich Herbes und Strenges, was weniger an Christum erinnert, als an seinen Vorgänger in der Wüste. Es ist nicht ohne Wahrheit gesagt worden, daß der ref. Kultus sich zum katholischen verhalte wie das A. Test. zum sinnlich heiteren Heidentum. Beide Kirchen, die kath. wie die ref., geben dem Kultus fast ausschließlich den Ausdruck nur einer von beiden Seiten des Menschenlebens, dort der leiblichen, hier der geistigen. Dagegen hat keine derselben in voller Wahrheit sich zu der Erkenntnis zu erheben vermocht, daß unser Heiland sowohl mit seinem Geiste als in seiner verklärten Leiblichkeit, sowohl als Mensch wie als Gott fortwährend uns nahe ist und daß daher die, welche in Ihm ihr Leben haben, diesem auch einen geistlich-leiblichen Ausdruck geben müssen.

Gehen wir endlich zur Betrachtung des Geistes der reformierten Christenheit im allgemeinen über, so dürfte aus dem Dargelegten der Gesamteindruck resultieren, daß dieser Geist etwas von der Sinnesart des Greises an sich trägt, welche Inneres und Äußeres von einander zu sondern liebt, gleichsehr nach außen gerichtet wie zum Reflektieren geneigt, einer Sinnesart, die zu der männlichen, lebensfrischen Unmittelbarkeit des Luthertums einen gewissen Gegensatz bildet. Auch erscheint die ref. Kirche von einer Grundanschauung beherrscht, der eine gewisse Zwiespaltigkeit anhaftet. Auf der einen Seite läßt es sich nicht bestreiten, daß der Subjektivismus thatsächlich in ihr zu weit größerer Ausbreitung und Herrschaft gediehen ist, als jemals in unserer Kirche; auf der andern Seite ist gerade die Verpflichtung des menschlichen Subjektes, sich unter Gottes im Worte geoffenbarten Willen zu beugen, nirgend in der luth. Kirche, weder in öffentlichen noch in mehr persönlichen Bekenntnisschriften so unbedingt und durchgehend festgehalten worden, wie es drüben geschieht, wo als bestimmender Grundgedanke das einseitig betonte Machtverhältnis Gottes zur Welt festgehalten wird. Der Reformierte wird

durch ein an sich wahres aber einseitiges Interesse bestimmt, mit strengster Konsequenz alle die Folgerungen zu ziehen, zu denen die in der menschlichen Vernunft liegende Idee des Absoluten zu führen scheint, sowie er auch dadurch allein Gott dem Allmächtigen die demütige Unterthänigkeit zu beweisen vermeint, welche ihm gebühre. Das tiefe Gefühl der gegenwärtigen Not des Menschen, von welchem Luther und die ihm Gleichgesinnten ausgehen, schließt zugleich ein Gefühl der unveräußerlichen Würde des Menschen in sich, welches den ref. Symbolen mehr oder minder unbekannt ist. Die unendliche Liebe, welche Gott getrieben hat, sich soweit herabzulassen, daß er dem Menschen einen gewissen Grad von Freiheit und relativer Selbständigkeit einräumte, ist weder bei Zwingli noch bei Calvin noch bei irgend einem ihrer Nachfolger zu vollem Rechte gekommen; wie sie denn auch die in Christo erschienene Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem niemals recht verstanden haben. Immer bleibt eine Kluft, welche nur Gottes unendliche Macht überbrückt. Alles existiert allein zu Gottes Ehre. Auch in Christo wird Gott vorzugsweise als der allmächtige Herr gesehen, welcher durch sein Wort als ewig gültige Regierungsordnung die Welt regiert. Die ref. Kirche huldigt thatsächlich einer abstrakteren unpersönlicheren Vorstellung vom Wesen Gottes, als die luth., mag dies auch nirgends in ausdrücklichen theol. Lehrsätzen zum Ausdruck gelangen. Es tritt das insbes. hervor bei der harten Lehre der Calvinisten von der unbedingten Gnadenwahl, wodurch „mitten in das milde und liebeatmende Christentum ein finsterer, feindseliger Fatalismus eingeführt wird. Der Fatalismus aber in der einen oder anderen Gestalt, das heißt die erbarmungslose Oberherrschaft eines blinden Gesetzes, einer kalten Regel, einer Laune, ist das Resultat, zu welchem eine jede abstrakt begrifflich angelegte Gotteslehre notwendig, wenn sie anders konsequent ist, schließlich hingelangt: denn nur beim persönlichen, lebendigen Gotte ist Liebe, ist Barmherzigkeit denkbar" (Geijer; vgl. o. S. 418).

Gesamt-Ausgaben der reform. Symbole (die früheren meist sehr unvollständig): [Th. Beza?], Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum eccl., Genev. 1581, 4. — [Casp. Laurentius?], Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiar. nomine fuerunt authentice editae, Aurel. Allobrogum (Genf) 1612, 2 voll. 4; ed. locupl. 1654. — J. C. W. Augusti, Corp. libror. symbolicorum, qui in eccl. reform publ. auctoritatem obtinuerunt (Elberf. 1827; 2. A. 1846; krit. unzuverlässig und fast wertlos). — Beste lat. Sammlung: H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840, 8. (enth. 28 Bekenntnisschr.). — Beste deutsche Sammlung (nach den früheren von J. Meß, Neuwied 1828—30, und von einem Anonym., Neustadt a. O. 1830) E. G. A. Böckel, Bekenntnisschriften der ev.-ref. Kirche, Leipz. 1847 (enth. 32 Symbb.). — Vgl. auch H. Heppe, Die Bekenntnißschriften der ref. Kirche Deutschlands, Elberf. 1860, sowie die bes. reichhaltige Zusammenstellung in Schaffs Bibl. symbol. Eccl. univ. III, 193 ff. (die Texte lat., engl., zum Teil auch deutsch, bezw. französ.).

Wegen der Ausgaben der einzelnen Bekenntnisschriften vgl. genauere Angaben bei Niemeyer, Schaff, auch in Winers Compar. Darstellung &c. 4. Aufl. (1882), S. 25 ff.

a) Vorcalvinische Symbola. — Die Fidei ratio Zwinglis: Tigur. 1530. 1590 (in Zwinglis Werken v. Schuler u. Schultheß II, 538 ss.). — Die C. Tetrapolitana (c. Argentinensis) Argent. 1531 4. (deutsch u. lat.); später deutsch: Neustadt a. H. 1580 u. ö. (vgl. G. Wernsdorf, Hist. Conf. Tetrapol., Viteb. 1694; 4. ed. 1721; J. H. Fels, De varia Conf. Tetrap. fortuna, Gotting. 1755). — Die Conf. Basil. I zuerst Basel 1534 unter dem Titel: „Bekanthnus unseres heylig. christl. Glaubens, wie es die Kylch zu Basel haldt" (Fol.). Vgl. Hagenbach, Krit. Geschichte der 1. Basler Confession, Bas. 1827. — Die C. Helvet. I s. Basil. II zuerst 1536 lat. mit deutscher Übers. v. Leo Judä; dann 1587 u. ö. (vgl. Niemeyer, p. 105—122).

b) Unter Calvins Einfluß entstandene Symbole. -- Calvins Catech. eccl. Genevensis, zuerst 1537 französisch (Instruction et confession de foy, dont on use en l'église de Genève), dann lat. 1545 u. ö.; vgl. Rilliet und Dufour: Le catéchisme français de Calvin etc., Genève 1878. — Consensus Tigurinus, s. Consensio mutua in re sacramentaria Ministror. Tigur. et J. Calvini, 1549, gedruckt zuerst Genf 1554 bei R. Stephanus, dann öfter in Calvins Tractat. theologici (Opp. Calv. VIII, 648 seq.). — Consensus pastorum eccl. Genevensis de aetera Dei praedestinatione etc. a J. Calvino expositus. Genev. 1552 (auch französ. ebend.); dann in Opp. Calv. VII, 688 ff. — Confessio Helvetica posterior, Tigur. 1566 (in dems. J. auch deutsch, sowie französisch durch Beza in Genf). Spätere lat. Ausgg. z. B. Zürich 1651, Bern 1722, Sulzb. 1825; neueste deutsche v. A. Witz, Klagenfurt 1881. Vgl. Oehninger, Die 2. helvet. Confession, Augsb. 1878.

Conf. Hungarica s. Czengerina (entworfen 1557): Debreczin 1570.

Conf. Gallicana (aufges. v. Calvins Schüler Chandieu 1559, franz. zuerst in Bezas (?) Hist. écclésiastique des Eglises réformées, 1580, lat. Genf 1566, deutsch schon Heidelb. 1562. Beste neuere Ausg.: Confession de foi et discipline ecclésiastique des égl. reformées de France, Toulouse 1864, und bei Schaff III, 356 ss. — Conf. Belgica (ursprünglich Privatschrift v. Guido de Brés 1561), zuerst wallon. 1562; lat. (mit polem.-apolog. Noten v. Festus Hommius) Lugd. Batav. 1618 u. ö.

Scoticana Conf. fidei (schott. abgefaßt von Knox 1560) gedruckt zuerst schott. 1568, lat. zuerst Andreapoli 1572, später (zus. mit der sog. Negative Confession v. 1581) im Genfer Corp. et Syntagma 1612 u. ö. — Articuli XXXIX ecclesiae Anglicanae s. Art. Anglici, lat. Lond., printed by Reg. Wolfe 1563, engl. ib. 1571 u. ö. Vgl. die ausführlichen Auslegungsschriften von Gilbert Burnet (Lond. 1699), Jos. Miller (3 voll., L. 1878), W. Baker (L. 1883), 2c. — The Church Catechism in der anglik. Agende oder dem Book of Common Prayer, aufgesetzt unter Edward VI. 1549, engl. u. lat. gedr. 1552, revid. durch Alex. Nowel 1572; später 1662 der letzten Rev. des B. of Comm. Prayer einverleibt. Vgl. A. J. Stephens, The Book of C. Pr., with notes legal & historical, Lond. 1854, 3 vols. u. bes. J. H. Blunt, The annotated Book of C. Pr.; being an hist., ritual and theol. Comment. etc. Lond. 1884.

Catechismus Palatinus s. Heidelbergensis, zuerst deutsch u. d. Tit.: „Christl Underricht, wie der in Kirchen u. Schulen der churf. Pfalz getrieben wird", Heidelb. 1563, in dems. J. auch lat. durch Josua Lagus u. Lamb. Pithopoeus (ebendas.), dann oft wiederholt in beiden Sprachen. Vgl. Köcher, Katechet. Hist. der ref. Kirche, Jena 1756; Sim. van Alpen, Gesch. u. Lit. des Heidelberger Kat., Frkf. a. M. 1810; Augusti a. a. O. (o. S. 466); Ph. Schaff, Geist u. Bed. des H. Kat., Zeitschr. f. hist. Theol. 1864, III; A. Wolters, Der H. Kat. in s. ursprüngl. Gestalt herausg. nebst d. Gesch. seines Textes im J. 1563, Bonn 1864; H. Dalton, Immanuel. D. H. Kat. 2c. Gesch. u. Auslegg., Wiesbaden 1870.

c) Nachcalvinische Bekenntnisschriften. *1.* Deutsch- und polnisch-reformierte (von mehr oder minder lutheranisierender oder unionist. Haltung): Consensus Sendomiriensis s. Cons. ecclesiarum reformatarum maioris et min. Poloniae, zuerst gedruckt Thorn 1586; dann 1592 u. ö. Vgl. Jablonski, Hist. cons. Sendomir., Berol. 1731. — Confessio Bohemica .... Maximiliano II. Imp. oblata. Viteb. 1573; Herborn 1612. — Repetitio Anhaltina (Repet. brevis, simplex et perspicua orthodoxae Confessionis, quam amplectuntur ecclesiae principatus Anhalt, Neapoli [Neustadt] 1581; — vgl. Valentiner, Das Bek. der Anh. Landeskirche, Bernburg 1859). — Die Märkischen Bekenntnisse (Conf. Marchica, Colloqu. Lipsiense, Declaratio Thoruniensis) zus. herausgeg.: „Die 3 Confessions- oder Glaubensbekenntnisse welche in den churf. brandenburgischen die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen worden," Köln a. d. Spree 1694; Küstr. 1695, auch in Nitzsch, Urkundenb. der Union 1853, sowie bei Niemeyer p. 642 ss. — *2.* Engl.- und schott.-reformierte: Die Westminster-Confession, entworfen auf der Westminster-Synode in Lond. 1643—48, gedr. u. d. Tit.: Confessio fidei in conventu theologg. auctoritate Parliamenti Anglici indicto elaborata, eidem Parliamento postmodum exhibita, quin ab eodem, denique ab eccl. Scoticana cognita et approbata, una c. Catech. duplici, Cantabrigiae 1659 (spät. Glasg. 1660; Edinb. 1694 u. ö.). Über die Savoy Declaration 1658 und mehrere spätere engl.-congregationalistische Symbole; desgl. die Symbole der nordamerik. Congregationalisten (Synod of Cambridge 1648, of Boston 1680 2c. 2c.) vgl. Schaffs Bibl. I, 829 ff.; III, 707 ff. — *3.* Holländisch- und schweizerisch-reformierte (von strengster calvin. Richtung): Acta synodi nationalis in nom. J. Chr. auctoritate ordinum general. foederati Belgii provinciarum Dordrechti habitae, Dord. 1620, 4; Lugd. Bat. 1620; Hanov. 1620 u. ö. — Formula Consensus eccl. Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia univ. et connexa aliaque nonnulla capita, Turic. 1675 (lat. und

deutsch). Vgl. J. H. Hottingers Succincta et genuina Formulae C. Helv. historia, Turic. 1723. Ch. M. Pfaff, Schediasma de Form. C. Helv., Tubing. 1723.

6. Die Sekten des Protestantismus.

I. **Von kirchlicher Richtung.** *1.* In gewissem Sinne ist der Protestantismus nicht minder alt wie der Katholizismus. In dem Maße wie das katholische Kirchenwesen veräußerlichte und verweltlichte, hat von jeher und überall evangelische Opposition sich dawider geregt. Wohl am kräftigsten, wenn auch mit manchen Einseitigkeiten behaftet, gelangte während des Mittelalters diese protestantische Reaktion wider die katholische Entartung in der Gemeinde der Waldenser zum Ausdruck. Als ein echtes „Israel der Alpen" haben sie Jahrhunderte hindurch bekennend und leidend das Licht evangelischer Erkenntnis in die Finsternis der verweltlichten Kirche hineinleuchten lassen. Vor allen Dingen auf die heilige Schrift sich berufend, besitzen sie doch ältere wie neuere Bekenntnisschriften, aus denen eine einigermaßen befriedigende Kenntnis ihrer Glaubensweise sich schöpfen läßt. Die ersteren, worunter besonders ein alter Katechismus zu nennen ist, dessen Abfassung wenn nicht schon vor die Zeit des Auftretens ihres Stifters Waldus (um 1170) zurückzuverlegen, doch jedenfalls einem der letzten Jahrhunderte des Mittelalters zuzuweisen ist, sowie ein ungefähr gleichaltriges Glaubensbekenntnis tragen beide einen noch mehr allgemein-christlichen Charakter. Die späteren dagegen, von welchen der aus dem Reformationsjahrhundert herstammende waldensische Katechismus (las interrogacions menors) und die Confessio fidei von 1655 (aufs Neue von einer Synode 1839 bestätigt) die merkwürdigsten sind, zeigen Verwandtschaft, der erstgenannte zum Husitentum, der letztere zur Kirche Calvins. Diese Verwandtschaft erklärt sich aus der näheren Verbindung, in welche die Waldenser seit Ende des 15. Jahrhunderts mit den böhmisch-mährischen Brüdern sowie seit Mitte des 17. Jahrhunderts mit ihren angrenzenden französisch reformierten Glaubensbrüdern traten.

Als Erkenntnisquelle und Richtschnur der Wahrheit für den Glauben sowohl wie fürs Leben gilt ihnen ausschließlich die Bibel, mit welcher die Mitglieder der Gemeinschaft sich in auffallender Weise vertraut zeigen. In Übereinstimmung damit werden die römischen Lehren von der Tradition, dem Heiligenkultus, dem Meßopfer, dem Cölibat, dem Fegefeuer, dem Ablaß von ihnen verworfen. In echt protest. Sinne nehmen sie ihre Zuflucht zu Gottes freier Gnade in Christo Jesu, indem sie alle Verdienstlichkeit menschlicher Werke zugleich mit den atl. Ceremonien und den gesetzlichen Fesseln verwerfen, die in soteriologischer Hinsicht dem ntl. Gesetze der Freiheit irgendwie Eintrag thun. Nichtsdestoweniger legen sie dem Erweis des Glaubens durch gottseligen Wandel die stärkste Bedeutung bei. Als Gnadenmittel werden von ihnen außer dem Worte zugleich die Sakramente der Taufe und des Abendmahls hervorgehoben, wegegen die übrigen fünf von der römischen Kirche angenommenen für weniger notwendig erklärt werden und ihr Sakramentscharakter bestritten wird.

Die Waldensische Verfassung ist eine synodale. Die einzelnen Gemeinden werden von einem Presbyterium verwaltet, welches aus dem Pastor, sowie sog. Leitern und Ältesten besteht. Die höchste kirchliche Gesetzgebung, Aufsicht und Verwaltung ist in den Händen der

Generalsynode, welche gegenwärtig einmal des Jahres zusammentritt Von jeder Gemeinde werden zu ihr zwei Laien und der ordentliche Pastor abgeordnet. Außerdem gehören zu ihr sämtliche pastores emeriti, von der Kirche angestellte Evangelisten und alle Lehrer der allgemeinen Unterrichtsanstalten, nebst den sechs Laien, welche in der Gemeindeverwaltung Sitz und Stimme haben. Die Aufgabe der Generalsynode besteht teils darin, die Zustände und Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden zu untersuchen, teils in der Prüfung von Gesetzesvorschlägen und der Vornahme von Änderungen der Gesetze und Ordnungen. Damit ein Vorschlag zu solchen Änderungen von der Synode geprüft werde und zur Abstimmung komme, ist erforderlich, daß die Abgeordneten wenigstens dreier Gemeinden sich für denselben vereinigen; doch kann er nur bei bedeutender Majorität von der Synode angenommen werden. — Der Kultus der Waldenser ist ein apostolisch einfacher, bestehend aus Gebet, Gesang, Bibellesung und Predigt. Nach reformierter Art wird auch seitens der Waldenser das buchstäblich ausgelegte Mosaische Verbot, sich irgend ein Bild von Gott dem Herrn zu machen, streng gehalten, unter Ausschließung selbst der Kruzifixe aus den Gotteshäusern, also nicht ganz ohne einen gewissen puritanischen Übereifer.

2. In noch näherer Verbindung mit den Resten des alten Hussitentums erblicken wir die im 2. Viertel des 18. Jahrhunderts vom Grafen Zinzendorf († 1760) gestiftete erneuerte **Brüdergemeinde** oder Gemeinschaft der **Herrnhuter.** Während der Spenersche Pietismus, als dessen Sprößling sie in gewissem Sinne dasteht, die Bedeutung des Lebens vorzugsweise vom Gesichtspunkte des sittlichen Willens aus geltend gemacht hatte, so war es dagegen das Moment des frommen Gefühls, welches das gemeinschaftsbildende Wirken Zinzendorfs vorzugsweise beseelte. Sein Streben richtete sich auf nichts Geringeres als auf eine kirchliche Organisation der Gemeinschaft der Heiligen im Großen, an die ein Anschluß ohne Austritt aus der eigenen protestantischen Kirche jedenfalls möglich sei. Obgleich diese „von Zinzendorf nach dem Bilde in seinem liebreichen Herzen umgestaltete Brüderkirche" (Guericke) Bekenntnisschriften im eigentlichen Sinne nicht besitzt, hat sie doch der unveränderten Augustana vornehmlich hohes Ansehen zuerkannt, als welche ein vorzugsweise wahrhaftiger Ausdruck des Schriftinhaltes sei. Hierbei wurde im Jahre 1848 die nähere Bestimmung gemacht: „man beschränke sich auf die Hauptpunkte der Lehre, namentlich den 2., 3. und 4. Artikel der Augustana, während die die spezifisch lutherischen Lehren enthaltenden Artikel für die nicht dem lutherischen Tropus (= Glaubensweise) angehörigen Glieder der Gemeinde in Freiheit zu stellen sind." Für die Auslegung der h. Schrift wird übrigens auf Zinzendorfs hinterlassene Schriften hingewiesen, sowie auf Bischof A. G. Spangenbergs Idea fidei fratrum (1778). Einen sehr hervorragenden Rang nimmt zugleich das Gesangbuch der Brüdergemeine ein (vgl. o., S. 203).

Besonders wird hier das ev. Materialprinzip, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein hervorgehoben, keineswegs jedoch seiner allseitigen Bedeutung nach. Die schwere Schuld, welche auf dem ganzen Menschengeschlecht lastete und die es bedurfte, durch das unschuldige Leiden und Sterben des Gottmenschen versöhnt zu werden, wird nicht genügend beherzigt, während die Gnadenflut, die aus Jesu Wunden sich ergießt, ein Lieblingsthema ist, auf welches Rede und Lied unaufhörlich zurückkommen. Auf seiten des Menschen wird nur eines erfordert, nämlich einen lebhaften Eindruck von Jesu im Herzen zu bekommen, oder mit Zinzendorf zu reden, eine liebliche Impression von der gekreuzigten Liebe. Weder die Vorbereitung, noch die Entwicklung des neuen christlichen Lebens braucht irgendwelchen eigentlichen Kampf mit sich zu führen, wovon die Folge ist, daß es ihrer Frömmigkeit im ganzen an

der gehörigen Stählung fehlt. Selbst das h. Abendmahl gilt ihnen weniger als Gnadenmittel, denn als geistlicher Genuß; von der Gnade der Sündenvergebung, welche nach dem eigenen Worte des Herrn hier die Hauptsache ist, wird ziemlich abgesehen, dagegen die liebevolle Vereinigung, das innige Verschmelzen des Herrn und seiner Gläubigen, wieder und wieder hervorgehoben wird. Treffend ist auch die Brüdergemeinde mit einer Klosterinstitution in evangelischem Sinne verglichen worden, und in der That hat sie während der rationalistischen Stürme zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts manchem christtreuen Herzen eine stille, gesegnete Zuflucht gewährt.

Die Verfassung ist in allen Punkten sehr genau festgestellt, so daß man sagen möchte, es sei auf diesem Gebiete für das in mancher Hinsicht abrogierte göttliche Gesetz ein Ersatz gesucht worden und zwar in menschlichen Bestimmungen und Anordnungen der striktesten Art. Die eigentümlichste dieser Bestimmungen dürfte der Gebrauch des Looses sein in Fällen, wo man sich in Zweifel befindet über den Willen des Herrn. Es wird angewandt nicht allein bei der Entscheidung über Gemeindeangelegenheiten (z. B. Besetzung kirchlicher Ämter), sondern sogar, wo es sich um die Wahl einer Ehegattin oder ähnliche ganz private und häusliche Fragen handelt. Die Gemeindeglieder werden nach den Unterschieden des Alters und Geschlechts, ob verheiratet oder ledig, in „Chöre“ eingeteilt, mit besonderen Vorstehern und Vorsteherinnen, welchen ein sehr weitgehendes Aufsichtsrecht über die ihnen Untergebenen anvertraut ist, und welche außerdem sich auch gegenseitig beaufsichtigen. An der Spitze jeder Gemeine steht eine Ältesten-Konferenz, welche vorzugsweise aus den Laienvorstehern jener Chöre, sowie aus den Geistlichen besteht. Die letzteren sind eingeteilt in Bischöfe, Presbyter, Diakonen und Akoluthen (d. i. niedere Gemeindediener). Zwar rühmen sich die Herrnhuter, daß die apostolische Succession bei ihnen beibehalten sei, und lassen ohne vorhergehende Ordination niemand ein Amt antreten; trotzdem wird nur ein geringer Unterschied zwischen Klerikern und Laien geltend gemacht. Die höchste Leitung der Angelegenheiten der ganzen „erneuerten Brüderkirche“ steht der Unitätsältesten-Konferenz zu, welche in Berthelsdorf nahe bei Herrnhut in der sächsischen Oberlausitz ihren Sitz hat, und deren zwölf Mitglieder von der Generalsynode ernannt werden. Von dieser Generalsynode, die jedes zweite Jahr zusammentritt, wird auch das mit vollem Recht gerühmte Missionswesen der Brüdergemeinde geordnet. — Hinsichtlich des Kultus gibt es manche schöne Gebräuche, sämtlich dem Interesse dienend, den Einen Gedanken, der die Herzen aller Gemeindeglieder erfüllt, darzustellen, wobei die von einer weichen, lieblichen Musik begleiteten Lieder eine wichtige Stelle einnehmen. Sowohl bei jeder außerordentlichen Festfeier als an den Tagen, wo das Abendmahl gemeinsam gefeiert wird, stellt man in der Kirche (Betsaal) „Liebesmahle“ an. Dagegen ist das gottesdienstliche Fußwaschen, welches man als einen bemerkenswerten Kultusakt der Herrnhuter anzuführen pflegt, schon im Jahre 1818 förmlich abgeschafft worden, nachdem es bereits seit Anfang dieses Jahrhunderts allmählich außer Brauch gekommen war. Das herrnhutische „Losungsbuch“ wird noch jedes Jahr in einer großen Menge Exemplare gedruckt, doch haben die darin gebotenen Losungen von ihrer ursprünglichen Bedeutung, ein einigendes Band für alle Brüder und Schwestern, alle Sprachen, Nationen und Kirchengemeinschaften zu bilden, ziemlich viel verloren.

3. Als ein reformiertes Gegenstück zu dem überwiegend lutherisch gearteten Herrnhutertum, trat, und zwar gleichzeitig mit ihm, seit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrhunderts der M e t h o d i s m u s hervor. Ähnlich wie bei den Herrnhutern, war es auch bei seinem Auftreten nicht auf einen Austritt aus der (anglikanischen) Landeskirche abgesehen, sondern eigentlich nur darauf, durch eine strenger geregelte methodischere Beobachtung gewisser ethischer Vorschriften mehr Wahrheit und Wärme ins christliche Leben zu bringen. Der Parteigeist aber, welcher an mehrern Orten bald eine nicht geringe Herrschaft gewann, brachte es mit sich, daß nicht allein die Kluft zwischen den methodistischen Gemeinden und der Mutterkirche sich weiter aufthat, als das beim Herrnhutertum der Fall ist, sondern daß außerdem auch — im Gegensatz zum brüderlichen Zusammleben der verschiedenen herrnhutischen „Tropen“ — dort die Kämpfe innerhalb der Partei selbst zur Ausbildung einer beträcht-

lichen Zahl methodistischer Gemeinschaften führten, welche vorzugsweise in Verfassungspunkten von einander abweichen, mitunter aber auch hinsichtlich der Lehre. Die wichtigste derartige Spaltung trat 1741 ein, als John Wesley, der Haupturheber der Bewegung, das calvinische Prädestinationsdogma verwarf, während der bedeutendste seiner Jünger, George Whitefield, diese Lehre beibehielt (vgl. KG., S. 208). Als symbolischen Ausdruck ihres Glaubens erkennen die Methodisten, vorzüglich in England, die 39 Artikel an, welche zwar eine unbedingte Gnadenwahl, aber in sehr gemilderter Gestalt lehren; neben ihnen stehen überall die Schriften Wesleys in besonders hohem Ansehen. Großes Gewicht wird übrigens auch hier, wie in der Brüderkirche, auf die Verfassung gelegt, weßhalb man die Grundzüge der Gemeindeordnung in allen methodistischen Bekenntnisschriften bedeutend ausführlicher dargelegt findet, als die Lehreigentümlichkeit. Charakteristisch genug begegnet man in derartigen Schriften unter der Überschrift „Gnadenmittel" nicht bloß reglementarischen Bestimmungen über den Kirchengesang, sondern sogar einem speziell über „Klassen und Klassenversammluugen" handelnden Abschnitte.

Der Mittelpunkt, um welchen in der methodistischen Lehrdarstellung sich alles dreht, ist das Verhältnis von Sünde und Gnade, erörtert nicht so sehr unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnis, denn als Gegenstand persönlicher Erfahrung. Die Hauptfrage ist die, wie der sündige Mensch zum seligmachenden Glauben gelangt, oder wie das Bewußtsein begnadigt zu sein im Herzen des Christen zustande kommt. Man läßt sich gewöhnlich dabei gar keine Zeit, allmählich und organisch dem Verstande größeres Licht beizubringen oder dem Willen feste Beweggründe zu geben; sondern alles Gewicht erscheint darauf gelegt, daß das Gefühl lebhaft gerührt und so der Mensch möglichst aufgerüttelt werde. Die neue Geburt wird nämlich von den Methodisten als eine unmittelbare, plötzliche, gottgewirkte Veränderung definiert, welche uns mit Einem Male von der Schuld der Sünde losmacht und zugleich in unserm Innern uns von der Sünde selbst befreit, des Teufels Bild auslöscht und das Bild Gottes wieder herstellt. In der mit der Wiedergeburt eng verbundenen Rechtfertigung gibt Gott dem Gewissen die Versicherung von der Vergebung der Sünden, wobei jedoch eigentlich nicht das Wort der Gottesverheißung den Grund der Versicherung bildet, sondern vielmehr eine unmittelbare Empfindung. Durch die erste Wiedergeburt und die Rechtfertigung wird man von der Hölle erlöst, aber erst durch die „zweite" Wiedergeburt, d. i. die Heiligung, werden wir für den Himmel tüchtig gemacht. Diese Auffassung der Heiligung, die sog. Vollkommenheitslehre, ist das für den Methodismus zumeist Charakteristische. Ausnahmsweise, so wird gelehrt, trete die Vollkommenheit auch wohl sofort nach der erstmaligen Wiedergeburt ein; gewöhnlich aber werde dieses Stadium erst später erreicht. Wenn auch viele auf die Erfüllung ihrer harrenden Sehnsucht lange warten müssen, so gilt es doch nicht allein als möglich, sondern als thatsächlich, daß gewisse Christen dahin gelangt sind, in Wahrheit von sich sagen zu können, daß sie „so und so viele Jahre sündenrein wie Jesus gelebt", oder „niemals den Sabbat ihrer Seele unterbrochen haben." Fragen wir nach der Beschaffenheit dieser Vollkommenheit, welche den Himmel auf die Erde versetzen soll, so begegnen uns nicht selten Bestimmungen von verwunderlich oberflächlicher Art. Es wird

zwar anerkannt, daß auch den Vollkommensten noch Mängel (defectus, non peccata) anhaften können; aber dieselben werden als dem Menschen nicht zuzurechnende Schwächen, und dabei als bedeutungslos dargestellt, als notwendige Folgen von etwas, das außerhalb des menschlichen Wollens liege, nämlich von der Macht der Gewohnheit, der unvollkommenen Einsicht u. s. w. Ja, Wesley trägt kein Bedenken, den Werken der Menschen ein Verdienst beizulegen; denn dem von ihm allerdings gemachten Zusatze, daß das Verdienst kein selbständiges, sondern auf Christum zurückzuführen sei, erscheint dadurch der Nerv durchschnitten, daß, wie es gleich darnach heißt, auch die Heiden, welche recht thun und in ihrer Weise Gott fürchten, durch ihre Werke auf Grund des Verdienstes Christi gerecht seien. Mehrere methodistische Kirchenordnungen überlassen es dem freien Belieben der Eltern, ob sie ihre Kinder taufen lassen wollen oder nicht.

Bietet also der Methodismus infolge seiner vorwiegend praktischen Richtung kein durchgeführtes Lehrsystem dar, so erscheint umsomehr seine kirchliche Verfassung und sein Kultusleben als in jeder Hinsicht sorgfältig und systematisch entwickelt.

Von einer Gemeindeordnuug, die Christus ein für allemal festgestellt haben soll, weiß man hier nichts; jeder christlichen Gemeinde steht es zu, nach den vorliegenden Zuständen und Verhältnissen ihr kirchliches Verhalten zu ordnen. Doch erkannten Wesley und seine Anhänger es als einen Gewinn, wenn die einzelnen Gemeinden in nähere Verbindung mit einander traten, weshalb denn nach des Stifters Tode der Beschluß gefaßt wurde, daß es eine gemeinsame höchste Leitung geben solle, welche in England einer jährlich zusammentretenden „Konferenz der hundert Prediger anvertraut wurde. Ein entsprechender Auftrag wurde in Amerika einer, aus „geistlichen und nichtgeistlichen Delegierten" bestehenden Generalkonferenz übertragen, welche in jedem vierten Jahre zusammentreten sollte. Eine gewisse hierarchische Richtung zeichnet den Methodismus aus. Nicht allein daß die Bischöfe, Älteste und Diakonen, die drei Grade der episkopalen Methodisten, besondere Ordinationen erhalten: auch mehrere der zahlreichen Laiengehilfen, welche unter Beibehaltung ihres zeitlichen Berufes und Erwerbes sowohl mit Verkündigung des Wortes als mit der Pflege der äußeren Gemeindeangelegenheiten zur Hand gehen, werden durch eine gewisse Feier speziell zu ihrem Kirchendienst eingeweiht. Zu letzterer Gattung gehören die sog. festen oder Lokal-Prädikanten, welche ohne Besoldung beauftragt sind, an ihrem Orte zu predigen, wogegen der eigentliche besoldete Klerus aus den Reisepredigern besteht, deren jedem von der Jahreskonferenz eine bestimmte Gemeinde für zwei höchstens drei Jahre zugewiesen wird. Dieser Wechsel hat zwar eine gewisse Frische und Rührigkeit des religiösen Lebens zur Folge; aber die eigentliche Gemeindepflege ruht dabei in den Händen der Klassen- und Sonntagsschulen-Vorsteher. Von besonderer Bedeutung ist nämlich die von Wesley angeführte Anordnung, wonach die Mitglieder einer Gemeinde in kleinere Kreise oder Klassen von ungefähr zwölf Personen zerfallen (meistens geschlechtlich geschieden), welche öfter zusammenkommen, eine strenge gegenseitige Aufsicht führen, ihre Lebenserfahrungen einander mitteilen, von dem betreffenden Vorsteher Anweisung und Rat empfangen und sich wechselseitig sowohl in leiblicher als geistlicher Hinsicht beistehen. Besonderes Gewicht legte Wesley auch dem Jugendunterrichte bei als einem Mittel, sowohl die Kinder als durch dieselben ihre Eltern zu gewinnen, wiewohl er selbst auf die Unterweisung der Kinder sich keineswegs sonderlich verstand. — Auch im **Kultus** verrät sich die eigentümliche methodistische Sinnesart. Er wird beherrscht von dem Bestreben, mittelst zahlreicher und sensationeller Gottesdienste so viel Leute wie irgend möglich in den Kreis der „Erweckten" hineinzuziehen, dann aber auch die einmal erweckten Gemüter in beständiger Spannung zu erhalten. Allgemein bekannt ist das Institut der amerikanischen „Campmeetings" im freien Felde oder im Walde, oft von mehrtägiger Dauer, mit seiner traurig berühmten Buß- und Angstbank; desgleichen das kaum minder ärgerliche Treiben der Boothschen „Heilsarmee" (o., S. 227). Daß eine derartige Bekehrungsweise durch ihre erweckende Kraft auf die Menschen mächtig gewirkt hat und noch fortwährend wirkt, und dies um so mächtiger, je mehr dieselben dem Leben in Gott entfremdet und je tiefer sie in offenbare, grobe Sünden versunken sind, dürfte ebenso natürlich sein, wie auch, daß eine solche Methode wenig geeignet ist, ein normales und wahrhaft gesundes geistliches Wachstum zu befördern.

Ihre einflußreichste Thätigkeit haben auch die Methodisten unleugbar

auf dem Felde der Mission geübt, nicht bloß der äußeren, sondern ganz besonders der inneren, wobei ihr Verfahren bei Einwirkung auf die sittlich Verkommensten sich als besonders geeignet erwiesen hat. Können wir auch nicht umhin zu erklären, daß das methodistische Wesen eher etwas Gemachtes als etwas Urwüchsiges ist, so liegt doch andererseits eine gewisse Wahrheit in Thomas Chalmers bekannter Definition: „Der Methodismus ist das ernsthaft genommene Christentum."

II. **Von mystischer Richtung.** *1.* Die Mennoniten stehen nachweislich in sehr nahem, geschichtlichem Zusammenhange mit den Anabaptisten der Reformationszeit. Sie leugnen jedoch ihr Herrühren von dieser revolutionären Partei und führen ihren Ursprung vielmehr auf die ersten Christen zurück, welche vom Erlöser selbst und seinen Aposteln ihren Unterricht empfingen. Die kirchlich theologische Organisation der Sekte, sowie ihr Name „Mennoniten", leitet sich her von Menno Simonis († 1559), einem einstigen katholischen Priester, der an der Wahrheit seiner eigenen Kirche irre geworden war und durch die heroische Glaubensfreudigkeit eines Anabaptisten, welchen er (1531) den Märtyrertod erdulden sah, sich bewogen fühlte, von den zerstreuten Mitgliedern jener Partei diejenigen, die von dem Chiliasmus und dem revolutionären Geiste derselben sich losgesagt hatten, zu einer stillen, christlichen Gemeinde zu sammeln. Sein Hauptwerk führt den Titel: „Fundamentum, eine Grundlage und klare Anweisung über die seligmachende Lehre unseres Herrn Jesu Christi." In verschiedenen Stücken freilich wich ein größerer Teil der Mennoniten frühzeitig von den Ansichten des Stifters ab, welche auch ihrerseits mehrfach geschwankt hatten und an mancherlei Unklarem und Unbestimmtem litten. Schon bei Mennos Lebzeiten zerfielen sie in zwei Gruppen: die die Mehrzahl bildenden „Groben", oder (wie sie nach ihrem Stammlande auch heißen) „Waterländer", welche die Kirchenzucht weniger achteten und zu Mennos Lehre eine freiere Stellung einnahmen, sowie die „Feinen" oder „Flaminger", welche strengere Kirchenzucht übten und einen näheren Anschluß an das, was Menno lehrte, suchten. Innerhalb jeder dieser Gruppen, besonders der ersteren, bildeten infolge von Lehrdifferenzen von Zeit zu Zeit sich kleinere Parteien, insbesondere seit etwa 1630, wo unter dem Einflusse des Arminianismus eine prädestinatianische Richtung (Apostooler oder Sonnisten) und eine universalistische (Galenisten oder Lammisten) einander gegenüber traten. Die Bekenntnisschrift der Waterländer ist die von den Prädikanten Johann Ris und Lubbert Gerardi abgefaßte und 1580 in 14 Artikeln herausgegebene Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, eine bündige und klare Darstellung des ursprünglichen mennonitischen Lehrtypus. Da aber diese groben Mennoniten gegenwärtig überhaupt keine symbolisch bindende Norm mehr anerkennen, so läßt sich kaum sagen, daß man hieran eine zuverlässige Quelle der jetzt in der Sekte obwaltenden Ansichten besitze, die denn in der That den Charakter ziemlicher Zerfahrenheit tragen. Die feinen Mennoniten dagegen, welche ihrem älteren Standpunkte treuer geblieben sind, haben im Jahre 1755 ein von ihnen allen anerkanntes Symbol aufgestellt, diejenigen Bestimmungen über Glauben und Leben sämtlich befassend, welche sich in den verschiedenen früheren Symbolen der mennonitischen Gemeinschaft finden. Von der schlafferen Gattung von Mennoniten leben die

meisten in den Niederlanden und Amerika, von der strengeren dagegen in Deutschland und Rußland.

Auf anthropologischem Gebiete lehrt der Mennonitismus keine eigentliche Erbschuld; jedenfalls werde sie durch das Verdienst Jesu Christi aufgehoben, welches der ganzen Menschheit insoweit unmittelbar zu gute komme, „ut nemo posterorum Adami respectu hujus restitutionis aut peccati aut culpae reus nascatur“ (Brevis conf.). Christus wird wohl als Gottes Sohn bezeichnet; aber seine Gottheit wird neuerdings gewöhnlich im arianischen Sinne verstanden, im Gegensatze zu Menno, welcher vielmehr zu einer monophysitischen Auffassung hinneigte. Auch der früher die Sekte teilweise beherrschende Prädestinatianismus findet heute unter den Mennoniten keine Freunde mehr; vielmehr erkären sie jetzt, daß die Gnade Gottes allen angeboten werde und daß jeder es in seiner Macht habe, dieselbe sich anzueignen oder zu verschmähen. Der die Gnade mit lebendigem Glauben Erfassende wird wiedergeboren und gerechtfertigt. Die Rechtfertigung (justitia quae suam regenerationi debet originem: Brev. Conf., art. XXI) besteht in der Sündenvergebung und einer von oben eingegossenen Gerechtigkeit. Als Voraussetzung dieser begnadigten Stellung gilt zwar eine durch Gottes Wort und Gebet gewonnene, wahre und innerliche Erkenntnis Christi; aber diese selbst wird als auf unmittelbare Weise gewirkt dargestellt, ohne irgendwelche kreatürliche Mitwirkung (absque ulla ullius creaturae cooperatione). Der Taufe, deren Segen sich darauf beschränkt, den Besitz eines schon zuvor gewonnenen Gutes zu bestätigen, soll in der Regel ein persönliches und bewußtes Glaubensbekenntnis vorhergehen, nebst dem Gelübde, dem Herrn hinfort zu dienen. Doch wird eine Umtaufe der schon in der Kindheit Getauften ebensowenig verlangt wie der Ritus des Untertauchens. So erscheint also hier die Verleugnung der Kindertaufe, welche allen mystisch angelegten Sekten gemeinsam ist, in ihrer mildesten Form. Menno und die getreuesten seiner Anhänger nehmen die Fußwaschung „fere instar sacramenti“ an, verbunden mit dem Abendmahl des Herrn als Einleitung zu demselben. Das Abendmahl selbst gilt nur als eine äußere Erweisung, ein Zeichen der unermeßlichen Güte Gottes gegen uns, und zwar in bezug auf ihre geistlichen Segnungen.

Die über den ganzen Erdenkreis verstreuten Gläubigen und Widergeborenen sind das wahre Volk Gottes oder die Kirche Jesu Christi auf Erden. Zur Ausübung amtlicher Funktionen in dieser Gemeinschaft der Gläubigen ist eine ordentliche Vokation erforderlich.

Außer der Verkündigung des Wortes und der Armenpflege ist dem kirchlichen Amte die Verwaltung der beiden Sakramente aufgetragen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Handhabung des Bindeschlüssels gelegt, dieses „Kleinods der Kirche“ nötig zur Ehre des Herrn (nach Menno). Überdies soll jedes Gemeindeglied genau Acht haben auf seinen Bruder, soll denselben, wo es not thut, ermuntern, warnen, strafen, auf daß die Kirche ihr Kleid rein und unbefleckt bewahre. Für diesen Zweck sind den Mitgliedern der Sekte zahlreiche äußere Verhaltungsmaßregeln auferlegt, darunter namentlich Enthaltung von Staatsämtern und vom Kriegsdienst, sowie die Verweigerung des Eidschwurs vor Gerichte; der letztere Grundsatz wird so allgemein festgehalten, daß auch die, welche alle übrigen Vorschriften Mennos als veraltet preisgaben, diese stets beobachtet haben. Der Obrigkeit gelte es zu gehorchen, da sie auf der von Gott gestifteten allgemeinen Ordnung auf Erden beruhe. Sofern wir aber weder den Befehl von Christo haben, uns mit ihr zu befassen, noch auch die Apostel sie unter die munera ecclesiastica zählen, gehört sie nicht zu den Lebensstellungen, in denen ein Christ sich befinden darf.

2. Die Baptisten bilden eine zu mächtiger Stärke herangewachsene Abzweigung der independentischen Partei des britischen Puritanismus, welche den Anspruch auf kirchliche Selbständigkeit bis zu dem Grade steigerte, daß sie für jede Lokalgemeinde volle Freiheit forderte, unabhängig von allen Presbyterien und Synoden ihre kirchlichen Verhältnisse nach eigenem Gutbefinden zu ordnen. Die Konsequenz dieser Forderung zog in gewisser Hinsicht der Baptismus, welcher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit John Smith in England auftrat, durch Roger Williams auch in Amerika festen Fuß faßte und dort ebenso wie im Mutterlande sich rasch weiter ausbreitete, als eine Form des Christentums, die kraft ihres einseitig individualistischen Charakters sowohl dem Freiheitsstrebens des englischen Revolutionsgeistes, wie den Verhältnissen und Bedürfnissen der transatlantischen neuen Welt sich aufs beste anpaßte. Die Baptisten selbst leiten gleich den Mennoniten ihren Ursprung vom echten apostolischen Christentum her. Sie entfalten eine ungemein rührige propagandistische Thätigkeit, auf dem Heidenmissionsfelde sowohl, wie auf Kosten anderer christlicher Gemeinschaften. Auch bis in die skandinavischen Länder haben neuerdings baptistische Lehren (durch G. Onken u. a.) sich verbreitet; und namentlich in Schweden kann niemand dem Baptismus die zweideutige Ehre streitig machen, in kecker Proselytenmacherei das Möglichste geleistet zu haben. — Nachdem der britische Baptismus 1689 zum Genuß der allen Dissenters gewährten Religionsfreiheit gelangt war, hielten seine Vertreter in London eine Synode, bei welcher ein Bekenntnis streng calvinischen Gepräges, abgesehen von der Tauffrage, abgefaßt und angenommen wurde. Aber schon zwei Jahre nachher sagte ein Teil der Sekte vom Calvinismus sich los, namtlich betreffs der Prädestinationslehre, gegen welche eine schon vor Ende des Jahres 1691 veröffentlichte Bekenntnisschrift dieser sogen. General- oder Universalbaptisten sich erklärte, während die übrigen das ältere, partikularbaptistische Bekenntnis festhielten. Außer diesen gegen Ende des 17. Jahrhunderts zur Ausbildung gelangten beiden Hauptparteien schließt der Baptismus noch zahlreiche kleinere Zweigsekten in sich (KG., S. 209 f.). So die Christianer oder Jünger Christi (Christians, Disciples of Christ), welche sich auf die Christuspartei zu Korinth berufen, aber in ihrer vermeintlichen Erhabenheit über alle bestehende Formen des Christentums selbst die christliche Dreieinigkeitslehre preisgegeben haben; die Sabbatarier, welche die alttestamentliche Sitte der Heilighaltung des Sabbats unter sich erneut haben, und zwar mit Beseitigung des neutestamentlichen Sonntags; die Jumpers (Hüpfer), die mit ihrem Springen die Freude über die ihnen wiederfahrene Teilnahme am Reiche Gottes ausdrücken wollen u. s. f.

Bei solcher Unsicherheit und schwankenden Stellung in der Lehre läßt sich von einem baptistischen Glaubenssystem im strengen Sinne des Worts kaum reden. Zwar werden die allgemeinsten christlichen Glaubenssätze meist festgehalten und die große Bedeutung eines werkthätigen christlichen Lebens betont, aber ohne daß der zwischen beiden bestehende innere Zusammenhang gründlich erwogen würde; weßhalb denn das Leben niemals das werden kann, was es unter der Herrschaft einer Glaubenslehre wird, welche Gottes Gnade in Christo tiefer faßt und zu ihrem vollen Rechte kommen läßt. Der praktische Zug, welcher den Baptismus auszeichnet, zeigt daher eine mehr äußer-

liche als innerliche Art. Der Mystizismus ist hier, mehr als anderswo, in seine gewöhnlichen Konsequenzen ausgeartet: antinomistische Eigenwilligkeit und daneben eine übertriebene Betonung der Werke des Gesetzes. Während man hinsichtlich der Lösung der wichtigsten Glaubensfragen äußerst liberal ist, legen sämtliche Baptisten das allergrößte Gewicht auf die Immersionsform der Taufe. Mehrere von ihnen verlangen daneben als etwas unumgänglich Nötiges, daß die Taufe in einem Flusse oder Teiche geschehe; ja, einige haben die dringende Forderung aufgestellt, daß der Kopf der Täuflinge zuerst und vor dem übrigen Körper ins Wasser getaucht werde. Ganz besonders proklamiert man Recht und Pflicht jedes Menschen, nach erreichtem reiferem Alter, ungehindert durch irgendeine früher eingegangene Verpflichtung, seinen Beschluß völlig frei zu fassen, ob und in welcher Weise man Gott dienen wolle — weshalb die Taufe eines geistig Unmündigen für bedeutungslos erklärt wird. Um als Christ anerkannt zu werden, soll ein jeder sich im mündigen Ater taufen lassen, gleichviel ob er in der Kindheit schon einmal getauft ist oder nicht. Neben der Taufe gilt ihnen allgemein das in calvinischem Sinne gefaßte Abendmahl als Sakrament. In manchen baptistischen Kreisen wird auch der vor der Kommunion stattfindenden Handauflegung ein sakramentaler Charakter zugesprochen; in anderen wird die Zahl der Sakramente sogar auf fünf erweitert. durch Hinzufügung der Fußwaschung, des Liebeskusses und der Krankenölung.

So wenig wie das Wort, gelten die Sakramente als etwas der Kirche von Christo Anvertrautes, vielmehr sind sie den einzelnen Christen nur gegeben zu eigener und gegenseitiger Erbauung. Der Charakter der Kirche als einer Anstalt zur Verwaltung der Gnadenmittel wird überhaupt gänzlich verkannt. Über die Mitglieder der Gemeinde, welche in der Regel zuerst nach vorausgegangenem Noviziat aufgenommen werden, wird meist eine strenge Sittenzucht geübt, und als Beweise der Echtheit und des Fortganges des neuen Lebens werden nicht geringe Opfer für die äußere und die innere Mission gefordert. Ihren independentistischen Grundsätzen gemäß stehen die baptistischen Gemeinden in nur loser äußerer Verbindung miteinander. Die 1813 in England entstandene General- wie Partikularbaptisten umfassende „Baptist-Union" hat hauptsächlich die Aufgabe, die Missionsarbeit zu ordnen und brüderliche Liebe zu fördern. In den vereinigten Staaten Nordamerikas steht die „General-Konvention" an der Spitze der äußeren Mission der calvinistisch gesinnten Mitglieder der Sekte. Als hinreichendes Vereinigungsmittel sämtlicher Baptisten der verschiedenen Länder dient das Gehaltensein Aller, für die Ausbreitung des Reiches Gottes in baptistischer Form mit Einsetzung aller Kräfte zu wirken.

3. Die Quäker (d. h. Zitterer), oder die „Gesellschaft der Freunde", bilden den Höhepunkte jener mystischen Richtung, welche schon seit Schwenkfeldts Tagen in verschiedenen Formen auf dem Gebiete des Protestantismus sich geltend machte. Der Stifter der Partei war George Fox, der Sprößling eines frommen englischen Geschlechts, aus welchem unter der blutigen Maria Mehrere um des Evangeliums willen Habe und Leben geopfert hatten. Seit Mitte des 17. Jahrhdts. zog Fox unablässig sowohl in seinem Vaterlande als auch in mehreren anderen Ländern umher, als Verkündiger eines gegen-

über jeder äußeren kirchlichen Ordnung sich feindselig verhaltenden Christentums. Hiermit fuhr er fort bis zu seinem 1691 erfolgten Tode. Vor der Verflüchtigung und Auflösung, mit welcher die Sekte, nicht so sehr infolge äußerer Verfolgungen, als durch ihre eigene Formlosigkeit bedroht wurde, bewahrten sie ihre hervorragenden Mitglieder und Begründer neben Fox: William Penn und Robert Barclay, jener durch sein sozialpolitisches, dieser durch sein theologisches und pädagogisches Wirken (KG., S. 187). Die Toleranzakte von 1689 befaßte ausdrücklich auch die Sekte der Quäker. Ihre meisten Mitglieder leben jetzt teils in England, teils in Nordamerika, wohin Penn sie zu verpflanzen begonnen hatte. Ungeachtet ihrer Geringschätzung aller symbolischen und dogmatischen Bestimmungen erkennt die Sekte doch zweien von Barclay verfaßten Schriften ein hohes Ansehen zu: 1. dem Catechismus, aut fidei confessio (engl. zuerst 1673, lat. drei Jahre später), worin Christus dargestellt wird, wie er in einer Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel mit biblischen Worten Antworten erteilt auf die Fragen der Menschen in Sachen ihrer Seligkeit; und 2. der: Theologiae vere Christianae Apologia (vom Jahre 1676), welche in fünfzehn Thesen eine mehr wissenschaftliche Entwickelung des Lehrbegriffs der Sekte mit biblischen und geschichtlichen Beweisgründen bietet. Während der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts schieden sich die Mitglieder, nach der größeren oder geringeren Festigkeit, mit der sie auf den ursprünglichen Grundsätzen des Quäkertums, namentlich in praktischer Hinsicht bestanden, in eine straffere und eine schlaffere Partei jene als die „Troknen" (the dry), diese als die „Nassen" (the wet) bezeichnet. Über die neuerdings durch El. Hicks begründete rationalist. Abart des amerik. Quäkertums s. KG., S. 226.

Als Ausgangspunkt für die Lehre und gesamte Richtung der Quäker dient die Forderung unbedingter Gewissensfreiheit. Überall betonen sie das Recht des Menschen auf Freiheit seiner Gewissensüberzeugung und Kultusübung überhaupt, sowie sie zugleich auch seine Pflicht voranstellen, in allen Lagen des Lebens unbedingt wahr zu sein. Zwar gilt es als Folge des Sündenfalles Adams, daß alle seine Nachkommen unvermögend geworden sind, Gott aus eigener Vernunft oder Kraft zu erkennen; doch habe der Geist der Wahrheit die Menschheit niemals verlassen, wenngleich er sich in die Tiefe der Menschenseele verberge. Das himmlische Licht, dessen ein jeder Mensch bedarf, ergießt sich in ihn nicht vermittelst des Wortes, sondern der Geist selber ist es, der auf innerliche und unmittelbare Weise allen Menschen dieses Licht mitzuteilen sucht. Obgleich zugegeben wird, daß die hl. Schrift ebenso wenig wie die gesunde Vernunft mit den absolut notwendigen inneren Offenbarungen im Widerspruch stehen könne, wird der erstgenannten doch jede Art normativer Stellung zu diesen abgesprochen; ja die Bibel wird höchstens als eine declaratio fontis et regula secundaria anerkannt, während der Geist primus et principalis ductor heißt. Barclay verstand unter dem Geiste stets den Geist Christi, mochte von einer Wirksamkeit des Geistes vor oder nach Christo die Rede sein. Anders dagegen Hicks, welcher lehrt: Christi Geist habe nur die Aufgabe gehabt, den natürlichen Menschengeist zu wecken und zu beleben, eine Äußerung, in welcher die Naturreligion mit offenem Visier auftritt. So wird auch von den echten Quäkern die Erlösung darauf zurück-

geführt, daß Christus, von Ewigkeit Gottes Sohn und in der Zeit Mensch geworden, die Menschen unterrichtet habe über Sünde und Laster, sowie über Gerechtigkeit, Selbstverleugnung und Frömmigkeit; und nicht nur für alle insgemein, sondern pro singulis habe er den Tod geschmeckt. Aber seitens des Menschen wird nichts anderes erfordert, als daß er sich von den weltlichen Dingen zurückziehe, welche das Gemüt zerstreuen und die Aufmerksamkeit vom einen Notwendigen, von der göttl. Einwohnung in uns, der unio mystica ablenken. Durch Verweltlichung werde nach und nach das angeborene Geisteslicht ausgelöscht; aber der Herr komme früher oder später zu jedem, der in rechter Einkehr stille des Herrn warte, und so fache er denn mit seinem Geiste den glimmenden Docht an, damit ein klares Lebenslicht daraus werde. Das ursprünglich geschehene Wunder, da Gottes Geist seine Wohnung nahm in der Person Jesu, wiederholt sich im abgeleiteten Sinne alle Tage, wenn derselbe Geist fort und fort sich inkarniert in den Frommen. Diese Geistesgeburt, durch welche Christus im Innern des Gläubigen Gestalt gewinnt, schließt sowohl die Heiligung in sich, als die Rechtfertigung. Als den wesentlichen Kern der Lehre Christi betrachtet man dieses Eine: das Leben Gottes im Menschen, wogegen das übrige christliche Lehrsystem ganz und gar als unnützer Ballast weggeworfen werden kann.

Die Heiligen, in welchen Christus auf bewußte oder unbewußte Art lebt, bilden die allgemeine Kirche, welche über die ganze Welt ausgebreitet ist; nur der vornehmste Teil derselben ist die Gemeinschaft der Quäker. Im Zusammenhang mit der hier folgerichtig durchgeführten mystischen Richtung werden das Lehramt und die Sakramente in ihrer Eigenschaft äußerer Gnadenmittel völlig verworfen, als leere Formen, welche für diejenigen nicht nötig seien, die zur Sache selbst gekommen sind.

Trotz des Fehlens eigentlicher kultisch-liturgischer Anordnungen, kommt man doch sonntäglich zu bestimmter Zeit zusammen, um unter allgemeinem Schweigen etwaige Geistesoffenbarungen abzuwarten, welche der Mann oder auch die mit Eingebungen von oben begnadigte Frau in Gestalt von Gebet oder sonstigen Vorträgen sofort mitzuteilen das Recht hat. Dieser auf dem Gebiete des Kultuslebens hervortretende Eifer, von allen äußeren Rücksichten sich loszusagen, ist innerhalb des gewöhnlichen Lebens in sein Gegenteil umgeschlagen, sofern das Bemühen, frei zu sein von allen vani et inanes hujus mundi habitus et consuetudines, dazu geführt hat, daß man mit peinlicher Genauigkeit eine Menge äußerer Regeln beobachtet, nicht allein die Verweigerung jedes Eidschwurs, des Kriegsdienstes, bürgerlicher Ämter und natürlich menschlicher Vergnügungen, sondern daneben auch den beständigen Gebrauch des Du bei Anreden, eine bestimmte Tracht 2c. Während die Quäker darauf ausgehen, opere et verbo die Welt zu negieren, geben sie unwillkürlich zu erkennen, daß sie indirekt nur allzu sehr von dieser Welt abhängig sind, welche sie doch von vornherein für unberechtigt erklären, irgendwelchen Einfluß auf die Menschen auszuüben.

III. **Von rationalistischer Richtung.** *1.* Die Socinianer führen ihren Namen von zweien Sprößlingen einer berühmte italienischen Juristenfamilie im 16. Jahrhundert, den Sozzini (lat. Socinus) aus Siena. Die von Lelio Sozzini, dem Älteren der Beiden, bei seinem Tod (1562) hinterlassenen Manuskripte gab sein Brudersohn Faustus heraus, sich zugleich die Aufgabe praktischer Durchführung der darin ausgesprochenen Ideen stellend. Er unternahm es, eine Gemeinschaft um sich zu sammeln, die sich auf eine vermeintlich höhere, von den Vorstellungen des niederen beschränkten Volksglaubens freie christliche Anschauung gründe, und fand bes. in Siebenbürgen und Polen zahlreiche begeisterte Anhänger und Förderer dieses Unternehmens

(† 1604). Im 17. Jahrhundert, bes. in der ersten Hälfte desselben, war die Blütezeit des Socinianismus, dessen Lehrsystem damals durch mehrere hervorragende Schüler und Geisteserben des jüngeren Socin seine wissenschaftliche Entwicklung erhielt.

Als bes. einflußreich sind hervorzuheben Val. Schmalz, Christ. Ostorodt, Joh. Crell, Jon. Schlichting und Andr. Wissowatius. Unter den theologischen Schriften des Sozinianismus, die zwar kein eigentliches symbolisches Ansehen erlangt haben — denn kaum dem apostolischen Glaubensbekenntnis erkennt die Sekte ein solches zu — aber doch vorzugsweise hochgehalten werden und als Quellen zur Erforschung ihrer Lehreigentümlichkeit dienen können, sind hervorzuheben: im allgemeinen sämtliche Schriften des Stifters, insbesondere seine Religionis christianae brevissima institutio, per interrogationes et responsiones, samt einem kleineren und größeren Rakauer Katechismus (Cat. Racoviensis); beide kurz nach Faustus Sozinus' Tode gedruckt, zu ihrer gegenwärtigen Gestalt aber hauptsächlich durch Val. Schmalz redigiert, im Vereine mit dem polnischen Edelmann Hieron. Moskorzowsky (Moscorovius). Ferner eine von Schlichting ausgearbeitete und 1642 herausgegebene, formal ans apostolische Symbolum sich anschließende Apologie des sozinianischen Glaubens: die Confessio fidei ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum profitentur. Später 1787 wurde von den Siebenbürgischen Unitariern als Rechtfertigung ihres Glaubens eine Summa theologiae christianae universae secundum Unitarios veröffentlicht, welche sich jedoch schon in mehreren wichtigen Stücken vom echten, ursprünglichen Sozinianismus unterscheidet.

Der natürliche Mensch ist an und für sich unvermögend, aus eigener Vernunft oder aus der umgebenden Welt irgendwelche Erkenntnis Gottes zu erlangen. Alles, was der sich selbst überlassene Mensch in religiös-ethischer Hinsicht vermag, beschränkt sich darauf, dem moralischen Bewußtsein von Recht und Unrecht Folge zu leisten, welches ihm anerschaffen und auch nach dem Falle unverändert geblieben ist. Der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben ist das Christentum, welches seiner Anlage und Vorbereitung nach in den Schriften des Alten Testaments gelehrt, vollkommen geoffenbart aber erst im Neuen Testament sich findet. Weder zur Ergänzung noch zur Erklärung dieser Offenbarungsurkunden ist die kirchliche Tradition nötig. Den vornehmsten Inhalt der Heilserkenntnis bildet Gott der Vater, der allmächtig ist, aber nicht allwissend; denn letztere Eigenschaft würde die menschl. Freiheit aufheben. Die Dreieinigkeitslehre wird verworfen als der Vernunft, folglich auch der Bibel widersprechend. Unter dem hl. Geiste wird die Gotteskraft verstanden, welche sowohl den Menschen wie auch Christo zur Erleuchtung und Heiligung gedient hat, mit besonderer Stärke aber in Jesu von Nazareth wirksam war. Was diesen betrifft, so ist es (wie Ostorodt sagt) zur ewigen Seligkeit nicht nötig, das Wesen Christi zu kennen, sondern nur seine Amtsthätigkeit. Als eine fürs Seelenheil gefährliche Verirrung wird die orthodoxe Lehre von einer wahren göttlichen Natur Christi widerlegt; dieselbe sei gegen die Schrift und führe notwendig eine Verleugnung der wahren Menschheit Jesu im Gefolge. Von den Ämtern Christi nimmt den ersten Rang das prophetische ein, zu welchem er ganz besonders ausgerüstet war, nicht allein durch seine übernatürliche Geburt, sondern vornehmlich dadurch, daß der Vater ihn vor dem Antritt seines Lehramtes zum Himmel entrückte und ihn über die himmlischen Dinge selbst unterrichtete. Die von Christo verkündete Lehre umfaßt nicht allein Sittenlehren, welche das mosaische Gesetz erklärten und vervollständigten, sondern zugleich gewisse zeremonielle Vorschriften, nebst Drohungen und Verheißungen für dieses sowie das zukünftige Leben. Und was Christus lehrte, das beleuchtete er durch sein Leben und bekräftigte es durch seinen Tod, während Gott überdies seiner Lehre dadurch

daß er ihn vom Tode erweckte das Siegel höherer Bestätigung aufgedrückt hat. Der Sündensühnung (expiatio) durch Jesu Tod eine Gott versöhnende Bedeutung beizulegen, sei ebenso unvernünftig, als unnötig. Das hohepriesterliche Werk Christi bestehe nur darin, daß er, kraft der ihm von Gott verliehenen Vollmacht, die bußfertigen Sünder von zeitlichen und ewigen Strafen erlöse. Übrigens ist dieses Priesteramt vom königlichen Amte kaum zu unterscheiden, welches Christo seit seiner Himmelfahrt zugefallen, da Gott zum Lohne für seinen vollkommenen Gehorsam ihm einen verklärten Leib gab, ihn zu seiner Rechten erhöhte und alles im Himmel und auf Erden, Gott selbst ausgenommen, unter seine Füße legte, damit er seine Gläubigen regieren, schützen und in Ewigkeit bewahren könne. — Dieses also von Gott bereiteten Heils theilhaftig zu werden, ist niemand durch einen etwaigen besonderen Ratschluß prädestiniert; vielmehr besitzt jeder Mensch das Vermögen, sich selbst für Gott zu bestimmen. Doch wird nicht bestritten, daß der gefallene Mensch göttlichen Beistands bedürftig sei; für den Gläubigen bestehe dieser Beistand in innerer Erleuchtung und Kraftwirkung. Der Glaube gilt als durch keinerlei Art persönlichen Vertrauens zu Christo als dem Heiland der Seele bedingt, vielmehr als auch da vorhanden, wo er sich auf die bloße Überzeugung beschränkt, daß Gott zufolge seiner absoluten Machtvollkommenheit Christo das Recht übertragen habe, mit vollkommener göttlicher Auktorität sowohl zu vergeben als zu helfen. Gedacht wird der Glaube wesentlich als moralischer Glaubensgehorsam (fides obsequiosa) begleitet von der Wirkung der Rechtfertigung, welche darin besteht, daß Gott oder Christus von Gottes wegen, ohne irgendwelche satisfactio vicaria als verdienende Ursache, sowie auch ohne menschliches Verdienst, wohl aber mit Rücksicht auf die Besserung des Menschen, dessen Sünden aus freier Gnade vergibt. Gott läßt also diese Rechtfertigung des Menschen beständig von dessen fortgehender Besserung oder Heiligung abhängen. Als Gehorsamsakt gilt auch das hl. Abendmahl, wodurch der Tod Christi bis ans Ende der Tage verkündigt werde; wogegen die Wassertaufe keineswegs von Christus eingesetzt worden sei, weßhalb ihre Beibehaltung nicht Sache der Pflicht, sondern nur der Liebe sei. Alle, die bis zum Ende im Guten bestehen, werden in ewiger Seligkeit fortleben; die Bösen dagegen werden wahrscheinlich zuletzt vernichtet werden.

Das Reich, in welchem Gott diese königliche Macht dem Herrn Christus anvertraut hat, ist die Kirche, nach Socin in eine sichtbare und unsichtbare oder einen äußeren und inneren Kreis zerfallend. Die kirchl. Verfassungsgrundsätze des Socianismus sind wesentlich die der calvin. Kirche.

Das Kirchenregiment liegt in den Händen von Konsistorien und Presbyterien. Um der Ordnung willen muß in der Kirche ein dreifaches Amt bestehen, jedoch ohne Ordination. Unter den Inhabern kirchlichen Amtes werden die Pastoren, denen allein das Lehren anvertraut ist, von der Synode, die Ältesten und Diakonen dagegen (von welchen die ersteren die allgemeine Gemeindeleitung, die letzteren aber die Ökonomie und die Armenpflege zu besorgen haben) von den Gemeinden gewählt. Allen diesen Ämtern zusammen liegt es ob, die Kirchenzucht aufrecht zu halten, eine Pflicht, an der auch die einzelnen Gemeindeglieder sich beteiligen sollen. Je nachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht, ist die Bestrafung selbst eine öffentliche oder eine private. Nie darf sich der Staat in die kirchlichen Angelegenheiten einmischen, und der rechte Christ (dem übrigens die Ausübung aktiven Widerstands gegen die weltliche Obrigkeit schlechthin verboten ist) soll eher den Tod erleiden, als sich vom Staate zwingen lassen, Gottes Worte und Gebote zuwider zu handeln. Von christlichen „Zeremonialordnungen" wird neben den genannten beiden Sakramenten insbesondere der wöchentliche Feiertag hochgehalten. Bilder werden in den Gotteshäusern nicht geduldet.

2. Die Arminianer, so benannt nach ihrem Stifter Jakob Arminius († 1610), traten zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Holland zuerst hervor. Die tiefere Ursache der Entstehung dieser Sekte lag in dem Drucke, welchem in der dortigen reformierten Kirche die Rechte der menschlichen Freiheit überhaupt unterlagen, die nähere Veranlassung aber in dem seit Ende des 16. Jhdt. unter den Theologen Leidens ausgebrochene Prädestinationsstreite (vgl. S. 357 f.). Nach dem Tode des Arminius traten an die Spitze der unterdrückten Partei die zwei ausgezeichneten Theologen Simon Episkopius und Joh. Uytenbogaert, welchen sie die symb.-dogmatische Ausbildung ihres Lehrbegriffs hauptsächlich verdankt. Das eigentliche Symbol der Partei, soweit man überhaupt von einem solchen reden darf, ist die unter dem Namen der Remonstrantie im Jahre 1610 den Ständen Hollands eingereichte Verteidigungsschrift, welche in fünf Sätzen einen gemäßigten Semipelagianismus entwickelt. Seit ihrer Verurteilung durch die Dortrechter Synode außerhalb der zügelnden Einflüsse der Kirche gestellt, fielen die Bekenner dieser Remonstranz einem immer entschiedeneren Rationalismus anheim. Diejenigen, welche dieser rationalistischen Entwicklung nicht folgten, sondern auf dem in jenem Grundbekenntnisse eingenommenen Standpunkte zu beharren suchten, wurden als Bekenner der fünf Artikel (Quinquearticulares) bezeichnet. Für die Kenntnis des ursprünglichen Arminianismus bieten lehrreichen Aufschluß bes. des Episkopius Confessio seu Declaratio (1622) nebst seiner Apologia dieser Konfession (1630); ferner der von Uytenbogaert verfaßte Katechismus (2. A. 1640). Aus späterer Zeit ist bes. wichtig Ph. a Limborchs Theologia christiana (1686 u. ö).

Hinsichtlich des prot. Formalprinzips nimmt der Arminianismus eine noch freiere Stellung ein, als der Socinianismus, sofern der strenge Supranaturalismus, welcher bei diesem die Herrschaft mit der Vernunft teilen muß, hier von vornherein beseitigt, der Vernunft aber eine ziemlich autonome Stellung eingeräumt wird. Zwar gilt die Schrift als Offenbarungsurkunde und als inspiriert, aber die Inspiration wird auf den „wesentlichen Inhalt" der Schrift beschränkt; und die Entscheidung darüber, was wesentlich sei und was nicht, wird allein dem freien wissenschaftlichen Denken anheimgestellt. Die moralisierende Tendenz des Socinianismus ist bei den Arminianern zurückgetreten gegen eine mehr spekulative Betrachtungsweise. Einerseits verwirft man das innere Zeugnis des h. Geistes, anderseits behauptet man: was der Vernunft widerstreitet, könne nicht geoffenbart sein. Unvermerkt und unaufhaltsam geht diese der Vernunft beigelegte negative Aufgabe in eine positive über, und die Geltendmachung derselben als der Norm für theologische Wahrheit öffnet ihr den Weg, noch weitergehende Ansprüche zu erheben, als Quelle religiöser Wahrheit. Außerdem findet sich jene unheilvolle Perfektibilitätstheorie schon bei den Arminianern: unter der fortschreitenden Ausbildung der Menschenvernunft dürfe man nämlich auch einer successiven Vervollkommnung des Christentums entgegensehen; wobei allmählich die mit Recht zu statuierende subjektive Bedeutung unseres Fortschritts in eine fälschlich objektive des fortschreitenden Christentums selbst umgesetzt wurde. Was ferner den Charakter der Inspiration der biblischen Schriftsteller (nicht aber der Schriften) betrifft, so wird dieselbe ganz im allgemeinen definiert als eine Äußerung der göttlichen Vorsehung, welche das Gedächtnis

jener Männer gestärkt und ihre Herzen für die höhere Erkenntnis aufgethan habe; auf diese Weise sei Sorge getragen worden, daß der Nachwelt eine richtige Kunde der Heilsthatsachen überliefert und aufbewahrt würde. Hier, wie im ganzen armin. Lehrsystem bildet das Interesse an der Freiheit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott den alles bestimmenden und bewegenden Mittelpunkt. Leider resultiert so eher eine Freiheit von Christo, als eine Freiheit in ihm. — Der Trinitätslehre wird eine entschieden subordinatianische Auffassung zu Grunde gelegt; und bei der Darstellung der Person des Erlösers wird die nestorianische Ansicht ausdrücklich zur Geltung gebracht. Was die erlösende Thätigkeit und das Heilswerk Christi betrifft, so adoptiert man jene schon von Duns Scotus im Mittelalter gelehrte sog. Acceptilations- oder Abrechnungstheorie, wodurch man dem mysteriösen für die Menschenvernunft unergründlichen Versöhnungsbegriff des Christentums aus dem Wege zu gehen sucht, doch ohne dem die Realität der Versöhnung ganz leugnenden Standpunkte des Socinianismus sich anzuschließen. Gewöhnlich wird die Sache so dargestellt, daß, obschon Christus an seinem Teil das Gesetz zu halten verpflichtet, sein Tod also die Strafschuld der übrigen Menschen aufzuwiegen nicht im stande war, Gott dennoch beschlossen habe, Christi thätigen und leidenden Gehorsam als eine äquivalente Genugthuung anzusehen. Den Beschluß, Christum in den Tod zu geben, habe Gott gefaßt um des moralischen Eindrucks willen auf die Menschheit aller Zungen, um in dieser Weise seinen unverbrüchlichen Haß gegen die Sünde, wie zugleich auch seine Liebe gegen die armen Gefangenen der Sünde an den Tag zu legen. — Obschon Christus für Alle gestorben ist, wird nur der Gläubige dadurch wirklich versöhnt oder gerechtfertigt. Den selig machenden Glauben „hat der Mensch nicht von sich selbst noch durch die Kraft seines freien Willens, sondern er bedarf hierzu der Gnade Gottes in Christo", sagt ganz allgemein die Remonstrantie. Und Episkopius erklärt: der Geist unterstütze auf innerliche, unmittelbare Art die moralische Einwirkung des Wortes. Die berufende Thätigkeit des Wortes, welche Allen ohne Ausnahme gelte, sei durchweg ernstlich gemeint und zureichend zur Bewirkung des Seelenheils; aber die göttliche Gnade wirke niemals unwiderstehlich, auch die schon empfangene könne man wieder verlieren. Als Mittel, welche neben dem Worte dazu dienen, die Gnade nicht allein zu empfangen, sondern auch in derselben zu beharren, werden die Sakramente hervorgehoben, zunächst sofern der durch ihren Gebrauch erwiesene Gehorsam gegen Gottes Befehl dazu diene, den Menschen in seinem Glauben zu bestärken, dann aber auch, weil sie die Mitteilung der göttlichen Gnade sowohl bezeichnen als besiegeln. Daneben wird ihnen die Bestimmung beigemessen, die einer gewissen Kirche Zugehörigen als solche zu bezeichnen. Die Kindertaufe wird nur als ein altes Herkommen beibehalten.

Die Kirche, als Christi Reich, besteht aus den wahrhaft Gläubigen, wogegen die übrigen Christen nur zur äußeren Kirchengemeinschaft gehören. Strenge Zucht muß in jeder Gemeinde geübt werden und, falls anders nicht zu helfen, Ausschließung stattfinden. Eine jährlich zusammentretende Synode handhabt in der arminianischen Kirchenabteilung das höchste Regiment. Diese leitende kirchliche Behörde, die abwechselnd in Amsterdam und Rotterdam zusammentritt, besteht aus sämtlichen Predigern, unter denen keine wesentlichen Unterschiede des Ranges stattfindet, und gewissen Abgeordneten aller arminianischen Gemeinden, nebst einem Professor ihres Seminars. Die laufenden Geschäfte werden von einem Ausschusse von fünf Gliedern besorgt, wovon jährlich eines austritt, um durch ein neugewähltes ersetzt zu werden.

3. Nachdem der Rationalismus als das eigentliche Resultat der arminianischen und socinianischen Geistesrichtung, diejenigen tieferen Bedürfnisse, denen der Glaube die wahre Befriedigung bringt, erstickt oder doch dem allgemeinen Bewußtsein entrückt hatte, mußten die eigenen Gebilde der menschlichen Phantasie an die Stelle der göttlichen Offenbarung treten. Diesem Bedürfnisse kam, wie kein anderer, der überdies durch seine wissenschaftliche Bildung und gesellschaftliche Stellung vielen imponierende Schwede Emanuel von Swedenborg entgegen, der Stifter der Neuen Kirche oder der Sekte der Swedenborgianer. Als 55jähriger Mann erklärte er: von Gott dem Herrn selbst sei er aufs feierlichste erwählt worden, die Menschheit zu ihrer Vollendung zu führen, mittelst Entschleierung des bisher in Gleichnisse und Rätsel eingehüllten tieferen Gehalts der heil. Schrift. Seit dem Tode des Stifters (1772) fand nach und nach die „Kirche des neuen Jerusalems" „unter den „Nicht-Armen im Geiste" (Guericke) nicht geringen Eingang, besonders in England und Nordamerika, aber auch in Schweden, Deutschland und anderen Ländern. Überall gelten dieser Partei neben der Bibel, und als über diese hinausgehend, die Offenbarungen Swedenborgs als maßgebend, wie dieselben in seinen zahlreichen Schriften, besonders seiner Vera religio christiana continens universam theologiam novae ecclesiae (1771), ausführlich niedergelegt sind. Auf dieser Grundlage ruhend sind in mehreren Ländern Swedenborgische Bekenntnisse aufgestellt worden, deren vornehmste sein dürften: der 1828 von der Generalkonferenz Großbritanniens und Irlands ausgearbeitete Katechismus, welcher in 41 Fragen und Antworten die Lehre „der neuen Kirche" ihren Grundzügen nach darstellt, sowie eine 1851 im Namen der ganzen Gemeinschaft abgegebene Erläuterung dieser Lehre als „geschöpft aus Gottes Wort und mit der Menschenvernunft übereinstimmend". Auf das letztere Moment, die Übereinstimmung mit der natürlichen Vernunft, legt der Swedenborgianismus ein Hauptgewicht.

In Swedenborgs oben angeführtem Hauptwerk findet sich die vollkommene Weisheit niedergelegt, die rechte *γνῶσις*, durch welche die Menschen von den bloßen *γράμματα* zum *πνεῦμα* kommen, die Schale vom Kerne unterscheiden lernen und im menschlichen, geschriebenen Worte das eigentliche Geisteswort Gottes wiederfinden. Zur h. Schrift rechnet Swedenborg nur die kanonischen Bücher des A. T.s, vom N. T. nur die vier Evangelien und die Offenbarung. Gleich angelegentlich wie er diese Bücher hochstellt, jedem Buchstaben des Grundtextes das allergrößte Gewicht beimessend, da derselbe den ganzen Reichtum des Nützlichen, Wahren und Guten in sich berge, verwirft er alle übrigen Schriften der Bibel, vor allem die Briefe Pauli, welche die von Swedenborg am meisten perhorreszierten Wahrheiten des Christentums am bestimmtesten vortragen. An Stelle dieser christl. Lehren begegnet man bei ihm dunklen Andeutungen der Grundideen modern-philosophischer Spekulation von der Wesensidentität des Geistes mit der Natur, von der Selbstdarstellung des Unendlichen im Endlichen 2c. Unter entschiedenster Verwerfung des Trinitätsdogmas nimmt er eine dreifache göttliche Offenbarung an: Gott habe sich geoffenbart als Vater, d. h. als das Göttliche, als Sohn, d. h. als das Menschliche (die Leiblichkeit), und als Geist, d. h. die von diesen beiden ausgehende Wirkung, die geistleibliche Wirksamkeit; oder spekulativer

ausgedrückt: im Vater als esse, im Sohne als fieri, im Geiste als existere. Auf die mittlere Offenbarungsform wird der stärkste Nachdruck gelegt. Christus ist in eigener Person der Jehova des Alten Testaments, welcher Mensch geworden ist. In dieser Auffassung von der Menschwerdung Gottes liegt die Wurzel der swedenborgischen Lehre von der Erlösung. Das Leben und Leiden Christi kam zunächst ihm selbst zu gute, indem es diente, seine Menschheit mittels der Gottheit zur Verklärung zu bringen. Wegen seines innigen Zusammenhanges aber mit dem Menschengeschlechte überhaupt, hat er dadurch auch anderen Menschen den Zugang zu Gott bereitet. Durch sein Vorbild geleitet und ermuntert dürfen wir getrosten Mutes darangehen, unserem Ziele zuzustreben, nämlich der Gottähnlichkeit oder relativen Vergöttlichung als der Folge treuer Pflichterfüllung, wobei wir auf seinen fortgehenden, kräftigen Beistand zu rechnen haben. Dieser wird uns hauptsächlich mittels der Sakramente zu teil, welche als „von göttlichen Einflüssen begleitete Zeichen und Mittel, zur Wiedergeburt mitzuhelfen", anzusehen sind. Und zwar wird die besondere Bestimmung der Taufe darein gesetzt, in die Kirche Christi einzuführen, die des Abendmahls darein, „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiste nach (κατὰ πνεῦμα) in den Himmel einzuführen." Ein besonders kräftiger Ansporn bei unserem Streben, dieser Schaar der Gotteskinder, soviel es dabei auf uns ankommt, mit anzugehören, soll in dem Bewußtsein bestehen, daß Christus bei seiner Niederfahrt zur Hölle „das Fußgestell des Thrones Gottes wieder herstellte und die guten Geister vom Zudrang der bösen befreite." Eingehend verweilt Swedenborg bei ausführlichen Beschreibungen des Himmels und der Hölle, sowie eines Zwischenraumes, in welchem Luther und andere sich befinden sollen, die zwar nicht selig geworden, von denen aber doch einige Hoffnung vorhanden sei, daß sie später von ihren falschen, verderblichen Ansichten zurückgebracht werden könnten. Allmählich reife indes jeder, es sei zur Seligkeit oder zur Unseligkeit, welche beide unter Verhältnissen zu stande kämen, die den irdischen sehr ähnlich seien, aber ohne alle wirkliche Leiblichkeit; weshalb denn die geschilderten leiblichen Zustände jenseits des Grabes als nur imaginäre verstanden werden. Bewohner des Himmels seien außer Gott selbst solche abgeschiedene Menschen, deren Wandel und Werke gut gewesen seien; die Hölle aber sei von den Menschen bevölkert, deren Werke böse gewesen. Die ersteren werden Engel genannt, die letzteren dagegen Teufel. Andere Geisteswesen gebe es gar nicht. Der Teufel im engeren Sinne sei nur eine Kollektivbezeichnung für alle Abgrundsgeister zusammen. Das Endgericht, dessen Augenzeuge Swedenborg selbst gewesen sein will, ist nach ihm schon im Jahre 1757 vor sich gegangen; in demselben sind alle bisherigen Kirchen, so viele ihrer auf dem Erdboden bestanden, verurteilt und ist allen Menschen, so viele ihrer um jene Zeit zu den Toten gehörten, ihr Los für alle Ewigkeit endgültig zugesprochen worden. Die weitere Entwicklung der Dinge hienieden hat keinen andern Zweck, als den eines immer völligeren Durchbruchs und einer immer allgemeineren Aneignung der Swedenborgschen Ideen. Hierin soll die Fortsetzung der zweiten Zukunft des Herrn bestehen, welche mit der Vollendung der Schrift Swedenborgs über die letzten Dinge (am 19. Juni des Jahres 1770) ihren Anfang nahm.

Nicht äußere menschliche Anstalten waren es, die Swedenborg als den

Weg anpries, auf welchem die beabsichtigte Reform der Menschheit erzielt werden solle; sondern dadurch, daß auf übernatürliche Weise den Menschen ein Einblick in das Reich der Toten gewährt werde, hoffte er sie zum thätigen Glauben zu führen, der nach ihm sowohl Bedingung als Inhalt der Seligkeit ausmacht. Die von Swedenborg nichtsdestoweniger errichtete Kirchengemeinschaft, welche bestimmt sein soll, ihre Grenzen vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang zu erstrecken, wird definiert als eine „neue Anstalt der göttlichen Güte und Wahrheit, durch welche die reinen Lehren des Wortes verkündet und ausgebreitet werden, in Übereinstimmung mit den Schriften des Dieners des Herrn, nämlich Swedenborgs, welcher von Gott berufen ist den Menschen den Unterricht von seiner Zukunft mitzuteilen".

So großes Gewicht die Swedenborgianer der Lehre beilegen, so wenig Aufmerksamkeit wenden sie den Anordnungen der kirchlichen Verfassung und des Kultus zu, welche beide bei ihnen einen höchst einfachen Charakter tragen. Hie und da haben die Anhänger Swedenborgs von den betreffenden protestantischen Landeskirchen sich nicht einmal förmlich getrennt. In England aber wurde schon im Jahre 1788 die neue Kirche konstituiert, deren Gemeinden Abgeordnete zu einer in London alljährlich zusammentretenden Generalkonferenz senden. Auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika finden jährliche swedenborgianische Synoden in Boston, Philadelphia und Cincinnati statt. Beim Gottesdienste, welcher sonntäglich und auch sonst gefeiert wird, werden so große Stücke irgendeines der anerkannten biblischen Bücher vorgelesen und erklärt, daß innerhalb vier Jahre diese Bücher sämtlich durchgenommen werden können; und der Abschluß jedes feierlichen Gottesdienstes findet mit Vorlesung der zehn Gebote statt, welche halten zu wollen die Gemeinde mit lauter Stimme gelobt.

IV. **Von chiliastischer Richtung.** *1.* Der alle Schranken durchbrechende Subjektivismus, der am Schlusse des vor. und z. Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts den größten Teil der Christenheit beherrschte, hatte manchem die Augen für die Gefahren geöffnet, welche die Ungebundenheit des Subjektes mit sich führte. Eine mehr oder minder stark katholisierender Zug ging durch die Völker. Eine der eigentümlichsten Äußerungen dieses Zuges stellt sich dar in dem Irvingianismus, oder, wie er selbst sich benennt, der katholisch-apostolischen Kirche, begründet durch den in London wirkenden schottisch-presbyterianischen Prediger Edward Irving († 1834). Dieser verlor, als er im Jahre 1827 mit Angriffen auf die Lehre der Schrift von der völligen Sündlosigkeit Jesu hervortrat, einen beträchtlichen Teil seiner Anhänger. Seine Partei gelangte zu größerer Bedeutung, als die Kunde sich verbreitete (1830), daß an verschiedenen Orten eine neue Ausgießung des heil. Geistes, sich äußernd in Reden in neuen Zungen u. a. charismatischen Erscheinungen, stattgefunden habe. Irving nahm nun den Titel „Engel" (nach Offb. 1, 20 ff.) an, und stiftete zugleich sieben über England zerstreute Gemeinden, welche er dazu bestimmte, die Ausgangspunkte und zugleich die Muster für die neue Universalkirche zu bilden.

In der Christologie, welche wenigstens anfänglich im Lehrsysteme Irvings selbst den Kernpunkt bildete, wurde der Erlöser als seiner menschlichen Natur nach mit Erbsünde behaftet dargestellt, welche jedoch durch die ihm innewohnende göttliche Natur beständig überwunden worden sei. Auch der Dreieinigkeitslehre, als der Grundlage der Christologie, suchte Irving eine dem menschlichen Denken zugänglichere Gestalt zu geben, wodurch sie freilich ihre biblische Reinheit einbüßte. Diesem seinem Interesse, das Göttliche zu vermenschlichen, entspricht sein fortgehendes Bestreben, das Menschliche soviel als möglich zur Gleichheit mit Gott, als seinem Urbilde zu erheben. Der Mensch habe sowohl

die Pflicht als das Vermögen, solche Wunderwerke, wie Christus sie auf Erden zu thun anfing, gleichfalls zu vollbringen. An dieses anthropologische Moment knüpfte sich in der nachfolgenden Zeit vorzugsweise die irvingianische Lehrdarstellung, während man die übrigen Lehren Irvings mit Stillschweigen überging, ja nach und nach zugleich die protestantischen Grundlehren von Sünde und Gnade, von Versöhnung und Rechtfertigung beiseite setzte. Unter den Sakramenten — welchen außer den beiden „zur Seligkeit vorzugsweise notwendigen" der Taufe und des Abendmahls noch die Konfirmation, sowie eine genau formulierte Ordinations- und Salbungsordnung zugezählt werden — wird das heil. Abendmahl (hier stets als Eucharistie bezeichnet) am höchsten gestellt. Man betrachtet dasselbe zwar nicht als ein Versöhnungs-, sondern als ein Dankopfer; aber die Gemeinde selbst opfere sich dabei doch nicht einfach dem Herrn, sondern ausdrücklich beruft man sich auf „das Verdienst des dargebrachten Opfers." — Ihr Hauptinteresse widmen die Irvingianer der Eschatalogie, welche sie bis ins Detail und in ungemein realistischer Weise ausführen, zuweilen mit auffallend willkürlichen Abweichungen von der Schrift, z. B. wenn die viel von ihnen im Munde geführte Entrückung der Gläubigen „dem Herrn entgegen in die Luft" (1 Theff. 4, 17) zeitlich so gelegt wird, daß sie der vollen, persönlichen Offenbarung des Antichrist vorausgehen soll.

Der auf Grund von Eph. 4, 11 f. errichtete Ausbau einer Kirchenverfassung, wozu der Anfang schon bei Irvings Lebzeiten gemacht war, wurde bald darnach vollzogen. Die Eph. 4 genannten vier Ämter galten als Hauptmittel, wodurch die herrliche Vollendung der Kirche herbeizuführen sei. Vor allem wurde also der angeblich nur infolge der Untreue der Christenheit aus ihr verschwundene Apostolat aufs Neue eingeführt. Den neuen Aposteln, welche man „die Hand des HErrn" nannte, stellte man Propheten an die Seite, als die „Augen des Herrn". Während letztere den verborgenen göttlichen Willen, auch hinsichtlich der Wahl der ersteren, zu offenbaren haben, sollen dagegen die ersteren, nach vorangegangener Prüfung der von jenen gethanen Aussagen, mit Hilfe von „Hirten und Lehrern" zur Ausführung bringen, was sie darnach gut befinden. Wie diese bestimmt sind, den Bekehrten die frohe Botschaft von der jetzt erfolgten Wiederherstellung der wahren Kirche zu bringen, so hat der „Evangelist" allen Unbekehrten dieselbe frohe Botschaft zu verkündigen. Für jede der zwölf Missionsprovinzen, in welche die Erde den Irvingianern zerfällt, ist ein Apostel (oder Apostelvikar) bestellt, dem außer je Einem Propheten und Hirten mehrere (meist fünf) Evangelisten zugeteilt sind. Dieselben vier Arten von Amtsträgern bedienen jede einigermaßen entwickelte Einzelgemeinde. An der Spitze einer jeden derselben steht ein Gemeinde-Engel oder -Bischof, als Abbild des Herrn in seinem Verh. zur Gesamtkirche. — Auch dem Kultus wird großes Gewicht beigelegt, ähnlich wie dieses seitens des, überhaupt nahe verwandten, englischen Puseyismus geschieht. Hierbei bekommen die Typen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, namentlich die mit der Stiftshütte zusammenhängenden, eine hervorragende Bedeutung. Gebeten und sakramentalen Handlungen wird ein weit größerer Raum gewährt, als der Predigt und dem Gemeindegesange.

2. Die Darbysten oder Plymouthbrüder bilden insofern ein Seitenstück zu den Irvingianern, als auch sie die Ursache des Verfalls der Kirche nicht sowohl in der Unchristlichkeit der Christen suchen, als vielmehr in den Mängeln der kirchlichen Verfassung. Während aber der Irvingianismus in der Aufrichtung und Durchführung der Kirchenordnung das Heilmitttel gegen den Schaden sucht, ist der Darbysmus im Gegenteil beflissen, alles, was einer Kirchenordnung ähnlich sieht, möglichst vollständig aus der Welt zu schaffen. An die Spitze dieser unkirchlichen, subjektiven Richtung trat ungefähr um dieselbe Zeit, als Irving zuerst auftrat, der Irländer John Darby († 1882). Eine gefährliche Spaltung ist jüngst dadurch innerhalb der Sekte eingetreten, daß ungeachtet des sonstigen Widerwillens gegen alle exakten Lehrbestimmungen

die irvingitische Lehre von der menschlichen Natur Christi und ihrer Berührung mit der Sünde, bei den einen Beifall, bei den andern entschiedene Verwerfung gefunden hat.

Das, worauf nach Darby alles ankommt, ist die Frage, auf welche Weise die einzelnen Seelen gerettet werden sollen. Folgerichtig würde er anscheinend eine solche Möglichkeit völlig leugnen, nachdem er nämlich erklärt hat: Gott habe sich gegenwärtig, zur Strafe für die in der Christenheit überhandnehmende Sünde, auch von den Gnadenmitteln zurückgezogen. Dies gilt jedoch bloß den Menschen im allgemeinen, nicht den wenigen Auserwählten. Der Darbysmus ruht nämlich auf einer durchgehend dualistischen Grundanschauung. Die menschliche Natur, heißt es, sei so verderbt, daß nur eine absolute Neuschöpfung, ein Werk des allmächtigen Gottes, die Erlösung und Seligkeit eines Menschen zu stande bringen könne. In diesem Akte der Neuschöpfung liege beinahe die ganze Heilsordnung beschlossen. Der hierdurch aus der Herrschaft der Finsternis Entrissene werde zugleich im Gewissen seiner Gotteskindschaft versichert — eine Gewißheit, die mit der Rechtfertigung identifiziert wird. Nach dem Dafürhalten vieler Darbysten bedarf es für den einmal Gerechtfertigten keines besonderen Wachstums in der Heiligung, sofern die Geburt des neuen Menschen die vollständige Vernichtung des alten involviere. Während so der Darbysmus in wesentlichen Grundsätzen dem Methodismus sich angeschlossen hat, nähert er sich andererseits nicht weniger dem Baptismus. Ob die Kinder getauft werden sollen, oder nicht, überläßt man in jedem Falle der freien Entscheidung der Eltern und Vormünder. Auch wird die Bedeutung der Taufe sehr eingeschränkt, sofern ihre wiedergebärende Kraft durchaus verneint wird; falls überhaupt die Taufe begehrt wird, scheint dies wesentlich nur zu dem Zweck geschehen, dadurch seinen Gehorsam gegen den ausgesprochenen Willen des göttlichen Stifters zu beweisen und des im allgemeinen allem Gehorsam verheißenen Lohnes, des göttlichen Wohlgefallens teilhaft zu werden. Vom Abendmahle wird eigentümlicherweise gelehrt: jede Spur des Sündengefühls müsse dieser Feier ferne bleiben, denn bei diesem Mahle feierten die Christen schon hienieden ihre vollkommene Einheit mit Christo, um im voraus jener Herrlichkeit zu genießen, die dann bevorstehe, wenn Jesus vom Himmel herabkomme, um, gemäß der Weissagung der Propheten, aus Juden und Heiden sich ein Königreich zu sammeln, welches ewig bleiben werde.

Da nach Darbys Überzeugung des Herrn Wiederkunft zur Einholung der Kirche als seiner Braut unmittelbar, d. h. schon während der gegenwärtigen Generation, zu erwarten steht, dürfen immerhin hier oder dort einige Wenige (nach der vermeintlich Matth. 18, 20 gegebenen Vorschrift) im Namen Jesu zusammenkommen, ohne indessen eine eigentliche Kirchenbildung zu vollziehen. Mit Irving die Kirche wieder aufrichten wollen, hieße wider Gott streiten. Hinweg daher mit jedem besonderen geistlichen Amte! Das allgemeine Priestertum gilt als das einzig berechtigte Amt; weshalb denn nicht wenige englische Geistliche, die der Partei sich angeschlossen hatten, ihr Amt in der Kirche aufgaben.

In den „Zeiten der Heiden“, in denen wir jetzt leben, solle das Leben der Gläubigen in allen Stücken die Gestalt einer Pilgerschaft an sich tragen. Hier sich eine feste Wohnung

zu bauen, lohne der Mühe nicht; man müsse ein Zelt in der Wüste, wo es auch sei, aufschlagen für die wenigen Tage, die noch übrig sein mögen, bis der Wallfahrt Ziel glücklich erreicht sei. Ein gleich großer Unterschied, wie er zwischen Irvingianern und Darbysten in betreffs der Verfassung besteht, trennt beide auch hinsichtlich des Kultus: der darbystische Gottesdienst zeichnet sich nicht weniger durch seine Formlosigkeit aus, wie der irvingianische durch sein sorgfältiges Halten an zahlreichen Formalitäten. Zum Ausdruck der Ruhe, welche die gläubige Seele am Herzen Jesu findet, singt man hier weiche, von Empfindung überfließende Lieder. Den Mittelpunkt des Kultus bildet das Abendmahl, welches sonntäglich gefeiert und von welchem Beichte, Distributionsformel, sowie alles andere, was an den Ernst der Sünde und an die Bedingungen dieses zeitlichen Daseins erinnern könnte, ferngehalten wird.

3. In der Mormonensekte hat man eine Ausprägung der neuen, das Christentum zu verdrängen berufenen Weltreligion erblicken wollen. Ohne dem hierin liegenden Urteile über den unchristlichen, ja dämonischen Charakter des Mormonentums widersprechen zu wollen, glauben wir dasselbe doch nicht völlig übergehen zu dürfen, weil es unter dem Deckmantel christlicher Ausdrucksweise eine nicht geringe Anzahl von Anhängern gewonnen hat. Ihren Namen hat die Sekte von einem Buche, das der Amerikaner Joseph (Joe) Smith unter dem Titel: The Book of Mormon im J. 1829 herausgab. Die zu Grunde liegende Handschrift bestand aus einem Roman, welcher schon zu Anfang unseres Jahrhunderts von dem Abenteurer Salomo Spaulding verfaßt, aber zunächst nicht ans Licht der Öffentlichkeit getreten war. Es taucht in dieser Religionsurkunde, die als eine Ergänzung der Bibel dienen will, die wunderliche Sage auf von dem angeblichen Propheten Mormon, welcher die Geschichte des amerikanischen Urvolkes, d. i. der zehn Stämme Israels, gesammelt und sie auf Metalltafeln aufgezeichnet haben soll. Diese habe er im Jahre 420 vor Chr. unter der Erde vergraben; jetzt aber seien sie durch einen Engel an Smith überliefert worden, samt einem brillenartigen Instrumente, Urim und Thumim genannt, mit dessen Hilfe er in stand gesetzt ward, die mehr als 2000jährige Schrift der Tafeln zu lesen und zu deuten. Diese Sage wurde verwunderlicherweise von nicht Wenigen geglaubt. In kurzem stand Smith an der Spitze einer nicht geringen Zahl von Anhängern, welche sich als „Heilige der letzten Tage" oder „Braut des Lammes" bezeichneten. Durch die verlockende Kraft solcher Namen wurden von klugen Emissarien immer neue Proselyten, namentlich aus den tief-religiös angelegten Völkern des europäischen Nordens, für die im Nordwesten der Vereinigten Staaten zumeist ausgebreitete Sekte gewonnen. Gewisse innere Zersetzungsprozesse haben dieselbe neuerdings zwar mehrfach geschwächt aber noch keineswegs zu Fall gebracht (vgl. KG. S. 228).

Da die als Hauptquelle mormonischer Lehre geltenden Offenbarungen nichts abgeschlossenes sind, dazu die bis dahin ans Licht getretenen in hohem Grade des Zusammenhanges und der organischen Einheit entbehren, so ist es schwer, ja fast unmöglich, den Lehrbegriff der Sekte seinen Grundzügen nach anzugeben. Bei Darstellung ihres „ewigen Evangeliums" macht sich auch ein starkes Schwanken der Ansichten geltend. Allgemein wird gelehrt: Gott sei nicht allein Geist, sondern besitze auch einen Leib, weßhalb er auch nicht als aller Orten zugleich gegenwärtig gedacht werden könne. Zuweilen wird allerdings eine Art von Dreieinigkeit anerkannt, aber in der Art, daß aus Christus ein gnostisch verstandener Demiurg, aus dem heil. Geiste aber ein unpersönliches Wesen, welches erst in Joseph Smith Persönlichkeit gewonnen habe (!), gemacht wird. Weiter wird die Entstehung aller Seelen auf ein-

mal im Beginn der Zeit gelehrt; seitdem steigen sie eine nach der anderen zur Erde nieder, um hier in leibliche Hütten (tabernacles) einzukehren. Die Sünde wird nicht ausdrücklich geleugnet; sie tritt aber in den Hintergrund, als eine in die göttliche Weltordnung aufgenommene Übergangsform zu höherer Vervollkommnung. Gleich der Sünde gehörte auch die Erlösung in den erwähnten Weltplan hinein. Damit aber der Mensch wirklich erlöst werde, wird von ihm der Glaube erfordert, nebst dem Gebrauch der Sakramente und der Beobachtung gewisser Sittengebote. Unter Glauben versteht man eine unbedingte Hingabe an „die Kirche“, d. h. die Mormonensekte. Unter den sakramentalen Handlungen werden besonders Taufe und Ehe hervorgehoben. Die Taufe, welche nicht vor dem 8. Lebensjahre geschehen darf, dann aber öfter wiederholt werden kann, ist mittelst Untertauchens zu vollziehen; sie kann auch stellvertretend für verstorbene Menschen geschehen (1 Kor. 15, 29), auf wirksame Weise freilich nur im Mormonentempel. Die Ehe bildet eine für jedes Frauenzimmer unentbehrliche Heilsbedingung, sowie auch kein Mann die Spitze der Vollkommenheit im Reiche der himmlischen Herrlichkeit erreichen kann, es sei denn, daß er wenigstens Eine Ehefrau hienieden gehabt hat. Zur Ermöglichung des Heiles, auch für die Frau, dient das, zwar im Mormonenbuche verbotene, später aber prophetisch anbefohlene sogen. Pluralitätssystem, welchem zufolge der Mann nach dem Vorbild der Patriarchen neben seiner ersten rechten Frau mehrere „geistliche Frauen“ haben darf. Schon im Jahre 1862 wurde diese Polygamie in Nordamerika gesetzlich verboten; und sie wird jetzt durch den Verlust politischer Rechte bestraft, unter Androhung noch schwerer Strafen. Der Kern der Lehrstücke des Mormonentums besteht jedoch in der Eschatologie, welche auch hier eine chiliastische Gestalt angenommen hat. Eine Vorbereitung zum bevorstehenden tausendjährigen Reiche wurde durch die Mormonen schon bewirkt, indem diese einen paradiesischen Zustand der Glückseligkeit herstellten, wozu auch die Verrichtung der größten Wunderthaten, wie selbst Totenerweckungen gehörten. Aber dieser herrliche Anfang wird eine überschwengliche Vollendung erfahren, wenn Christus (und zwar dies bald) erscheinen wird, zur Aufrichtung seines tausendjährigen Reiches, worin die Mormonen alle Ehrenämter bekleiden werden. Auch in der Ewigkeit werden die Mormonen der vollsten Seligkeit genießen, zu welcher in muhammedanischer Weise sinnlich gedachte Genüsse gerechnet werden. Eine ewige Unseligkeit im eigentlichen Sinne dagegen steht nur den vom Mormonentum Abgefallenen bevor, während alle übrigen Menschen zuletzt zum Genusse eines mehr oder minder glücklichen Looses kommen sollen, je nachdem ein größerer oder geringerer Grad von Leiblichkeit, als unentbehrlichen Organs jener höheren Freuden, ihnen beschеert wird.

Ähnlich wie die Irvingianer wollen die Mormonen eine nach vermeintlich biblischem Muster gebildete Theokratie auf Erden errichten. Aber anders als jene suchen sie ihre theokratische Organisation den demokratisch-sozialistischen Tendenzen der Gegenwart anzubequemen. Dem widerstrebt es keineswegs, daß an der Spitze des Ganzen ein fast absoluter Herrscher steht, sofern nicht nur dessen Einsetzung in die Regentschaft, sondern auch sein Verbleiben in derselben von dem zweimal jährlich erfragten Willen der Generalkonferenz abhängt, und außerdem reichliche Gelegenheit geboten ist, unter dem Schutze der souveränen Macht des Herrschers, dem Fleische in mehr als einer Beziehung den Gegenstand seiner Gelüste zu gewähren. Dahin gehört auch die durch zahlreiche, zugleich politische und kirchliche Ämter gegebene Möglichkeit in kleineren oder größeren Kreisen zu Macht und Ansehen zu gelangen. Dem gottbegeisterten „Seher, Propheten und Offenbarer“ zur Seite steht die übrige melchisedekische Priester-

schaft, deren Höhepunkt er selber darstellt und die außer ihm noch Hohepriester und Älteste enthält. Diese Priesterschaft soll in unmittelbarer Verbindung mit Gott stehen und die Schlüssel zu allem geistlichen Segen besitzen. Außer der Priesterschaft Melchisedeks gibt es auch eine solche des Aaron, welche aber der ersteren untergeordnet ist, sofern nur „Engelgeschäfte" ihr überlassen sind. Unter diesen versteht man teils die Unterweisung der Gemeinde auf Grund der ihr zu Gebote stehenden Offenbarungen, teils die Verrichtung äußerer Akte, z. B. Taufen u. dgl. Unter den Aaroniten nehmen die beiden ersten Stellen der Bischof und der Präsident ein, welchen zwei Ratgeber an die Seite gestellt sind. Auf dieses, an Zahl geringere Apostelkollegium höheren Rangs folgt in der hierarchischen Ordnung das größere, an Rang geringere Apostelkollegium, sodann weiter die Siebenzig. Beiden Institutionen ist der wichtige Auftrag anvertraut, als Mormonenwerber in die ganze Welt auszuziehen. Außer den eben aufgeführten priesterlichen Graden, welche größtenteils auch eine weltliche Bedeutung haben, gibt es eine fast unzählbare Menge untergeordneter Beamten, welche unter biblischen Namen teils bürgerliche Geschäfte, teils heilige Handlungen zu besorgen haben. Für letztere dient als hauptsächlicher Raum der Tempel, welchen die Mormonen jedesmal da, wo sie sich niederließen, zuerst in Nauvoo, nachher in Utah mit möglichster Pracht herrichteten. Als Bestandteile des Gottesdienstes gelten nicht allein eine nach Inhalt wie Form sehr freie Predigt nebst Gebet und Sakramentverwaltung, sondern daneben Gesänge, mitunter lustigen Inhalts, ja selbst Tänze. Übrigens soll von den religiösen Zeremonien der Freimaurer einiges in den mormonischen Kultus übergegangen sein. Ein besonderes Predigtamt gibt es nicht, weil „der Geist der Weissagung (Prophetie) sich nicht binden läßt."

Wegen der wichtigeren hier besprochenen Sekten vgl. man:

1. Waldenser. Vgl. die KG. S. 142 angegebene histor. Literatur, sowie Köcher, Katechet. Geschichte der Waldenser, böm. Brüdd. rc. Jena 1768. — Ein wicht. Waldenserbekenntnis vom J. 1655: Brieve Confession de foy des égl. réformées de Piémont, teilt Schaff mit (franz. u. engl.): Bibl. univ. III, 757 ff. — Vgl. Nielsen, Die Waldenser in Italien 1880; Leop. Witte, Italien, 1880, bes. S. 325 ff.

Herrnhuter. Spangenbergs Idea fidei fratrum (popul. Dogmatik), Barby 1778. Sam. Lieberkühn, Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel (Katechismus) 1780; neue verb. Ausgg. 1823 und 1860. Ratio disciplinae unitatis fratrum, Barby 1789. Liturgienbuch der Evang. Brüdergemeinde, Gnadenbau 1873. — Vgl. Art. „Zinzendorf" in PRE.[1]

Methodisten. Die von J. Wesley (auf Grund der 39 anglikan. Artikel) für die nordamerik. Episcopal-Methodisten aufgesetzten 25 Articles of Religion, angenommen auf einer Konferenz des J. 1784, s. bei Schaff, III, 807—826. — Vgl. The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church, ed. by Bishop Harris, Newyork 1872. Jacoby, Handb. des Methodismus, 2. Aufl. 1855. Jüngst, Wesen und Berechtigung des Methodism., Gotha 1876, sowie die oben KG. S. 217 f. angeg. histor. Literatur.

2. Mennonitische Bekenntnisse. Korte Belydenisse des Geloofs etc., lat.: Praecipuorum chr. fidei articulorum brevis confessio (oder kurz: Brev. Conf.) von H. de Ris u. Lubbert Gerrits aufgesetzt, 1580, lat. in Schyns Historiae Mennonitar. plenior deductio (Amst. 1729), woselbst noch über fünf andre mennonit. Bekenntnisse berichtet ist. Vgl. auch v. Reiswitz u. F. Wadzek, Glaubensbek. der Menn. und Nachricht von ihren Colonien rc., Berlin 1824, sowie über die beiden Hauptkatechismen der Sekte: Winer, Symb. Tab., 4. A., S. 36.

Baptistische Bekenntnisse. Die zahlr. älteren Bekenntnisse gesammelt in dem v. der engl.-baptist. Hanserd Knolly's Society (seit 1845) herausgeg. Sammelwerke: Confessions of Faith. Bes. wichtig die Brief Confession or Declaration vom J. 1660; ferner das Bek. der Partikularbaptt. von 1689 u. das der Generalbaptt. v. 1691 (mitgeteilt in G. W. Alberti, Briefe über den Zustand der Rel. u. der Wissensch. in Großbrit., 4 Tle., Hannov. 1752 ff.). Vgl. Cramp, Gesch. der Baptt., a. d. Engl. 1873; R. Barclay, The inner life of the relig. Societies of the Commonwealth, 2. edit. Lond. 1877.

Quäker. (Rob. Barclay): Catechism. et fidei confessio approbata communi consensu et consilio patriarcharum prophetar. et apostolorum, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente, Roterod. 1676 (1673 schon engl.) auch holländ., später deutsch Amstd. 1679. 1744). Hiezu Barclays 15 theses theologicae, Amstd. 1675 (lat. u. holl.), sowie die ausf. dogmat. Begründung dieser Thesen in seiner Theologiae vere christianae Apologia, Amst. 1676; Lond. 1729 (auch deutsch 1684. 1740). — Vgl. H. Weingarten, Independentismus u. Quäkert., Berl. 1861—64. Ders., Die Revolutionskirchen Englands, 1868. J. Cunningham, The Quakers from their Orig. to the pres time, Edinb. 1867; R. Barclay, The inner life etc. (s. o.) S. 195.

3. Socinianische Bekenntnisse. a) Katechismen v. Georg Schomann (Catechesis et

Confessio fidei etc., Cracov. 1574), sowie drei von Faustus Socin: die Brevissima relig. christianae institutio p. interrogationes et responsiones, Racov. 1618; die Brevis institutio rel. chr. (zuerst poln., Rak. 1605; dann lat. 1629 u. deutsch 1633), sowie der große Rakauer Katechism., auf Grund v. Socins Nachlaß ausgearb. durch Moscorovius u. Val. Schmalz, zuerst poln. 1605, dann lat. (Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae et m. Ducatu Lithuaniae etc. adfirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Naz., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur, Racov. 1609), auch deutsch 1612; spätere Ausgg. m. Anmerkungen: Irenopoli 1659; Stauropoli 1684 (vgl. J. A. Schmidt, De catechesi Racoviensi, Helmst. 1707). — b) (Jonas Schlichting): Confessio fidei chr. edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium eius unigenitum J. Chr. et Sp. S. corde sancto profitentur, per div. veritatis confessorem, s. l. 1642 (auch französ. 1646, poln. in dems. J.; lat. wieder 1651). — Vgl. überhaupt die gründl. Monogr. von O. Fock, Der Socinianismus, 2 Tle. Kiel 1847; dazu A. Hilgenfeld, Krit. Studien über den Socinianism., in Baur u. Zeller, Theol. JBB. 1848 u. d. Art. „Socinian." in PRE.[1]).

Arminianische Hauptbekenntnisse: die Remonstrantia, libellus supplex exhibitus illustr. Hollandiae et Frisiae Ordinibus 1610 (die 5 Artikel des Arminius); die Confessio s. Declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis rel. chr., Harder-Wiici 1622 (auch in Sim. Episcopus Op. II, 2. 69 ss.) und die Apologia pro Confessione Rem., 1630 (Op. Episcopii, II, 2. 95 ss.). Vgl. die oben S. 197 angeg. Literatur.

Swedenborgs Hauptschriften: Die Arcana coelestia (13 Bde., neu herausgeg. von Imman. Tafel 1833—41; auch deutsch in 4 BB. 1854—56. Die Vera christiana religio lat. 1771, auch engl. Amstd. 1771; deutsch durch Imm. Tafel, Tüb. 1831 f. 4 BB. Neue deutsche Ausg. 1855—59. — Hiezu der Catechism. of the New Church, Lond. 1828 (deutsch durch Tafel, Tüb. 1830). Vgl. J. Tafels Vergl. Darstellung u. Beurteilung der Lehrgegensätze der Kath. u. Prot; zugl. als erste Darst. u. Begr. der Unterscheidungslehren Swedenborgs, Tüb. 1835, sowie Rudolf Tafels „Wochenschrift der Neuen Kirche" (seit 1872). Dazu die Biogrr. Swedenborgs von Nanz (2. Aufl. 1850, Matter (franz. 1862), White (engl. 1867), Rud. Tafel (in jener Wochenschr, 1872 f.).

4. Irvingianismus. Edw. Irving, Die Kirche mit ihrer Ausstattung von Macht u. Herrlichkeit. Aus dem Engl., Stuttg. 1841. Vgl. die Zuschrift: „Den Patriarchen, Erzbb., Bischöfen u. and. Vorstehern der Kirche Christi in allen Ländern, den Kaisern, Königen, Fürsten u. and. Regenten der Getauften", Lond. 1836. Dazu den Basel 1854 erschienenen Katechismus und die lit. Schrift: „Ordnung der Feier der h. Eucharistie u. der h. Communion", nebst dem ausf. Kommentar dazu: Readings upon the Liturgy and other divine offices of the Church, 4 vols (deutsch durch B. v. Richthofen, H. W. J. Thiersch, E. L. Geering u. J. W. Watkins, Basel u. Augsb. 1873 ff.). — Vgl. Oliphant, The life of Irving, 3. ed. 1865; Koehler, Het Irvingisme, 1876; Miller, The Hist. and Doctrine of Irvingisme, Lond. 1878, 2 vols.

Darbysmus. J. Darby, Vue sur l'attente actuelle de l'église et des propheties qui l'établissent, Lausanne 1841. Desf. Études scripturaires u. s. Ztschr. The Christian Witness (später Le Témoignage). Vgl. J. J. Herzog, Les frères de Plymouth et J. Darby, 1845; Grunewald, Die Darbysten, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1870. G. A. Kruger, Le Darbysme studié à la lumière de la parole de Dieu, Par. 1878. E. Wachsmann, Der Darbysmus Berl. 1878. J. Croskery, J. Nelson Darby, in The Cath. Presbyterian, Jun. 1882.

Über den Mormonismus: Th. Olshausen, Gesch. der Mormonen, Gött. 1855; Mor. Busch, Die Mormonen, Leipz. 1870. Rob. v. Schlagintweit, Die Mormonen von ihrer Entst. bis zur Gegenwart, Leipz. 1874. d'Haussonville, A travers les États-Unis. (Rev. des d. Mondes 1882).

7. Über kirchliche Unionsversuche.

Einigungsversuche. Wir haben gesehen, wie aus dem Senfkorne, das Christus in den Acker der Welt gepflanzt hat, ein großer Baum emporgewachsen ist, welcher sich nicht allein in vier verschiedene Stämme gesondert, sondern auch aus diesen Stämmen eine Anzahl mehr und mehr auseinandergehender Äste hervorgetrieben hat. Diese sämtlichen Partikularkirchen und

Sekten haben jedoch, trotzdem sie im Verlauf der Zeiten, infolge der wachsenden Herrschaft der Sünde, immer weiter auseinandergingen, zugleich ein zunehmendes Bedürfnis nach Einheit in der Mannichfaltigkeit empfunden. Allen jenen kirchl. Streitigkeiten ging denn auch immer eine mächtige Einheitsströmung zur Seite, eine zentripetale Kraft, welche gegen die zentrifugale ein Gegengewicht bildete und die Sprengung des Ganzen hinderte. Man darf wohl sagen, daß, je schärfer die konfessionellen Unterschiede hervortraten, ein um so stärkeres Verlangen sich kundgab, irgend einen Ausdruck der Einheit des Geistes zu entdecken, deren man innerlich sich bewußt war, des Einsseins aller derer, die an den einen und selben Herrn glauben und ihn als ihren Heiland lieb haben. Aber auch die Unionsbemühungen sind öfter verunreinigt worden, indem sie in den Dienst eines sündhaften, dem Gegenstande selbst fremden Herrschaftsinteresses traten; mehr als einmal haben sie das erstrebte Ziel, statt ihm näher zu kommen, nur weiter in die Ferne gerückt. Drei Wege waren es hauptsächlich, auf welchen man der kirchlichen Einheit zustrebte. Bald suchte man auf die übrigen Sonderkirchen in dem Sinne einzuwirken, daß man sie aufforderte, das ihnen Eigentümliche, als etwas in der That Unberechtigtes, aufzugeben, um vollständig in einer gewissen bestehenden Kirchengemeinschaft aufzugehen und von dieser gewissermaßen „absorbiert" zu werden, sofern dieselbe die einzige sei, welche das Recht besitze, das Reich Christi auf Erden zu repräsentieren. Bald richtete man, sei es an eine geringere oder größere Anzahl der Sonderkirchen, oder an Einzelne, die Aufforderung ihre Eigentümlichkeit bei seite zu stellen und auf das allen Gemeinsame zurückzugehen, als die allein für wesentlich erkannte Grundlage protestantischer, oder christlicher (oder vielleicht sogar allgemein religiöser) Wahrheit. Bald endlich ließ man einerseits die relative Berechtigung der konfessionellen Eigentümlichkeiten gelten, sie als geschichtlich gewordene und füglich nicht zu beseitigende anerkennend, legte es aber andererseits darauf an, die in den verschiedenen Konfessionen vorhandenen echten und lebendigen Christen einander anzunähern in brüderlicher Liebe, Denkweise und Handlung. Der zuerst genannte Weg, der der sog. absorptiven Uion, war es, den man hauptsächlich in älterer Zeit einschlug; der andere einer sogen. temperativen Union, ist der vorzugsweise in neuerer Zeit betretene. Der dritte Weg endlich, der der sog. konservativen Union (oder Konföderation), welcher bisher nur in schwachen Andeutungen hervorgetreten ist, dürfte derjenige sein, welcher für die Zukunft die verheißungsreichsten Hoffnungen mit sich führt.

Was die Absorptiv-Union betrifft, so berichtet uns die KG. über eine Reihe von Bemühungen in solcher Richtung, hervorgetreten seitdem das kirchliche Einheitsband einmal zerrissen war. Aber alle diese Versuche, sei es zwischen den beiden kath. Partikularkirchen, sei es zwischen einer von ihnen und dieser oder jener protest. Konfession, sind im ganzen immer vergeblich gewesen. Nur ausnahmweise sind unter dem Namen „Unierte Griechen" von der röm. Kirche auf morgenländisch-orthodoxem oder -heterodoxem (bes. monotheletischem) Gebiete Annexionen zustande gebracht worden, mittelst Anerkennung der kirchl. Oberhoheit des römischen Papstes, des occidentalischen filioque, bisweilen zugleich des Fegefeuers und der Seelenmessen, während in kultueller Beziehung die Eigentümlichkeiten der Annektierten beibehalten wurden.

Was Joß von diesen Unionen sagt, indem er sie als „Proselytenmacherei, oder gar bloße Spiegelfechterei", bezeichnet, kann vielleicht noch mit größerem Rechte von den fortgehenden päpstlich-jesuitischen Eroberungen innerhalb der prot. Welt gelten, welche an gewissenloser Schändlichkeit nur etwa zurückstehen hinter den k. russischen halb gewaltthätigen, halb hinterlistigen Maßregeln, womit die im großen Czarenreiche wohnenden römischen gelegentlich auch protest. Gemeinden zur „rechtgläubigen" Kirche hinübergezogen werden. Zwar lassen sich aus den verschiedenen Sonderkirchen, auch der lutherischen, einzelne angesehene Fürsprecher für eine so oder so modifizierte absorptive Union namhaft machen; aber zu irgendwelcher guten und bleibenden Frucht hat diese Art wohlgemeinter Bemühungen nicht geführt, außer daß sie jeden, der Ohren hat für die Lehren der Geschichte, aufs Neue gelehrt hat, daß das Sehnsuchtsziel aller Christum liebenden Seelen, das „Eine Heerde und ein Hirt", in Wahrheit sich nie auch nur annähernd durch Aufgehen der einen Kirche in die andere erreichen läßt.

Einzelne Ansätze in gemäßigt-unionistischer Richtung verspürt man sogleich beim Eintritt in die neuere Zeit. Meistens waren es schlaue Jesuiten, die der Wicel-Cassanderschen Grundsätze sich als einer Lockspeise bedienten, um leichtgläubige Protestanten nach und nach zum völligen Papismus hinüberzuführen. Hiefür bietet der liturgische Streit in Schweden um 1570 (vgl. KG. S. 177) ein sprechendes Zeugnis. Sobald die Täuscherei entdeckt worden, war das Spiel verloren, welches dann bei den Getäuschten desto mehr Mißtrauen und Erbitterung zurückließ. Im folg. Jhdt. sehen wir einige prot. Gelehrte mit ähnlichen An- und Absichten auftreten, namentlich den holländischen Staatsmann Hugo Grotius von reformierter (armin.) sowie den Helmstädter Theologen Ge. Calixtus und den Philosophen Leibniz von lutherischer Seite (vgl. I, S. 47; II, S. 349 f.). Aber sie alle übersahen die Bedeutung der thatsächlich vorhandenen Gegensätze; sie vergaßen, daß die geschichtliche Entwickelung eine Wirklichkeit ist, welche sich mit keiner Theorie hinwegräsonnieren läßt. Die beiden bedeutendsten Unionen solcher Art sind die in unserem Jahrhunderte wirklich zustande gekommene ev. Union der preußischen und mehrer anderer deutscher Landeskirchen, sowie die alt-katholische Kirche. Im Jahre 1817 begann Friedrich Wilhelm III. von Preußen, vom allgemeinen Aufschwung der Geister nach dem Ende der Befreiungskriege veranlaßt, in seinen Staaten durch eine gemeinsame Kirchenordnung und ein gemeinsames liturgisches Formular für die beiden protestantischen Sonderkirchen eine belebte evangelisch-christliche Kirche im vermeinten Sinne ihres heiligen Stifters zu bilden. Aber der bald hervortretende staatliche Nebenzweck bei dieser kirchlichen Union brachte sie immer mehr bei denen in Verdacht, welche nach der Anweisung des Herrn einen Unterschied machen wollten zwischen dem, was Gottes und was des Kaisers ist. Die Uhr der Kirchengeschichte läßt sich durch keine Mittel rücken, weder vorwärts noch rückwärts, um eine gemeinsame bürgerliche Zeit anzuzeigen. — Die infolge der Abneigung vieler gelehrter Katholiken gegen die vatikanischen Beschlüsse, von Döllinger a. A. berufene Unionskonferenz zu Bonn im J. 1874 bezweckte die „Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der unitas in necessariis, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen

Bekenntnisses gehörigen Eigentümlichkeiten der einzelnen Kirchen". Thatsächlich aber wurden nur einige alt-, frei- oder christ-katholische Gemeinden in Deutschland und in der Schweiz gebildet, deren längerer Fortbestand beim Mangel eines festen Bekenntnisgrundes und regerer Teilnahme seitens des christlichen Volkes einigermaßen fraglich erscheint.

Je völliger man darüber einverstanden ist, daß die beiden vorhin geschilderten Formen der Union nicht ausführbar sind, desto entschiedener hat man neuerdings seine Zuflucht zur konservativen Unionsform genommen. Da mehrere Konfessionen bewiesen haben, daß eine Lebenskraft ihnen innewohnt, zu mächtig, als daß sie dem, was nur in Selbstsucht und Sünde seinen Grund hat, angehören könne: so lag der Gedanke nahe, die Christen, ohne Eingriffe in jene Lehrurkunden und deren Geltung, von verschiedenen Seiten her persönlich einander näher zu bringen. Dieser Gedanke nahm zuerst bestimmtere Gestalt an in der evangelischen Allianz, welche ihre Stiftung in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts wesentlich der schottischen Freikirche (o. S. 225) verdankt. Die Wahrheit, welche die strengen Lutheraner gegenüber derselben zu betonen pflegen, daß eine solche Liebesgemeinschaft sich nicht anders als auf dem Grund eines im Wesentlichen gemeinsamen Glaubens zustandebringen lasse, hat man hier keineswegs übersehen. Schon bei der ersten Generalversammlung wurden, als abweisende Schranken gegenüber unchristlichen und unevangelischen Anschauungen, neun Glaubensartikel aufgestellt, von welchen der erste die göttliche Eingebung, Auktorität und Genugsamkeit der Schrift, der zweite den Glauben an die Dreieinigkeit, der dritte die Lehre von der Erbsünde ausspricht u. s. w. Die eigentlichen Wortführer der Allianz haben diese positive Bekenntnisgrundlage festgehalten, während einzelne Mitglieder oder Kreise von Mitgliedern sich nicht unbedingt dadurch binden lassen wollen. — Noch auf mehrerlei andere Weise haben dieselben Gedanken einer konservativen Union während der letzten Dezennien sich zu verwirklichen gesucht. Als die bedeutendsten der eingeschlagenen Wege lassen sich die Unternehmungen anführen, die man auf den Gebieten der kirchlichen Gesetzgebung zur Beförderung der Religionsfreiheit, der theologischen Wissenschaft zu gegenseitiger Aushilfe, endlich einer sehr umfassenden christlichen Liebesübung in diesem Sinne gemacht hat (vgl. KG., S. 221 ff.).

Auf solche mehr oder minder anspruchslose und private Förderungsmittel der Union haben unseres Dafürhaltens die wahren Unionsfreunde sich vorläufig zu beschränken. Die Kirche Jesu Christi hat sich nun einmal in eine Mehrheit kirchlichen Gemeinschaften mit verschiedenen Bekenntnissen, entsprechend der Mannigfaltigkeit ihrer Gaben und Aufgaben verzweigt; und alle Versuche, dieser konfessionellen Verschiedenheit ein Ende zu machen, haben sich nicht allein als unpraktisch erwiesen, sondern nur zur Steigerung und Befestigung der vorhandenen Trennung beigetragen. Für die, welche der Verheißung des Herrn Glauben schenken, daß er seine Kirche nie verlassen, vielmehr bei ihr sein werde alle Tage bis an der Welt Ende, bleibt nichts anderes übrig, als solcher Verheißung sich stille und geduldig zu getrösten und sich in Gottes Wege zu finden, welche, wenn für unsere Blicke undurchdringlich, doch gewiß weisheitsvoll und preiswürdig sind. Jedenfalls gilt es hierbei vor allem auf die Wurzel des Baumes, auf Christum zurückzu-

gehen, als den Grund und die einende Kraft aller Natur= wie Gnadengaben, **auf** den persönlichen, lebendigen, gegenwärtigen Christus selbst, welchen man **mit** der Lehre von Christus weder verwechseln, noch ihr zu lieb vergessen **darf**. Dadurch, daß man von der einen wie der anderen Seite her immer **tiefer** ins wesentliche Christentum eindringt, werden alle Gläubigen zuletzt in **Ihm**, welcher Kern und Stern desselben ist, sich begegnen und vereinigen. **In** dieser Weise wird es sich einst erfüllen, was der Erlöser vorausschauend **schon** im Geiste verwirklicht sah, als er im hohenpriesterlichen Gebete zum **himmlischen** Vater sprach: *καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν* (Joh. 17, 22).

Vgl. die Angaben über die histor. u. pol.=apologet. Literatur betr. die Union oben S. 233, insbes. die Schrift von Joß. Dazu G. J. Planck, Über Trennung u. Wiedervereinigg. der getrennten chr. Hauptparteien, 1803. K. Lechler, Die Confessionen in ihrem Verh. zu Christus; Andeutungen zu einer bibl.=theol. Lösung der Confessionsfrage, Heilbronn 1877 (bes. S. 220 ff.), sowie was den Altkatholizismus betrifft die auf S. 234 genannten Schriften von Förster, Bühler, Beyschlag; auch Brachmann, Der Altkatholizism., Ev. KZtg. 1883, Nr. 22 f.

Berichtigungen und Nachträge zu Bd. II.

(Die Zeilen wollen, soweit nicht ein „v. u." beigesetzt ist, von oben aus gezählt sein.)

S. 4, Zeile 14 lies ntl. (st. atl.).
S. 13, Z. 11 füge ein (hinter Philostorgius ꝛc.): Vgl. übrigens L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern (Jahrb. f. class. Philol. Suppl.Bd. XIV, Lpz. 1884).
S. 13, Z. 13 lies Evagrius Scholastikus.
S. 24, Z. 20 v. u. füge ein (hinter Thilo u. Pötter ꝛc.): vgl. Kahnis, Über das Verh. der alten Philos. zum Christenthum, Leipz. 1884.
S. 24, Z. 10 v. u. füge ein (hinter Grundemann ꝛc.): † O. Werner, Kathol. Missions-Atlas in 19 Karten.
S. 25, S. 30 füge hinzu: J. H. Hessels, The palaeographical publications of the last 25 years (Acad. 1884, Nr. 647—649).
S. 30, Z. 27 l. Volksreligion.
S. 34, Z. 13 v. u. l. Kerinth (statt Korinth).
S. 40, Z. 24 v. u. l. Theodotus (st. Theodorus).
S. 55, Z. 22 füge ein (vor Gallienus ꝛc.): vgl. K. Fuchs, Geschichte des Kaisers Septim. Severus, Wien 1884.
S. 62, Z. 7 l. Μισοπώγων.
S. 63, Z. 10 l. 318 (st. 218).
S. 63, Z. 13 v. u. füge hinter der Jahresz. 382 bei: oder n. Andd. erst 390.
S. 72, Z. 3 v. u. l. Perry (st. Perrey).
S. 87, Z. 30 v. u. l. composed (st. compared).
S. 88, Z. 19 l. A. Dorner (st. a. Dorner).
S. 104, Z. 6 tilge die Worte „Patristik u."
S. 120, Z. 9 v. u. füge hinzu: G. Dehio u. G. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlands, historisch u. systematisch dargestellt. I. Stuttgart 1884.
S. 121, Z. 22 lies: XI, 1 (anstatt II, 1. 1880) und füge hinzu: Steude, Der Ursprung der Katharer (Ztschr. f. KG. 1881, 1—12).
S. 140, Z. 12 v. u. füge ein (vor „über Innocenz IV." ꝛc.): über Honorius III. von P. Pressutti (I Regesti del Pontif. Onorio III., Rom. 1884).
S. 141, Z. 29 (hinter Janauschek ꝛc.) füge hinzu: v. Binzer, Die Cisterzienser, Allg. conservat. Monatsschr. 1884, Aug. Sept.
S. 142, Z. 30 v. u. (hinter Gerhoh): W. Ribbeck, Gerhoh v. Reichersberg u. seine Ideen über d. Verh. v. Staat u. Kirche (Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. XXIV, 1—80).
S. 160, Z. 8 füge ein (vor der spec. Lit. zur Papstgeschichte): K. Müller, Die Arbeiten zur KGesch. des 14. u. 15. Jhrhdts. aus den JJ. 1875—1884 — Ztschr. f. KG. Bd. VII, H. 1, 61—131.
S. 169, Z. 25 (hinter Nippold ꝛc.) füge hinzu: Beiträge zur polit. kirchl. u. Culturgeschichte der sechs letzten Jhdte., herausg. unter d. Leitung von J. J. v. Döllinger (Wien 1865 ff.), insbes. Bd. III, 1882.
S. 196, S. 6 füge hinzu: Zu den Packschen Händeln: St. Ehses, Gesch. der Packschen Händel, Freib. 1883 (röm. Tendenzschrift); H. Schwarz, Landgraf Philipp v. Hessen u. d. Packschen Händel (Histor. Studien, H. 13), Leipz. 1884.
S. 198, Z. 6 v. u. füge bei: C. Silvain, Hist. de St. Charles Borromée, Milan & Bourges 1884 (Jubelschrift).
S. 199, Z. 3 füge hinzu: Über die Propaganda: O. Mejer, Die Prop., ihre Provinzen und ihr Recht, 2 BB. 1852. Th. Trede, Die Prop. fide in Rom, ihre Gesch. und ihre Bed., Berl. 1884.
S. 216, Z. 13 v. u. füge bei (zur Lit. über Zinzendorf ꝛc.): G. Kramer, Zur Jugendgeschichte Zinzendorfs (Kirchl. Monatsschrift 1884, H. VII u. f.), sowie: [illegible] Beiträge zur Lebensgeschichte A. Gottl. Spangenbergs, herausg. v. O. Frick. Halle 1884.
S. 216, Z. 21 v. u. (sowie S. 378, Z. 30 v. u.) füge hinzu: A. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1 (D. Pietism. in der luth. Kirche des 17. u. 18. Jhdts.). Bonn 1884.
S. 217, Z. 25 v. u. l. Stoughton.
S. 377, Z. 13 lies: 9. Aufl. 1873.
S. 380, Z. 29 lies: neue lat. Ausg. von E. Preuß 1862; neueste deutsche Ausg. von K. Zeybiren u. C. E. Luthardt 1884.



Band. 1. Hälfte.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Lic. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **V. Schultze** (Greifswald), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. Otto Zöckler,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neubearbeitete Auflage.



Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1884.

Die 2. Hälfte erscheint bis Anfang August d. J. Exemplare von Band II und III in erster Auflage können noch fortwährend durch alle Buchhandlungen bezogen werden, und zwar **gleich gebunden** (Preis 13 ℳ 50 ₰).

Vorwort zur zweiten Auflage.

Schon einige Zeit vor dem kürzlich erfolgten Erscheinen der Schlußabteilung unseres Werks hat zunächst für den ersten, die Schrifttheologie behandelnden Band die Nötigung zu einer neuen Auflage sich herausgestellt. Daß das Handbuch einem in weitesten Kreisen empfundenen Bedürfnisse entgegenkommt, ergibt sich aus dieser ungeachtet der erheblichen Stärke der 1. Auflage so rasch eingetretenen geschäftlichen Notwendigkeit. Wir bieten hier die erste Hälfte der begehrten Abteilung, an welche in kürzester Frist die zweite, im Druck befindliche sich anschließen wird. Daß die auf möglichste Vervollkommnung des Werks gerichtete Thätigkeit der HH. Mitarbeiter sowie des Herausgebers an keiner irgendwie ergänzungs- oder verbesserungsbedürftigen Partie vorübergegangen, dürfte schon der vorliegende Halbband aufmerksamen Lesern in genügendem Maße zur Anschauung bringen. Außer den Umgestaltungen oder auch Umstellungen, welche verschiedene Abschnitte des Texts erfahren sowie außer der Einfügung einiger ganz neuer Kapitel, (wie insbesondere der 2. Halbband, in seinen die bibl. Theologie N. Ts. betreffenden Ausführungen, sie bringen wird), ist es namentlich eine durchgängige Bereicherung der Literaturangaben, der wir unsere größtmögliche Sorgfalt gewidmet haben. Auf gewissenhafte Fortführung sowohl dieser bibliographischen Berichterstattung wie unseres sonstigen Referierens, betreffend jedweden namhafteren Fortschritt im Bereiche des theologischen Forschens, Lehrens und Lebens der Gegenwart, werden wir auch bei den ferneren Abteilungen des Werkes nach Kräften bedacht sein.

Möge unser gemäß dem Wahlspruche Viribus unitis! angelegtes und ausgeführtes Unternehmen, wie es bisher schon die dankbare Anerkennung Vieler gefunden, so auch fernerhin — für Studierende und Kandidaten ebensowohl wie für praktische Geistliche und für der Theologie und Kirche mit Interesse zugewendete Laien — sich als nützlicher Führer und als gern gebrauchtes Mittel zur Orientierung über den seitherigen Forschungsertrag sowie über die Ziele und Aufgaben der evanglisch-theologischen Wissenschaft erweisen.

Greifswald, im Mai 1884.

Der Herausgeber.

Bezüglich der Erscheinungsweise der neuen Auflage verweisen wir auf den beigegebenen Prospectus.

Die Verlagshandlung.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen.

Soeben ist erschienen:

Bestmann, H. J.: **Die Anfänge des katholischen Christentums und des Islams.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. 10½ Bog. Geh. 2 M. 80 ₰.

☞ Eine bedeutende Schrift, die geeignet ist Aufsehen zu erregen!

Löhe, Wilhelm: **Agende für Gemeinden lutherischen Bekenntnisses.** Dritte Auflage, besorgt von J. Deinzer, Inspektor der Missionsanstalt zu Neuendettelsau. 2 Teile in 1 Band. 47½ Bogen. 4°. Broschiert 10 M. In Ganzleder mit Goldschnitt gebunden 15 M.

☞ Die köstliche Agende Löhe's, die auf dem liturgischen Gebiete bahnbrechend gewirkt hat, erscheint hier mit Zusätzen aus Löhe's Nachlaß sowie durch die praktische Erfahrung an die Hand gegebenen Abänderungen.

Meyer, Friedrich, Rektor der Diakonissenanstalt zu Neuendettelsau: **Lebensläufe selig heimgegangener Schwestern des Diakonissenhauses Neuendettelsau.** Ihren noch pilgernden Genossinnen zu Trost und Nacheiferung dargereicht. 20 Bogen. Eleg. brosch. 2 M. Gebunden 2 M. 80 ₰.

☞ Ein sinniges Geschenk für jede ernste christliche Jungfrau, vor allem auch geeignet zur Aufnahme in Volksbibliotheken!

Zahn, Johannes, Inspektor des Schullehrerseminars in Altdorf: **Evangelisches Kirchenliederbuch** für gemischten Chor, sowie für Klavier und Harmonium. Zum Gebrauch in Kirche, Schule und Haus bearbeitet. 15½ Bogen. Geheftet 1 M. In Leinwandband mit rotem Schnitt 1 M. 60 ₰.

☞ **225 der schönsten Kirchenmelodien mit unterlegtem Liedertext in 4stimmigem Satze zum Preis von 1 M! Die geschriebenen Noten der kirchlichen Chöre, Schulen ꝛc. werden nun überflüssig!**

Im Jahr 1883 ist u. a. erschienen:

Dr. **J. Chr. K. v. Hofmann,** † ord. Prof. d. Theol. in Erlangen: Die hl. Schrift N. T. zusammenhängend untersucht.

Zehnter Teil: **Die biblische Geschichte neuen Testaments.** Nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von **Dr. W. Volck,** ord. Prof. d. Theol. zu Dorpat. 26¾ Bog. gr. 8°. Preis 7 M.

Pressel, Wilhelm: **Geschichte und Geographie der Urzeit** von der Erschaffung der Welt bis auf Mose. Mit einer Karte des Orbis Mosaicus. 21½ Bog. 8°. Preis brosch. 3 M. 50 ₰.

Schulze, Dr. Ludwig, ord. Prof. d. Theologie in Rostock: **F. A. Philippi.** Ein Lebensbild aus der lutherischen Kirche. 9½ Bog. kl. 8°. eleganteſter Ausstattung. Brosch. 2 M. 50 ₰. Eleg. in Leinwand gebunden 3 M. 50 ₰.

Erster Band, 2. Hälfte.

Handbuch
der
theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

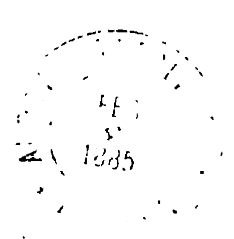
Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler,**
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.





Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1884.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler**,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweiter Band.

Historische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1885.

Zur gefälligen Beachtung!

Die neue Auflage des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften" wird (anstatt wie die erste in drei) in **vier Bänden** erscheinen, indem die beiden letzten Bände der ersten Auflage der bequemeren Gliederung wegen bei der neuen Auflage in drei Bände zerlegt werden. Demnach enthält:

Band I: **Die Grundlegung und die gesamte Schrifttheologie** — 51 Bogen, Preis geh. 13 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 15 ℳ;

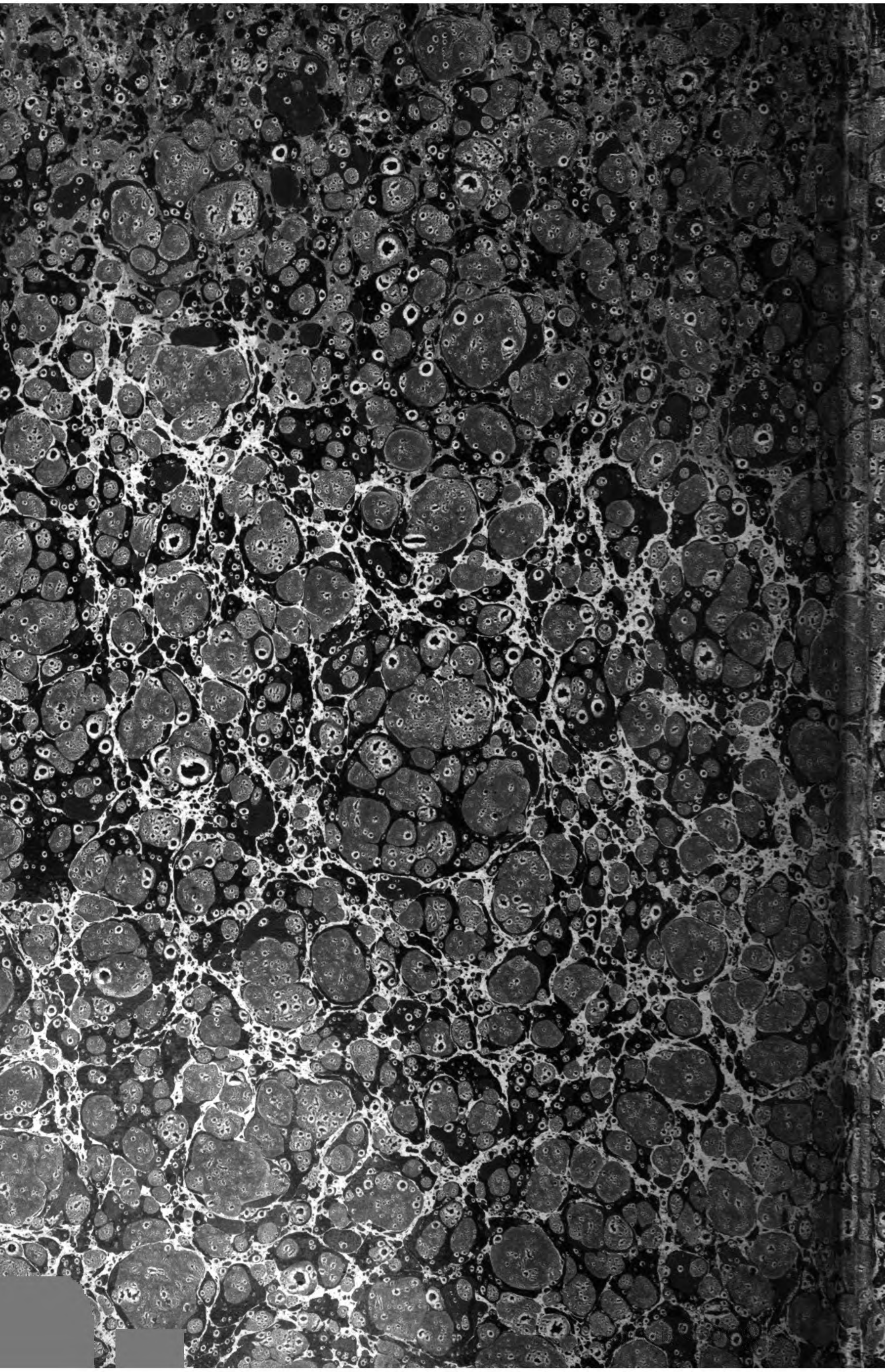
Band II: **Die historische Theologie** (Kirchengeschichte, Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik) — 31 Bogen, Preis geh. 8 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 10 ℳ;

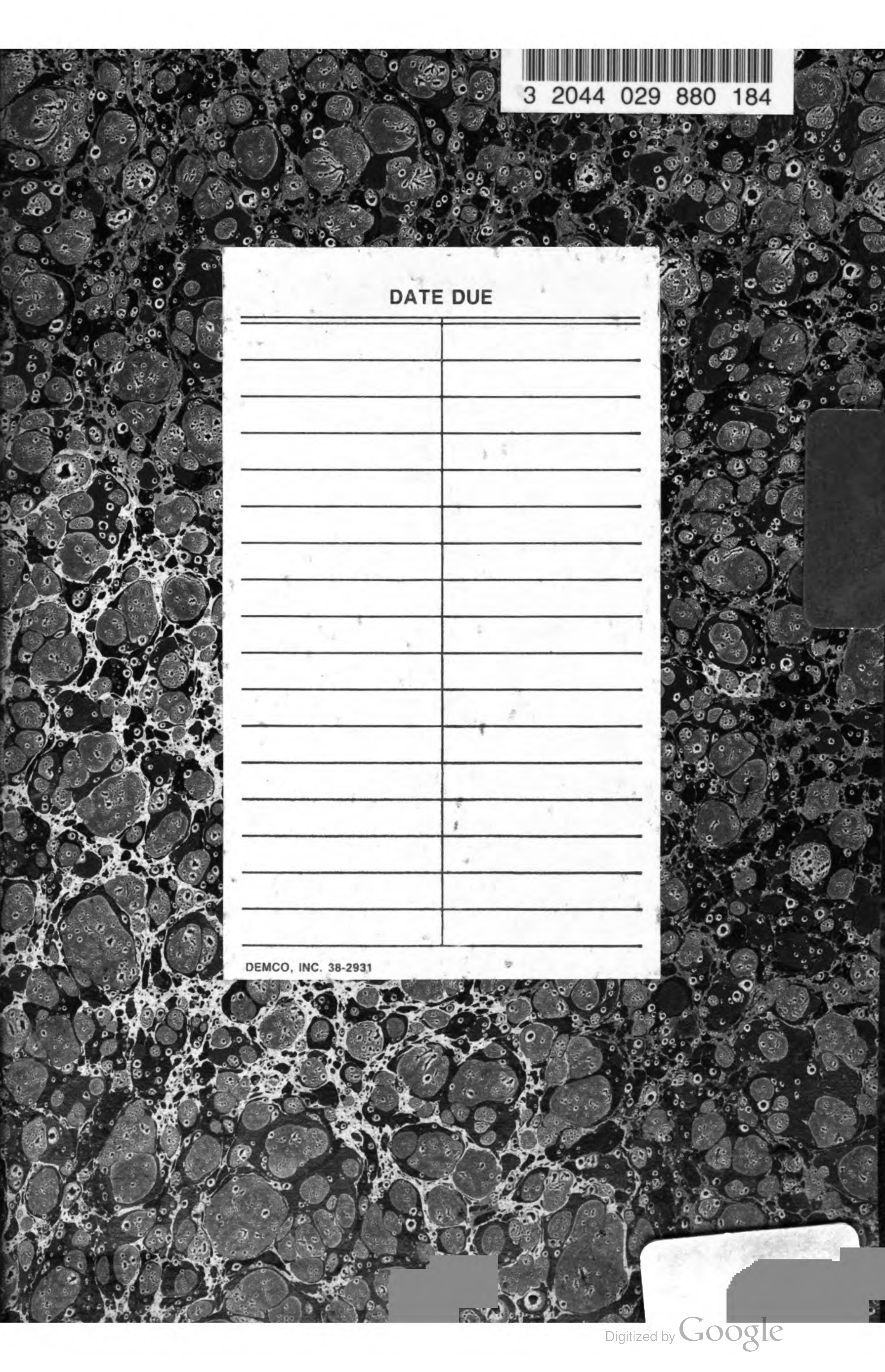
Band III: **Die systematische Theologie** (Dogmatik, Apologetik, Ethik) — ca. 24 Bogen, Preis geh. 7 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 9 ℳ, und

Band IV: **Die praktische Theologie** (Evangelistik, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Pastoraltheologie, Diakonik und Kirchenrecht) — Preis geh. 9 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 11 ℳ

Der Gesamtumfang wie auch Gesamtpreis wird sich gegenüber der ersten Auflage also nur ganz unwesentlich vermehren.

Die Verlagsbuchhandlung.





3 2044 029 880 184
DATE DUE
DEMCO, INC. 38-2931

